

EL MARXISMO MESTIZO EL MITO POLÍTICO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

por Esteban Rodríguez*

"Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos."
José Carlos Mariátegui, p. 162 PP

1. Rompecabezas para la escena contemporánea.

La obra de José Carlos Mariátegui es una obra que se fue escribiendo pacientemente, durante no muchos años, a través de una prolífica labor periodística. De hecho sus libros, que no fueron demasiados, no son sino la compilación de aquellos artículos destinados a la prensa diaria. Artículos, muchos de ellos, escritos a larga distancia, como corresponsal, durante los viajes por Europa que se vio obligado a realizar como consecuencia de un exilio forzoso que le tocaría vivir después de militar la huelga general de 1919 que terminaría con la caída del presidente de Perú, José Pardo, y de promover la reforma universitaria ese mismo año.

Los libros de Mariátegui se escribieron con muchos libros, con la lectura atenta de los libros que estaban conmoviendo a la escena contemporánea, reseñando, para revistas y periódicos, los libros que se convertirían en los textos de la época. Digiriendo libros de política o filosofía, pero también de literatura y teatro. Mariátegui era una máquina de leer y pensar en voz alta, o sea, de escribir lo que le estaba pasando con aquellas lecturas que lo iban emocionando.

Esas lecturas proponían un nuevo itinerario para el marxismo, estaban o querían enriquecer y complejizar la apuesta del socialismo. Aquellas lecturas, que serán también las experiencias sobre las que llama la atención, convirtieron a Mariátegui en un pensador heterodoxo al interior del marxismo; un marxismo que imaginaba sin dogmas, un marxismo que defendía sin necesidad de recurrir a ningún programa, a ninguna etiqueta; un marxismo que se proponía reescribir o completar teniendo en cuenta la particularidad latinoamericana, pero también teniendo presente los acontecimientos que conmovieron al mundo (sea la gran guerra, sea la revolución rusa de los bolcheviques o la reacción de los fascistas en Italia).

La teoría mariatiguiana, si se puede hablar en estos términos –nosotros creemos que sí– no es sino un rompecabezas que hay que armar con paciencia compilando notas dichas aquí y allá, reuniendo su correspondencia o sus intervenciones públicas.

En este ensayo hablaremos del problema del mito, el lugar que tiene el mito en la obra de Mariátegui, el papel que le asignó en la política. Pero para que se comprenda, permitásenos hacer un extenso rodeo que, nos parece, se justifica para entender lo que estaba en juego, la importancia que tenía este artefacto en la construcción del cambio social.

2. La cuestión nacional: Peruanizar el Perú.

La nación, es el punto de partida de Mariátegui. La pregunta por el cambio social es una pregunta que apunta al cambio nacional. El cambio social está supeditado al cambio nacional. En otras palabras: la pregunta por el socialismo es una pregunta por el Perú. Hay que "peruanizar el Perú", esa era una de sus frases favoritas pero también el nombre que escogió para uno de sus libros. Se trata de una consigna que no habría que apresurarse a entender como un salto hacia atrás (como sostenía el pasadismo o el tradicionalismo); lo que tampoco significa que se esté proponiendo dar un salto hacia adelante, que haya que huir al futuro (como auspicia el futurismo o el socialismo internacionalista tan en boga por aquellos años).

Como veremos más adelante, el significado de esta consigna supone una articulación entre duraciones contradictorias. De allí que el cambio nacional del que habla Mariátegui no tenga nada que ver con el nacionalismo militado por la derecha, por aquellos sectores de la burguesía criolla que encuentran en la "patria" la oportunidad de desplazar lo social a un segundo plano. Al contrario, para Mariátegui, la nación será la oportunidad de actualizar la cuestión social, de ponerla de una buena vez sobre el tapete.

