De lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal. Mariátegui más allá de lo nacional-popular y más acá del cosmopolitismo

From the universal to the local, from the local to the universal. Mariátegui beyond the national-popular and cosmopolitanism

DAVID CARDOZO SANTIAGO
Universidad Complutense de Madrid
dcardozosantiago@ucm.es

Resumen: El presente artículo pretende examinar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, aquellas que refieren a la articulación entre lo local y lo universal, materializadas en el tenso encuentro entre el marxismo y la realidad nacional y, concomitantemente, en la relación entre el proletariado y el movimiento indígena. Partiremos del debate abierto con la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, en especial, con la reivindicación de su editor, Martín Bergel, de la preeminencia del "socialismo cosmopolita" de Mariátegui en detrimento de las interpretaciones nacional-populares. Defenderemos que no es necesario colocar la relación cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción y, en su lugar, reivindicaremos que el mérito de Mariátegui radicó en su capacidad para pensar desde la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.
Palabras-clave: Mariátegui, Marxismo latinoamericano, Cosmopolitismo, Indigenismo.

Abstract: This article aims to examine some of the questions opened by Mariátegui's proposals. Especially, those that refer to the articulation between the local and the universal, materialized in the tense encounter between Marxism and the national reality and, thus, in the relationship between the proletariat and the indigenous movement. We will start from the debate opened by the publication of the *Anthology* (2020) of Mariateguian texts and, in particular, with the vindication of its editor, Martín Bergel, of the pre-eminence of Mariátegui's "cosmopolitan socialism" to the detriment of national-popular interpretations. We will defend that it is not necessary to put the cosmopolitan/nationalism relationship in the scheme of contradiction or subsumption and, Instead, we will claim that the merit of Mariátegui lays in his ability to think from the tension between the universal and the particular without falling towards any of the extremes.
Keywords: Mariátegui, Latin American Marxism, Cosmopolitanism, Indigenism.

> "Yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una *tarea americana*"
>
> (José Carlos Mariátegui, *Itinerario de Waldo Frank*)

1. Introducción. La actualidad de un pensamiento anacrónico

En nuestros días, es posible asistir a innumerables congresos, simposios y coloquios que se esfuerzan por recuperar la obra de un autor apelando a su "actualidad". Dicha actualidad tiende a identificarse con la vigencia de sus tesis no sólo para su tiempo sino también —y fundamentalmente— para el nuestro. Sin embargo, salvo honrosas excepciones, allí donde es mentada la "actualidad" de un autor, suele revelar que su obra se encuentra asediada —quizás inexorablemente— por el olvido, la extemporaneidad o el filologismo (en muchas ocasiones, por estas tres corrosiones al mismo tiempo). Debe reconocerse que anticipar cuáles son aquellas características que debe cumplir una obra para ser considerada "actual" es una empresa condenada al fracaso. Aun así, si nos viéramos forzados a señalar algunos rasgos, habríamos de comenzar por exigir la *actualidad* del autor en relación con su propio tiempo, es decir, en su existencia hubo de responder a alguno —o muchos— de los enigmas que su propio presente le planteaba a sus contemporáneos. Aceptando esta premisa, desterramos aquella desdeñosa imagen del intelectual como el oscuro profeta de un tiempo por venir y reafirmamos que la "actualidad" de una obra, de un pensamiento, de una voluntad es, primariamente, actualidad con su propia época.

Ahora bien, de todos es conocido que existieron filósofos, poetas, artistas que habiendo marcado su época hasta el punto de moldear a través de sus escritos las tendencias dominantes en su espacio —nacional e, incluso en algunos casos, fuera de sus propias fronteras—, estos se presentan ahora ante nosotros como el testimonio indescifrable de una civilización muerta. De ello puede inferirse que, si bien la actualidad en el propio tiempo es la condición necesaria que han de cumplir las obras para *sobre-vivir* allende los confines biológicos de su autor, por sí misma no puede ser esta una condición suficiente para ejercer su actualidad en un tiempo diferente del que le vio nacer.

Arriesguemos, pues, una hipótesis para comenzar a desanudar esta madeja. La *actualidad* de un pensamiento sólo podrá seguir actualizándose *sine die* si no ha desechado, en su devenir actual, las potencias contenidas antes de la actualización. Si quisiéramos liberarnos de la lengua metafísica y conducir este razonamiento al problema que nos ocupa, podríamos decir que, si un planteamiento ofrece una solución a los problemas de su tiempo al altísimo costo de clausurar el porvenir, esto es, si reduce los eventos futuros a una mera excrecencia del mecanismo determinado por la solución adoptada, entonces la actualidad de dicho planteamiento tiene fecha de caducidad: la misma que tiene la disolución del problema en la cotidianeidad de aquellos que ya no lo

vivirán de allí en adelante como un problema. Por tanto, un pensamiento sólo podrá ser actual *anacrónicamente* —fuera de su tiempo *original*— si despliega en su responder una tensión análoga a la de la metáfora, aquella que impide al lector decantarse entre un supuesto sentido literal —o propio— y un indemostrable sentido figurado. Y así como el secreto de la metáfora reside en esta inextirpable tensión, un pensamiento podría alcanzar la actualidad más allá de su tiempo de alumbramiento si es capaz de, sin dejar de responder a su época, revivificar el pasado e imaginar un futuro alternativo en el que también podría seguir operando como interlocutor. Nos parece encontrar el aroma de este apotegma en aquel pasaje un tanto perdido de la producción de Heidegger, donde este nos decía que "cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente, con sus descendientes"[1]. Tal vez, agregamos nosotros, esta sea la única forma de actualizar cada vez —y cada vez de forma diferente— el presente.

No son muchos los intelectuales del pasado siglo XX a los que se ajusta adecuadamente la enseñanza heideggeriana. Sin duda, uno de ellos fue el marxista peruano José Carlos Mariátegui. Es probable que en el diálogo generoso que entabló con sus propios *antepasados* —desplegado no sólo en su tantas veces recriminada alusión al *comunismo incaico*, sino también en su aproximación a la tradición literaria peruana, o en su ambivalente recepción de las soluciones aportadas por González Prada o el mismísimo Bartolomé de las Casas al "problema del indio"—, Mariátegui dictara también las bases espirituales que habrían de seguir aquellos *descendientes* abiertos a recibir su propio pensamiento. Quizás, el legado de Mariátegui se tornó actual entre nosotros porque —como destacó el boliviano René Zavaleta hace ya más de medio siglo— "al pensar en su país, pensaba ya en todos nosotros"[2]; y hoy, nosotros, al intentar desentrañar nuestro inasible presente, no podemos más que recoger su testigo.

Indudablemente, una de las formas de mantener vivo un legado es sometiéndolo a nuevas lecturas y colocándolo en el centro del debate intelectual. Si acontece, además, que ese debate logra trascender las pétreas fronteras de la academia y se ofrece al público general a través de publicaciones que reivindican a contracorriente aquel espíritu revisteril que supo abanderar en su tiempo *Amauta*, entonces estamos ante la muestra más palpable de la *actualidad* de un pensamiento[3]. Esto es lo que (nos) ocurre en nuestros días con Mariátegui: hemos convertido sus categorías en cajas de herramientas o —parafraseando el célebre título de Portantiero a propósito de las recepciones latinoamericanas de Gramsci— estamos encontrando nuevos *usos* para el arsenal crítico que nos ofrendó el pensador peruano.

Así, pues, el cometido del presente artículo es el de resituar algunas de las cuestiones abiertas por los planteamientos de Mariátegui. En particular, nos centraremos en el análisis de las tensiones relativas a la articulación entre lo local y lo universal materializadas en el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional (peruana e indoamericana, en el caso de Mariátegui). Con tal fin, partiremos del análisis del debate abierto a raíz de la publicación de la *Antología* (2020) de textos mariateguianos y, particularmente, por la apuesta de su editor, Martín Bergel, por una lectura que reivindica la preeminencia de lo que denomina el "socialismo cosmopolita" de Mariátegui en detrimento de las lecturas nacional-populares. Defenderemos que no es

---

[1] HEIDEGGER, M., "De un diálogo acerca del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor", en HEIDEGGER, M., *De camino al habla.* Barcelona, Serbal, 1987, p. 112.

[2] ZAVALETA, R., "En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte", en ZAVALETA, R., *Obras completas*, Tomo III, Vol. 2. La Paz, Plural, 2015, p. 168

[3] Quisiera destacar aquí muy específicamente la labor de difusión y el espíritu de diálogo en torno a la obra de José Carlos Mariátegui que podemos encontrar en las páginas de *Jacobin* (en su versión latinoamericana), *Ideas de Izquierda* e *Intervención y coyuntura*.

necesario colocar la tensión cosmopolitismo/nacionalismo en el esquema de la contradicción ni en el de la subsunción de una interpretación a la otra y, en su lugar, reivindicaremos una línea de lectura coincidente con la sugerida por René Zavaleta al reconocer a Mariátegui como "el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal"[4], es decir, como aquel pensador que supo habitar en la tensión entre lo universal y lo particular sin dejarse caer hacia ninguno de los extremos.

2. El "socialismo cosmopolita" de Mariátegui. A propósito de la apuesta de Martín Bergel

Es probable que el mayor efecto que puede provocar la publicación de una nueva antología de textos de un autor consagrado sea el de despertar una inquietante curiosidad: entre aquellos que desconocían su obra, suele nacer el interés por integrar las ideas de dicho autor en su propio *corpus* intelectual; y, entre los ya conocedores de su legado, brota la intriga por hallar, gracias a la nueva selección de textos, un nuevo ángulo donde posar la mirada. Pero, además, si la nueva publicación no responde meramente a los impulsos editoriales, sino que se asienta sobre la voluntad de defender tesis nuevas que arrojen luz nueva sobre el autor, entonces la publicación emerge en la escena intelectual como un potentísimo artefacto incitador de la discusión. Precisamente esto es lo que ha ocurrido con la reciente publicación de la *Antología* (2020) de José Carlos Mariátegui, con selección, introducción y notas a cargo de Martín Bergel. En el presente artículo tomaremos como punto de partida la introducción de Bergel, pues allí pueden encontrarse las claves de la selección de textos incluidos en la antología y, sobre todo, porque allí se hace explícita una nueva categoría que aspira a reorientar las lecturas sobre el legado mariateguiano desentrañando ese "núcleo en torno al cual orbita" la pluralidad de sus escritos: esta categoría es el "socialismo cosmopolita"[5].

Cualquier frecuentador de la heterogénea producción intelectual de Mariátegui, cualquier curioso que se haya acercado a su profusa correspondencia o a los veintinueve números de la revista *Amauta* publicados durante su breve vida, puede corroborar que esa pulsión *cosmopolita* a la que hace referencia Bergel constituye una seña de identidad indiscutible en el estilo y la amplitud de miras del pensamiento del moqueguano. Incluso nos vemos tentados a acompañar el generoso itinerario de lecturas ofrecido por el historiador argentino, es decir, aguzar aún más nuestra mirada para seguir la "inclinación cosmopolita" de Mariátegui. Sin embargo, Bergel no sólo nos invita a seguir esta inclinación "menos reconocida", sino que nos insta a dejar atrás aquella "corriente principal de interpretación de Mariátegui que quiso anexarlo sin más a los nombres-faro de la tradición nacional-popular"[6]. Uno de los motivos esgrimidos por Bergel contra las lecturas nacional-populares de Mariátegui es su *vocación antiparticularista* que "tanto para ofrecer lúcidos avistajes de los rasgos y figuras de su contemporaneidad como para, incluso, disponer caracterizaciones de la realidad nacional peruana, no cesó de colocar sus análisis en relación a las dinámicas de la época irremisiblemente mundial que latía ante sus ojos"[7]. Este antiparticularismo ha sido recientemente destacado por Omar Acha —en un artículo publicado en *Jacobin* que se une al debate suscitado por la publicación de la *Antología* de Bergel—, al sostener que la apuesta intelectual de Bergel "se ajusta mal a la consoladora dicotomía que

[4] ZAVALETA, R., "En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte", o. c., p. 168.

[5] BERGEL, M., "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita", en MARIÁTEGUI, J.C.; M. BERGEL (ed.), *Antología.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2020, p. 12.

[6] *Ib*., p. 13.