Pero, ¿por qué la pregunta por el socialismo es una pregunta por el Perú? Y la respuesta no se hace esperar: Porque Perú depende de los países capitalistas centrales, porque la economía del Perú está atada a la economía de los países imperialistas. Es decir, para comprender lo que significa el Perú para el socialismo, hay que comprender la trama económica del Perú. Dice Mariátegui: "*No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico.*" (p. 83 PP)

Como se puede ver, para Mariátegui, la cuestión nacional no es una cuestión moral, sino una cuestión económica. Producir el cambio nacional es producir un cambio económico. El nombre de ese cambio es la "liberación nacional".

Comprender la realidad peruana significa operar sobre la realidad profunda, buscar intervenir más allá de la superficie de las cosas, actuar sobre el entramado económico, es decir, sobre la estructura colonial, la dependencia económica del Perú:

"La economía del Perú es una economía colonial. Sus movimientos, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. La agricultura peruana obtiene, por eso, créditos y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. Las finanzas extranjeras se interesan un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. (...) Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad, sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero." (p. 130 PP)

Comprender la estructura económica del Perú, advertir su ordenación colonial, es tener en cuenta el carácter local, las circunstancias históricas particulares con las que tiene que medirse el socialismo peruano: una economía financiada en función de las necesidades de la economía capitalista extranjera que importa mate-

ria prima (importaciones visibles) y remesas (importaciones invisibles) y exportan sus manufacturas.

De allí que para Mariátegui, la cuestión nacional, no sea una cuestión menor, que aporta pintoresquismo a la lucha de clases, que vuelve excéntricos a sus actores. La cuestión nacional es el nudo mismo de la lucha de clases, su originalidad, al menos en esta etapa o en esas circunstancias. ¿Por qué? Por dos cosas. Primero, porque la cuestión nacional remite a las tareas pendientes que tienen que ver con la sobrevivencia del feudalismo, y segundo porque actualiza repertorios que anticipaban las tareas que se impone el socialismo hoy día: el comunismo o la apropiación colectiva de la naturaleza.

Como en un juego de espejos las preguntas nos llevan a otras preguntas. Si la pregunta por el socialismo es la pregunta por el Perú será porque ésta es una pregunta que remite a la pregunta por la tierra y ésta otra, a su vez, apunta al indio. En definitiva, la pregunta por el socialismo en Perú no puede responderse más allá del indio, no puede prescindir del campesinado de raíz incaica. Pero vayamos por parte.

3. El problema del indio: la cuestión agraria.

Para Mariátegui, el indio, la pregunta por el indio, no es tampoco una cuestión moral, una pregunta que se resuelva apelando a la educación, sino que constituye otra pregunta que recalca en las relaciones de producción, en la manera en que los hombres se apropian de la naturaleza, o sea, es una pregunta por la tierra. El indio no es una raza inferior (analfabeta, bárbara o incivilizada), sino un pueblo explotado que ha sido despojado de la tierra y, en cierta medida, de las costumbres que se modelaron alrededor de la tierra. Y decimos en "cierta medida" porque como enseguida se verá, muchas de las formas de vida que componen sus costumbres subsisten en la vida cotidiana resguardada en los pequeños grupos.

Si no se trata de un problema moral, la solución no hay que buscarla en una receta humanitaria; "*no puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico*" (p. 45 PP), no hay que buscarla en fórmulas abstractas, compasivas y piadosas. La solución es social, y serán los mismos indígenas los que deban ocuparse de responder semejante cuestión. En otras palabras: el protagonismo de la acción colectiva en Perú hay que buscarlo al interior del movimiento indígena que es un movimiento campesino.

Plantear el socialismo haciendo hincapié en la cuestión agraria, significa volver sobre el feudalismo que, en el Perú, significan otras tres cosas: Latifundio (en las relaciones económicas), gamonalismo (en las relaciones políticas) y servidumbre (en las relaciones sociales).