[7] *Ib*., p. 14.

constreñiría a elegir entre un particularismo intransferible y un universalismo monológico"[8].

Aun llegando a coincidir con Bergel y Acha cuando destacan la perspectiva mundial en la que se enmarcan los análisis de Mariátegui, no podemos concordar con este desplazamiento semántico que identifica sin resto la afirmación de la *particularidad* con una *excepcionalidad* inconmensurable con otras particularidades. Si esta fuera la consecuencia lógica de la afirmación de la particularidad, todo esfuerzo por *traducir* las realidades de unas latitudes a otras resultaría un ejercicio inútil[9]. Por nuestra parte, entendemos que lo particular, lo local, lo diferencial no son meros epifenómenos, engaños de un astuto *genio maligno* —aunque este sea en nuestra época el capital— y que, por consiguiente, reivindicarlos no implica la negación de lo universal. Vale también para este caso aquella advertencia de Dipesh Chakrabarty: "la diferencia no siempre es una trampa del capital"[10].

La apuesta de Bergel, consistente en reivindicar el "socialismo cosmopolita" de Mariátegui se apoya —siguiendo la sugerente acuñación de Renato Ortiz— en su "cultura internacional-popular"[11]. La voracidad del pensador peruano por estar al tanto de las últimas tendencias no sólo de la política, sino también de las artes, la literatura, el psicoanálisis y las ciencias dan cuenta de una perspectiva que se enfrenta a la *emoción de nuestro tiempo* sin reconocer la existencia de puntos de vista privilegiados, como ha destacado el propio Bergel: "Mariátegui actúa *como si* el mundo fuera un espacio liso y sin estrías ni jerarquías culturales, *como si* fuera lo mismo escribir desde París que desde Lima". Gracias a ello —prosigue el autor— "en términos de modernización cultural y *aggiornamento* político-intelectual, su postura resultó más fértil que la de

---

[8] ACHA, O., "El Mariátegui de Martín Bergel", 2021, Recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: https://jacobinlat.com/2021/06/09/el-mariategui-de-martin-bergel/

[9] Martín Cortés, en su intervención en este debate desarrollado en las páginas de *Jacobin*, se sirve de la noción gramsciana de *traducibilidad* para salvar el aparente escollo colocado por la tensión entre *lo nacional* y *lo cosmopolita*. Hacemos plenamente nuestras las palabras de Cortés cuando defiende: "Es totalmente atendible la tesis según la cual la cuestión de la nación ocupaba un lugar importante en esas lecturas. Lo que es menos claro es que eso sucediera en desmedro del plano internacional, universal o cosmopolita. De hecho, justamente lo que organiza en parte esas lecturas (por demás no uniformes entre sí) es la apuesta por una colocación singular de Mariátegui, consistente en sostener una tensión entre lo nacional y lo internacional o, dicho de otro modo, en perseguir la *traducción* del marxismo en suelo peruano, esto es, la combinación entre su potencia crítica —universal— y una realidad histórica singular, irreductible. Pero no irreductible porque sea absolutamente particular, sino porque no puede ser reenviada a una serie de *a priori* filosóficos que resolverían sus dilemas específicos. [...] Si la nación es un concepto y no una esencia (por lo demás, esto es obvio en Mariátegui, para quien la relación con la tradición es, en sus propias palabras, "heterodoxa"), aquella discusión no era sobre el territorio donde luchar (la nación o el mundo), sino sobre la forma de despliegue del universal capitalista, cuyas fracturas internas (y eso es, finalmente, otro modo de nombrar la nación) no son accesorias ni irrelevantes, sino el centro de los dilemas teóricos —y por ende estratégicos— a dilucidar para una estrategia socialista universal". (CORTÉS, M., "¿Universal o nacional-popular?¡Sí, por favor!", 2021, recuperado el 15/09/2023, de *Jacobin*: https://jacobinlat.com/2021/06/24/universal-o-nacional-popular-si-por-favor/)

[10] CHAKRABARTY, D., *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* Barcelona, Tusquets, 2008, p. 26.

[11] En un libro recientemente publicado, *Mariátegui. Teoría y revolución*, Juan Dal Maso —siguiendo explícitamente a Bergel— hace hincapié en la vertebración del *cosmopolitismo* de Mariátegui con el "internacionalismo proletario", en los siguientes términos: "Tanto en su libro *La escena contemporánea*, como en su columna 'Figuras y aspectos de la vida mundial' en la revista *Variedades*, como 'Lo que el cable no dice' de *Mundial* y en otros artículos, Mariátegui se abocó detalladamente a la reflexión sobre los problemas internacionales. Más allá del tratamiento de estos temas en calidad de cronista o de crítico, cabe señalar que la cuestión internacional y el internacionalismo son fundamentales en sus concepciones teóricas y políticas. Lo que originalmente aparece como un cosmopolitismo literario y periodístico, se profundiza en un internacionalismo político-ideológico y militante" (DAL MASO, J., *Mariátegui. Teoría y revolución,* Buenos Aires, Instituto del Pensamiento Socialista (IPS), 2023, p. 13).

quienes se contentan con quejarse o denunciar las asimetrías geopolíticas o culturales"[12].

En síntesis, la formulación *creativa*[13] de la categoría "socialismo cosmopolita" por parte de Bergel arrastra un doble cometido: *propositivo*, en tanto que ofrece una nueva orientación hermenéutica; y *crítica*, en la medida en que rechaza la tradición "nacional-popular" que ha dominado la lectura de Mariátegui en los últimos decenios. Por nuestra parte, recorreremos con optimismo los senderos abiertos por la dimensión propositiva de la *Antología* de Bergel, pero confesamos nuestras reticencias a profundizar su cometido crítico subordinando o descartando a las denominadas lecturas nacional-populares en nombre del cosmopolitismo[14].

3. Lo nacional, lo indoamericano. Notas sobre el socialismo de Mariátegui

Los defensores de la lectura cosmopolita suelen argüir que existe una inflación exegética en la tantas veces citada consigna mariateguiana: "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"[15] . Según estos, esta *sobreinterpretación* —por emplear la expresión de Umberto Eco[16]— habría conducido a depositar un énfasis excesivo en la dimensión nacionalista y latinoamericanista del pensamiento del autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*[17].

---

[12] BERGEL, M., "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita", o. c., p. 35.

[13] Esta *creatividad* por parte de Bergel no debiera llamar en exceso nuestra atención, pues fue el propio Mariátegui el que defendió que "la historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía". MARIÁTEGUI, J.C., "El rostro y el alma del Tawantinsuyu", en MARIÁTEGUI, J.C., *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1925, p. 86.

[14] La razonada *crítica* de Bergel a las lecturas nacional-populares de Mariátegui adquieren en otros planteamientos un cariz excesivamente confrontativo. Es el caso de la posición adoptada por Omar Acha que, como ya lo ha hecho notar Martín Cortés (2021), reemplaza la categoría de *lo nacional-popular* por la de lo "nacional-estatal"; o, en otra ocasión, cuando señala a aquellos lectores no *cosmopolitistas* de Mariátegui —en los términos de Acha, los "nacional-populistas"— por "subyugar varias generaciones de las investigaciones marxistas a las exigencias pragmáticas del reformismo contemporáneo". Cf. ACHA, O., *El Mariátegui de Martín Bergel*.

[15] MARIÁTEGUI, J. C, "Aniversario y balance", *Amauta,* nº 17, pp. 1-3, 1928, p. 3.

[16] ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[17] El rechazo a la centralidad de las "realidades nacionales" no es un tópico novedoso: ya puede encontrarse en la anécdota referida por Flores Galindo sobre la respuesta que encontraron los corresponsales peruanos al entregarle a Vittorio Codovilla —uno de los principales dirigentes del Komintern en América Latina— un ejemplar de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en la I Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929. Refiere Flores Galindo: "Tal vez con un cierto afán conciliador y para romper la marginación que comenzó a gestarse, en una de las interrupciones de la reunión, Pesce se acercó a Codovilla para entregarle algo que era motivo de orgullo y afirmación de los delegados peruanos: un ejemplar de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Codovilla, que tenía en esos momentos también por azar el folleto de Ricardo Martínez de la Torre sobre el movimiento obrero en 1919, mirando a Pesce y con la seguridad de ser escuchado por los otros delegados, dijo en su habitual entonación enfática que la obra de Mariátegui tenía muy escaso valor y por el contrario el ejemplo a seguir, el libro marxista sobre el Perú, era ese folleto de Martínez de la Torre". Pero, más allá de la ironía, ¿cuál era el fundamento teórico y estratégico detrás de la posición de Codovilla? Flores Galindo precisa que lo que era inadmisible para el Komintern era la afirmación de la "realidad peruana": "[P]ara la Komintern sólo existían los países 'semicoloniales' […] No existían las especificidades nacionales. El Perú era igual que México o la Argentina. De allí que no fuera necesario indagar por el pasado de cada uno de esos países y que bastara con una aproximación al conjunto del continente. Como no existía una 'realidad peruana', no hacía falta tampoco pensar en los rasgos distintivos del partido revolucionario en el Perú: dada la condición de país

Aun a riesgo de repetirnos, consideramos que la diferencia específica del "socialismo indoamericano" propugnado por Mariátegui reside en la articulación compleja entre lo *local* (lo nacional y lo continental) y lo *universal* (el marxismo como doctrina). Esta articulación que, por otra parte, es también la de los dos Mariátegui, el americano y el europeo, es la que le permitió al Amauta —como ha resaltado Flores Galindo— elaborar "una manera específica —peruana, indoamericana, andina— de pensar a Marx y, como siempre, precisamente por ser más peruano se convirtió en universal"[18]. Creemos que también es en esta articulación compleja donde podemos hallar la pista que nos permite interpretar rectamente la referencia a Sarmiento en la *Advertencia* que abre los *Siete ensayos*…; referencia que, por cierto, utiliza Mariátegui como defensa ante aquellos que lo suponían un "europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país". Leamos a Mariátegui: "He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino"[19].

Ahora bien, ¿no es acaso el marxismo un cuerpo doctrinal que describe el horizonte abierto por la dinámica universalizante inserta en el corazón de la reproducción capitalista? ¿Cómo podría avenirse la filiación marxista mariateguiana con su "contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú"? Para responder a estas cuestiones no es necesario recurrir al parafraseo, sino recordar aquel *Mensaje al Consejo Obrero* del año 1927, en el que Mariátegui defendía lo siguiente:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista[20]

Como el del Marx de los esbozos de respuesta a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich o el de la carta a la redacción de *Otiéchestviennie Zapiski* [*Anales de la Patria*] —ese Marx que han ayudado a recuperar Teodor Shanin, José Aricó, Kevin Anderson, Álvaro García Linera, Marcello Musto, entre otros—, el marxismo de Mariátegui se revela contra el universalismo *abstracto*, subproducto del determinismo mecanicista que invadió a algunos sectores del Komintern, y le opone un universalismo *situado*, que no puede servirse de la doctrina si, al mismo tiempo, no es capaz de interpretar el propio ambiente sobre el cual debe operar y accionar.

La necesidad de situar la doctrina marxista de acuerdo con las *realidades* de cada país no nos puede conducir a la precipitación antagónica, a saber, la de sustancializar la

---

semicolonial, el partido peruano no tenía por qué diferenciarse de su similar argentino o mexicano." FLORES GALINDO, A., *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern,* Lima, Desco, 1980, pp. 27-28.

[18] *Ib*., p. 12.

[19] MARIÁTEGUI, J.C., "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", en MARIÁTEGUI, J.C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 2: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*, Caracas, El Perro y la Rana, 2010, p. 34.