La colonia trajo el feudalismo y con ello se desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica, destruyendo muchas de sus instituciones. En su lugar, el colonialismo implantó un régimen de despoblación a través del esclavizamiento y la persecución. La *mita*, que era la forma particular que asumía la

* Abogado y Magister en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Autor de *Estética cruda* (2003); *La invariante de la época* (2001); *Contra la prensa* (2001); *Justicia mediática. Las formas del espectáculo* (2000) y *Grado cero: la cultura rock: entre el espectáculo y la rebeldía* (en prensa). Coautor de *La radicalidad de las formas jurídicas* (2002); *La criminalización de la protesta social* (2003), *Pensar a Cooke* (2005) y *Reflexiones sobre poder popular* (2007). Docente de la UNLP (Universidad Nacional de La Plata) y la UNQ (Universidad Nacional de Quilmes). Miembro del colectivo cultural La grieta y editor de la revista *la grieta*. Miembro del Colectivo de Investigación y Acción jurídica (CIAJ), organismo de derechos humanos de la ciudad de La Plata.

esclavitud en el Perú colonial, fue la institución a través de la cual se organizó la explotación de las minas. Con la mita el indio fue arrancado de su suelo y de sus costumbres o, al menos eso fue lo que se intentó una y otra vez. Porque, como dice Mariátegui, "la comunidad sobrevivirá, pero dentro de un régimen de servidumbre." (p. 61 SE) Al interior del núcleo familiar, bajo el ropaje de instituciones primarias, tal vez como estrategias de sobrevivencia, continuaron subsistentes sus principales factores constitutivos, se preservaron las instituciones comunitarias como el *ayllu*, conservando incluso su carácter idiosincrásico.

Incluso la independencia del Perú respecto de la Colonia, la revolución política, dejará indemnes las relaciones feudales. En nombre de postulados liberales se volvía a atacar a la "comunidad". Si bien se abolía formalmente la mita, al dejar intacto el poder de los terratenientes y la fuerza de la propiedad feudal, se perpetuaban las desigualdades sociales. Con todo, la república, lejos de acabar con el latifundio, lo consolidó, le dio nuevos sustentos formales a través de la sanción del código civil, una legislación que, cuando individualizaba la propiedad privada, cuando impedía la tenencia colectiva de la tierra, estaba perpetuando en el tiempo los términos de las relaciones de producción de la época feudal. En efecto, la solución liberal (fraccionar la tierra para crear propiedad privada) al no tener en cuenta la particularidad de los pueblos originarios ("el comunismo incaico") y sus condiciones, estaba impidiendo la apropiación colectiva de la tierra, es decir, estaba garantizando la pauperización de estos campesinos ya de por sí empobrecidos por el régimen colonial, y, por añadidura estaba garantizando también la venta de la tierra a los patrones con quienes seguirían manteniendo relaciones clientelares.

Para decirlo con las palabras de Mariátegui:

"El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo solo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la comunidad. En un pueblo de tradición comunista, disolver la comunidad no servía a crear la pequeña propiedad. (...) Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela." (p. 70 SE)

De ahí en más, el latifundio "evolucionará" en dos direcciones opuestas. En la costa, hacia la industrialización del campo; y en la sierra, oponiéndose a la economía capitalista. Sin embargo, en cualquiera de las dos circunstancias, la *servidumbre*, ahora bajo nuevos ropajes, seguía siendo el dato central para organizar las relaciones de producción: En la costa a través del *yaconazgo* (donde los frutos de la tierra se dividían en partes iguales, en el mejor de los casos, entre propietarios y campesinos) y, en la sierra, a través del *enganche* (donde se privaba directamente al campesino del derecho de disponer de su persona y su trabajo hasta tanto no satisfaga las obligaciones contraídas con el patrón-propietario).