[20] MARIÁTEGUI, J.C., "Mensaje al Consejo Obrero", *Amauta,* n. 5, 1927, p. 35.

realidad nacional. Hemos sostenido anteriormente que el planteamiento de Mariátegui no insurgía tanto contra la particularidad como contra la afirmación de la excepcionalidad que en muchas ocasiones se deriva de la afirmación de lo particular. La consigna *peruanizar el Perú*[21] deja inferir que el significante "Perú" aún se encontraba en busca de un significado: en el caso de Mariátegui, peruanizar el Perú implicaba "realizar al Perú como una nación socialista"[22]. En este sentido, puede afirmarse que el Perú, en su ida hacia el socialismo, hallaría los elementos fundamentales para la creación de su propio concepto. En un juego sinecdótico —en este caso de la parte al todo— la nación peruana para ser tal y así trascender la ficción de la excepcionalidad debía asumir que en la era del mercado mundial ya nada era tan puramente nacional ni tan puramente exótico. En el nuevo escenario, lo mundial y lo nacional se encuentran íntimamente interconectados, como señala Mariátegui en su texto *Lo nacional y lo exótico*:

> Esa peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana?[23]

Así como la única forma de ser marxista —y más aún en las naciones poscoloniales— era arraigando la doctrina a las especificidades del suelo y a las modalidades de intervención del capital en su fase imperialista, la consigna "peruanizar el Perú" redobla la apuesta por la mundialización del Perú. El juego sinecdótico asume así su bidireccionalidad: va *del Perú al mundo*, exigiendo el abandono de la vía excepcionalista; pero también en sentido inverso, *del mundo al Perú*, invitando a superar las hueras globalizaciones celebradas por los amantes de lo extranjero y odiadores de lo propio. En definitiva, se trataba de reivindicar la capacidad autoafirmativa de lo nacional, la autodeterminación que no renuncia a asimilar las

---

[21] Refiere Robert Paris que la consigna "Peruanicemos al Perú" apareció por primera vez en un texto de Gastón Roger (Ezequiel Balarezo Pinillos), en el semanario *Mundial*. Más allá de esta primera aparición, Paris ha señalado el carácter transversal que adquiriría la fórmula: "Semejante investigación, liberada de las estrecheces y afectaciones de la crónica de la cual toma el nombre, encuentra en la época con toda naturalidad su lugar en el conjunto de búsquedas que los contemporáneos de Mariátegui consagran, en buena parte bajo el impulso del APRA, a la realidad peruana. Baste recordar aquí los trabajos de César Ugarte sobre la economía, de Abelardo Solís sobre el problema agrario, de Castro Pozo sobre las comunidades indígenas y de Jorge Basadre sobre la historia del Perú, para no hablar de un programa del APRA, obra de Luis Heysen, titulado *El abecé de la peruanización del Perú.* De hecho, el propósito se convierte en algo verdaderamente original, y es solamente entonces que son publicados en los años 1927-1928, después de la lectura de *Risorgimento senza eroi* y de los dos volúmenes de la *Opera critica* de Gobetti, los grandes textos sobre el problema del indio y de la tierra." PARIS, R., "El marxismo de Mariátegui", en ARICÓ, J. (ED.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Pasado y Presente, 1980, p. 310.

[22] ARICÓ, J., "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en ARICÓ, J.; CORTÉS, M (ED.), *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial.* Buenos Aires: CLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo, 2018, p. 316.

[23] MARIÁTEGUI, J. C., "Lo nacional y lo exótico", en MARIÁTEGUI, J. C., *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista*, Tomo V: *Ideología y política y otros escritos*, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 336.

conquistas foráneas e integrarlas en el espacio de necesidades y elecciones que vertebran un proyecto soberano. "Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional —dirá Mariátegui—, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial"[24].

Lo mismo que fue dicho del Perú, debe ser dicho aun con más razón de América Latina. Para Mariátegui, abrazar el proyecto socialista era el único camino posible para independizar efectivamente a las naciones latinoamericanas. En el ya referido editorial de la revista *Amauta*, "Aniversario y Balance", encontramos la expresión más paradigmática del doble movimiento propuesto por Mariátegui, el que convoca al encuentro entre lo indoamericano y el socialismo y, a su vez, del socialismo con lo indoamericano, para dar lugar al *socialismo indoamericano*:

> El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica, en este orden mundial puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares[25].

Es probable que en el modo de articularse el todo con la parte y la parte con el todo se juegue el arte de la política. El pragmatismo de Mariátegui no se tradujo en una negación de lo social que diera lugar al más vulgar de los empirismos; tampoco en un rechazo de la doctrina en nombre de una pretendida liberación de las ataduras dogmáticas; antes bien, consistió en rastrear aquellos elementos que podían entrar en combinación[26] en un proyecto emancipatorio indoamericano.

4. El "abigarramiento" *avant la lettre* de Mariátegui

El capitalismo —como el *ser* en Aristóteles— se dice de muchas maneras. La amalgama surgida del encuentro entre el despliegue histórico del modo de producción capitalista y las distintas administraciones coloniales nos obliga a admitir una distinción tajante entre —por emplear los términos de Meiksins Wood[27]— el *curso natural* del desarrollo capitalista y el *proceso histórico* real. En el caso del capitalismo colonial bien podríamos pensar en una transición sin punto de llegada y, en consecuencia, de una coexistencia de elementos identificados con diversos modos de producción y regímenes civilizatorios no unificados bajo un principio vertebrador. Para comprender esta especificidad colonial no hace falta ni olvidar ni superar a Marx, sino, simplemente, volver a leerlo sin presuponer en su crítica de la economía política una orientación teleológica y unilineal.

Si recuperamos el capítulo XXV del Tomo I de *El capital*, titulado *La teoría moderna de la colonización* —aunque la nota que acompaña el título parece recortar el

---

[24] *Ib*., p. 337.

[25] MARIÁTEGUI, J. C., "Aniversario y balance", *Amauta, nº* 17, 1-3, 1928, pp. 2-3.

[26] La idea de *combinación* presente en Mariátegui la encontramos también en los esbozos de respuesta de Marx a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, tal y como hemos intentado hacer ver en otro trabajo. CARDOZO SANTIAGO, D., "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: ¿entre marxismo y populismo?", *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-1 (2020), 75-842020.

[27] MEIKSINS WOOD, E., *La prístina cultura del capitalismo. Un ensayo histórico sobre el Antiguo Régimen y el Estado moderno,* Madrid, Traficantes de sueños, 2018.

marco geográfico del análisis a las colonias británicas, especialmente a los Estados Unidos y las Antillas—, encontraremos algunas indicaciones provistas por Marx para pensar la peculiaridad de los regímenes coloniales en general, y el americano en particular[28]. El capítulo se abre con una crítica a la pretensión de la economía política de sostener "la más agradable de las confusiones entre la *propiedad privada que se funda en el trabajo personal* y la *propiedad privada capitalista* —diametralmente contrapuesta—, que se funda en el aniquilamiento de la primera [el destacado es nuestro]"[29]. A continuación, Marx ofrecía un criterio de demarcación para entender las diferencias entre los procesos económicos y sociales europeos (metropolitanos) y aquellos que atravesaban el resto de naciones (coloniales): mientras que en Europa occidental "el proceso de la acumulación originaria se ha consumado en mayor o menor medida", es decir, "el modo capitalista de producción ha sometido directamente la producción nacional en su totalidad"; en las colonias, en cambio, "el modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño, con el obstáculo del productor que, en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo, se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista"[30].

Si aceptamos la distinción marxiana, estamos obligados a admitir que la consumación de la acumulación originaria como proceso desbrozador de la maleza precapitalista constituye una de las condiciones fundantes para la posterior expansión del modo de producción capitalista. Y lo que es aún más interesante para nuestro propósito: la consolidación del modo de producción capitalista en las metrópolis no implica contradicción alguna con la continuidad de formas productivas no capitalistas en sus colonias[31]. La tendencia a la homogeneización de la estructura productiva metropolitana coexiste con la creciente heterogeneidad de modalidades extractivistas en las colonias: esta es la ley de la colonización moderna. No es aventurado afirmar que el modo de producción capitalista, en sentido estricto, fue implantado en las colonias únicamente cuando implicó un aumento sustancial del excedente expropiado a los trabajadores respecto al extraído mediante mecanismos esclavistas o "feudales". Cuando la inversión necesaria para favorecer dicha transformación fue excesiva en relación con los beneficios esperados, las relaciones "precapitalistas" no sólo se mantuvieron, sino que incluso fueron intensificadas[32].

---

[28] "Se trata aquí de verdaderas colonias, de tierras vírgenes colonizadas por inmigrantes libres. Estados Unidos sigue siendo aún, hablando en términos económicos, una colonia de Europa. Por lo demás, también pertenecen a esta categoría esas antiguas plantaciones en que la abolición de la esclavitud ha trastocado totalmente la situación". MARX, K., *El capital,* Tomo I, México, Siglo XXI, 2008-09, p. 955.

[29] *Ib*.

[30] *Ib.,* p. 956.

[31] Esta continuidad de formas productivas precapitalistas no debe ser pensada como una excepción sino como un rasgo común a las distintas empresas coloniales (hispana, portuguesa, británica, francesa, etc.). Es interesante recuperar las palabras de Guha a propósito de la continuidad de la práctica local de trabajo forzoso [*coolie utar*] durante la dominación británica: "Es una de las paradojas características del colonialismo que tales prácticas feudales, lejos de ser abolidas o al menos reducidas, fueran de hecho reforzadas bajo un gobierno que representaba la autoridad de la burguesía más avanzada del mundo. Lo que había sido una cuestión de costumbre bajo las colinas rajas adquirió una especie de dignidad estatutaria bajo el raj y fue sistematizado por su departamento forestal como una rutina administrativa. El resultado fue el de convertir la gestión del trabajo forzado en una cuestión del Orden, a medida que la gente se volvía cada vez más resuelta en su resistencia." GUHA, R., *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial.* Madrid, Traficantes de sueños, 2019, p. 53.

[32] Eric Williams ha mostrado cómo la esclavitud se presentó como una *conditio sine qua non* de la producción capitalista a gran escala, sobre todo en las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón en las colonias antillanas: "Cuando se adoptó la esclavitud, no se adoptó como una elección frente al trabajo

La admisión de la tesis que sostiene que la heterogeneidad constituyó el factor definitorio de las sociedades coloniales, permite comprender cabalmente la dificultad que atravesaron los intelectuales marxistas de los territorios coloniales para clasificar sus propias realidades; fueron aquellos que lograron escapar de la escolástica demanda de arbóreas estructuras lógicas los que más hicieron por ajustar el bagaje teórico del materialismo histórico a sus complejas realidades nacionales. Este es, sin duda, uno de los méritos más notables de Mariátegui: comprender que de nada servía constreñir la realidad diversa para que encajase en la extensión de unos conceptos prefabricados. Mariátegui supo que era inútil enfrentar al monstruo de la *empiria* con los garrotes de un raquítico esquematismo: lo *diverso* no puede ser reducido por la fuerza a unidad, sino que debe ser expuesto en su *diversidad* y reconectado con la totalidad por la vía de la analogía.

Esto es lo que hizo el Amauta cuando sostuvo que "en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes" cuya génesis se explica por las diversas etapas históricas atravesadas —y no superadas— por el Perú: "bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada"[33]. Esta "coexistencia de tres economías diferentes" constituye, a nuestro juicio, una anticipación evidente de la categoría "abigarramiento" que sería acuñada por René Zavaleta Mercado años más tarde. Creemos, incluso, que no es descabellado afirmar que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* mariateguianos constituyen un estudio del abigarramiento peruano desde una perspectiva materialista y decididamente antieconomicista[34].

La presencia simultánea de feudalidad, elementos supérstites del comunismo indígena y la incipiente penetración de la economía burguesa encontraría su traducción en una forma de dominación dirigida por unas élites superpuestas entre sí, con tendencia a enseñorear sus espacios propios y a desentenderse de la tarea de unificación nacional que hubiera correspondido —al menos en la letra— a la construcción de una república moderna. Es probable que uno de los dramas perennes de los países andinos —y no sólo desde el punto de vista económico—, tenga su origen en esta coexistencia irresuelta entre élites incapaces de irradiar su imaginario clasista al conjunto de la nación. En el Perú, la clase terrateniente no había "logrado transformarse en una burguesía capitalista,

---

libre; no hubo elección en absoluto. Las razones para adoptar la esclavitud, escribió Gibbon Wakeffield, "no provienen de circunstancias morales, sino económicas; no se relacionan con el vicio y la virtud, sino con la producción". WAKEFIELD, G., *A View of the Art of Colonization,* Londres, 1849, p. 323. Con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para cultivar materias primas como el azúcar, el tabaco y el algodón en el Nuevo Mundo, no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas para permitir una producción a gran escala. Para esto era necesaria la esclavitud y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África". WILLIAMS, E. *Capitalismo y esclavitud.* Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 32.

[33] MARIÁTEGUI, J.C., "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", o. c., p. 50.

[34] Starcenbaum ha defendido esta misma tesis en los siguientes términos: "Desde un espacio equidistante del marxismo teleológico y el nacionalismo democrático, Mariátegui desarrolla una comprensión de la nación apuntalada por la verificación de la coexistencia de diferentes regímenes productivos y la constatación del carácter inacabado de la burguesía local. Es decir, que los contornos de lo nacional están delineados por un despliegue económico y político diferenciado de la experiencia modernizadora europea. En la senda del Marx menos teleológico y anticipando las tesis del abigarramiento de las sociedades latinoamericanas, el recorrido por el proceso de evolución económica realizado por Mariátegui se corona con la advertencia de que «en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes»". STARCENBAUM, M., "Mariátegui contemporáneo", en *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad,* n. 2 (2019), p. 160.

patrona de la economía nacional", hecho que explica que la minería, el comercio y los transportes se encontraran en manos de un capital extranjero ante el cual estos terratenientes se contentaban simplemente con "servir de intermediarios"[35]. Este fenómeno anómalo, que da forma a la constelación conceptual *feudalidad-gamonalismo*, comporta no sólo una organización técnica del trabajo o una específica modalidad de expropiación del excedente —que, evidentemente, son presupuestos ineludibles—, sino que también revela un espíritu incompatible con el tipo de desarrollo moderno emparentado con aquellos elementos "progresivos" del capitalismo[36]. "Pesan sobre el propietario criollo —afirmaba Mariátegui— la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad", y añadía, no sin una dosis de sarcasmo: "los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima"[37].

A nuestro entender, no es estéril el ejercicio consistente en relacionar el enunciado precedente —"los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima"— con aquel otro que hemos citado al comienzo de nuestra exposición: "el marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades". Si observamos especularmente las dos sentencias mariateguianas podemos inferir que una de las peculiaridades que se desprenden de la realidad peruana es la falta de arraigo del capitalismo que es, en última instancia, lo que explica la endeble constitución tanto de la burguesía como de su antagonista, el proletariado. Si el marxismo debe considerar el ambiente sobre el que opera, entonces en el caso peruano debe reconocer la debilidad —cuantitativa y cualitativa— del sujeto colectivo sobre el que la teoría había depositado todas sus esperanzas emancipatorias.

5. El proletariado, el indio. El problema del sujeto revolucionario como núcleo del debate cosmopolitismo-nacionalismo

El lugar del proletariado en una realidad poscolonial como la del Perú de la primera mitad del siglo XX no es un aspecto menor del problema que nos ocupa. A nuestro entender, la tensión principal que separa a las lecturas cosmopolitas (o internacionalistas) de las nacional-populares es, precisamente, la afirmación de la centralidad del proletariado en la teoría revolucionaria de Mariátegui. En otro lugar hemos defendido la tesis de que el reconocimiento de la transicionalidad característica de la condición abigarrada que, a su vez, explica la heterogeneidad en la explotación, le permitió a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el significante "proletario"[38]. Esta necesidad explica por qué en algunas ocasiones, el término *proletario* es empleado por Mariátegui en el sentido *estricto* definido por Marx en *El Capital*, "el asalariado que produce y valoriza capital"[39] y, en otras, es empleado

[35] MARIÁTEGUI, J.C., "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", o. c., p. 52.

[36] En una nota a pie de página que acompaña estas reflexiones, Mariátegui aclaraba que "el capitalismo no es sólo una técnica; es además un espíritu. Este espíritu, que en los países anglo-sajones alcanza su plenitud, entre nosotros es exiguo, incipiente, rudimentario." MARIÁTEGUI, J.C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o. c., p. 55.

[37] *Ib.,* p. 55

[38] En otro lugar hemos analizado con mayor profundidad estos dos sentidos de "proletario" en su articulación con la emergente figura del proletariado minero en el Perú. Cf. CARDOZO SANTIAGO, D., "De la tierra a la mina. La emergencia del proletariado peruano en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en GUARDIA, S.B. (ed.), *El pensamiento de Mariátegui en La escena contemporánea siglo XXI*, 2021, pp. 397-414.

[39] MARX, K. *El capital,* o. c*.,* p. 761 (nota).

en un sentido más *amplio* que abarca todos los modos de explotación —que no se reducen a la explotación de los asalariados— a los que son sometidos los trabajadores.

Es este sentido amplio de *proletario* el que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros que "extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos"[40]. Que la consigna de la "unidad proletaria" fue entendida por Mariátegui lisa y llanamente como unidad de todos los trabajadores, sin distinciones sobre la forma específica de la explotación, se hace todavía más patente en un texto escrito el mismo año, su *Réplica a Luis Alberto Sánchez*, donde la primacía parece estar del lado de la "reivindicación del trabajo" y no del proletariado en su sentido más estricto:

> La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario; el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero, —por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir— representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad[41].

Por su parte, estos dos sentidos de "proletario" expresan la naturaleza dual que Mariátegui otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se efectuaba la explotación y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de ser dirigente de un sujeto colectivo, conformado por individuos de orígenes heterogéneos, pero capaz de ser unificados gracias a la formación de una conciencia clasista y una complementación solidaria entre las distintas luchas[42]. En este contexto, la ambigüedad del significante "proletario", no es más que la huella que denota—parafraseando al Amauta— su condición de *concepto por crear*.

Esta hipótesis hermenéutica nos habilita a retomar un aspecto de la apuesta de Martín Bergel que, deliberadamente, hemos dejado para el final de este artículo. En el epígrafe titulado "Indigenismo y realidad peruana", Bergel intentaba responder a la compleja articulación entre marxismo e indigenismo, nacionalismo y cosmopolitismo y, en última instancia, entre el proletariado y el indio:

> En ocasiones, esa anhelada conjunción de socialismo e indigenismo busca asentarse en elementos de la sociabilidad indígena que a juicio de Mariátegui provienen de estructuras

---

[40] MARIÁTEGUI, J.C., "Mensaje al Consejo Obrero", o. c., p. 35.

[41] MARIÁTEGUI, J. C. "Réplica a Luis Alberto Sánchez", *Amauta*, n.7 (1927), pp. 38-39.

[42] Unas pocas líneas después, en este mismo *Mensaje al Congreso obrero de Lima*, puede leerse lo siguiente: "Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría. [...] La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada basta el sacrificio de los hombres que la intentan." MARIÁTEGUI, J.C., "Mensaje al Consejo Obrero", o. c., p. 36.

> heredadas del llamado "comunismo incaico". Y ello asociado a la invocación, que realiza en otro artículo, de una "tesis revolucionaria de la tradición" (la posibilidad de que elementos del pasado sean selectivamente recreados por las vanguardias en sus proyectos de futuro). Pero en otros momentos, el peruano ve el despertar indígena como efecto de las incitaciones que circulan a escala mundial: "La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto Inkario, sino como la hemos aprendido de la civilización occidental". Y es que el Perú no aparece desligado, en el análisis de Mariátegui, de fenómenos transnacionales y globales[43].

En la lectura de Bergel, es esta segunda posibilidad la que acaba subsumiendo a la primera: es el socialismo —mundial y cosmopolita— el que acaba imponiendo sus objetivos y su estrategia a las reivindicaciones —locales y particulares— del indigenismo. Es evidente que la lectura efectuada por Bergel tiene suficientes elementos de apoyo y que su eficaz labor en la selección de textos abre el espacio para que su apuesta se consolide en las lecturas futuras sobre la obra del pensador peruano.

Por nuestra parte —y como ya se ha insistido en este artículo— creemos que la subsunción de un término en otro es sólo una de las vías —tal vez sea la clásica— posibles de superar una contradicción. La otra, es sostener la angustia abierta por la tensión entre los términos pretendidamente antagónicos. En este sentido, creemos que fue Zavaleta —en un texto lamentablemente muy poco conocido[44]— quien supo reconocer en la forma de habitar la contradicción entre lo universal y lo local, entre lo indígena y lo proletario, la naturaleza diferencial del pensamiento de Mariátegui, al reconocerlo como "el portador de lo universal hacia lo local, de lo local hacia lo universal, de lo proletario hacia lo indígena, de lo indígena hacia lo proletario". Es así que "el mensaje más coherente, más viviente de Mariátegui es precisamente esto. Es decir, si el proletariado no se hace local, si no se hace indio, no es eficaz y si el indio no se hace proletario, no es eficaz"[45].

Por esta razón creemos que, al intentar comprender la configuración mariateguiana de la agencia política para el caso peruano, debiéramos leer en paralelo, respetando su tensión, estos dos pasajes de *El problema de las razas en América Latina*. Leamos el primero:

> La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra. [...] Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación[46]

Y el segundo:

---

[43] BERGEL, M., "José Carlos Mariátegui: un socialismo cosmopolita", o. c., pp. 27-28.

[44] Debemos agradecer a la labor investigadora de Diego Giller la recuperación de esta transcripción de esta conferencia dictada por René Zavaleta el 5 de junio de 1980 en la mesa redonda "Mariátegui y las ciencias sociales", del Ciclo de Mesas Redondas *En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte*, organizado por la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México, DF).

[45] ZAVALETA, R., "En torno a Mariátegui. A 50 años de su muerte", o. c., p. 168.

[46] MARIÁTEGUI, J. C., "El problema de las razas en América Latina", en MARIÁTEGUI, J. C., *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista*, Tomo 5: Ideología y política y otros escritos, Caracas, El perro y la rana, 2010, p. 95.

> Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena empieza a pasarse al extremo opuesto: el que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. *No están determinadas por la raza sino por la economía y la política* [el destacado es nuestro][47].

Interpretamos los citados argumentos de Mariátegui no en el sentido de una subordinación de la lucha de clases a las demandas indigenistas, pero tampoco como la subordinación del movimiento indígena a las estrategias pergeñadas por un minoritario proletariado urbano. Consideramos, en su lugar, que lo que se pone en juego en esta tensión entre lo indígena y lo proletario es la reivindicación de la lucha política como vía para enfrentar la raíz económica del problema del indio que —recordemos— para Mariátegui es indisociable del problema de la tierra. De esta forma, Mariátegui se coloca del lado de aquellos marxistas que reivindican la especificidad de lo político y, actuando así, no sólo rechazan cualquier tentativa de disolver la política en sucedáneos culturalistas, racialistas o esencialistas, sino también la tendencia economicista que minó tan significativamente a la teoría y a la estrategia marxista a lo largo del siglo XX.

Y en esto, quizás, radique la inmarcesible actualidad del pensamiento de Mariátegui en su habilidad para sostenerse de pie, como un audaz funambulista, frente a todas las tensiones teóricas y estratégicas que atravesaron su breve pero fértil existencia. No fueron pocos los que encontraron en esta actitud signos inequívocos de un marxismo inacabado o insuficientemente consecuente —recordemos aquellas palabras de Núñez Valdivia: "Mariátegui no fue materialista dialéctico consecuente, y no puede ser calificado de marxista en la acepción política"[48]—; en otros casos, le valieron el calificativo de *populista* en su acepción peyorativa[49]. Y sin embargo, nosotros, al intentar pensar desde este siglo XXI en el que la promesa ilustrada de la paz perpetua por la vía cosmopolita parece haber quedado en olvidado borrador de un soñador de Königsberg; y sin embargo, nosotros, al recuperar la invitación de Mariátegui a emprender la *tarea americana* —aquella que, no por azar, le salió al cruce "por los caminos de Europa"— sentimos en el calor que desprende la viva llama de una forma de practicar el oficio intelectual desde esta orilla —tan remota, tan americana— de lo universal, la *anacrónica* actualidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Recibido: 4 de octubre de 2023
Aceptado: 29 de enero de 2025

[47] *Ib.,* p. 69.

[48] NÚÑEZ VALDIVIA, J., "José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico". En ARICÓ, J. (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: Pasado y Presente, 1980, p. 307.

[49] *Cf.* MIROSHEVSKI, V., "El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano". En ARICÓ, J (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: Pasado y Presente, 1980.