Pero si se explora "la realidad profunda del Perú", sobre todo la sierra, se descubre enseguida instituciones supérstitas de un orden que se considera superado con la independencia. Por eso, dice Mariátegui, en el Perú, el Estado controla una parte de la población. "Sobre la población indígena su autoridad pasa por intermedio y el arbitrio del gamonalismo." (p. 124 PP)

En definitiva, lo que está señalando Mariátegui cuando insiste que hay que peruanizar el Perú, cuando señala que el marxismo no puede perder de vista las particulares circunstancias de explotación, que tiene que hacerse cargo de la cuestión agraria, lo que está diciendo es que el protagonista de la acción colectiva, el sujeto revolucionario, hay que buscarlo al interior del campesinado, entre las experiencias indígenas, que es por otro lado, el lugar donde gravita todavía, a pesar de todo (del feudalismo local y el capitalismo extranjero) el futuro buscado por los socialistas: el comunismo.

4. El mito: polarizar (la sociedad) y juntar (al campesinado)

Ahora bien, si la respuesta a semejantes interrogantes hay que buscarlo en el indio, si el motor de la lucha de clases en Perú involucra al campesinado indígena, la pregunta que se impone ahora será ¿cómo polarizar la sociedad, cómo transformar las desigualdades en una lucha, cómo politizar al campesinado, cómo transformar la clasificación en acción, cómo pasar de las clases teóricas (las clases en el papel) a las clases reales (al papel de las clases)? La pregunta es central porque una de las características también del campesinado peruano es su dispersión, no tiene espacios de encuentros o estos se fueron desandando a través del gamonalismo y el latifundio. Para decirlo con las palabras del manifiesto de *Amauta*, publicado en septiembre del 1926: ¿Cómo producir y precipitar los fenómenos de la polarización (lucha) y la concentración (identificación)? (p. 238 IP)

La respuesta a estas otras preguntas hay que buscarlas en el mito. El mito será aquello que parte la sociedad en dos y religa a las masas al mismo tiempo. El mito será la oportunidad de juntar al campesinado-indígena tomando como punto de partida sus propias trayectorias, es decir, haciendo hincapié en el comunismo arcaico, en sus propias costumbres en común. Juntando y emocionando desde el reconocimiento en sus prácticas (ritos asociativos), en la identificación con sus propios repertorios previos y luego articulándolas con el marxismo práctico.

Indigenismo y socialismo, nacionalismo e internacionalismo, no son términos separados y separables, experiencias contradictorias, sino prácticas susceptibles de ser articuladas, que hay que aprender a mezclar también, a sintetizar. Como dice Mariátegui, Perú exige "un gran trabajo de síntesis" (p. 33 PP) "Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria." (p. 38 PP)

Y el mito, la experiencia mítica, crea las condiciones subjetivas o anímicas para realizar semejante empresa. En eso consiste la originalidad de Perú, el desafío con el que se midió Mariátegui, su apuesta política y moral.

Pero para comprender el papel que desempeñó el mito en la lucha de clases, en la transfiguración del conflicto, no se puede perder de vista la importancia que tuvo la obra de Georges Sorel en general en la formación de Mariátegui. Y en segundo lugar, no hay que dejar de tener en cuenta el papel que jugó la Gran Guerra, consecuencias que Mariátegui pudo corroborar en carne propia en su larga estancia por Europa. Veamos por separado cada una de estos factores que jugaron en Mariátegui, para luego después detenernos a revisar las dos funciones que le caben al mito según Mariátegui: El mito como articulador y movilizador del indio en la lucha por la liberación nacional y la lucha por la tierra; y el mito como articulador de duraciones contradictorias, la síntesis tensa entre los

elementos arcaicos o locales (el comunismo incaico) y los elementos modernos o internacionales (el comunismo marxista).

5. La influencia de Sorel, otro maldito del marxismo.

Permitásenos citar extensamente las páginas donde Mariátegui reconoce los aportes de Sorel al marxismo, en una época en donde citar a Sorel, era sospechoso, toda vez que aparecía en boca de los fascistas en Italia; y además porque Sorel se propuso reescribir el marxismo sino desde la derecha, por lo menos desde tradiciones ajenas al materialismo dialéctico. Vaya por caso el cristianismo tan citado por Sorel en "La ruina del mundo antiguo", o el vitalismo de Bergson, o el pragmatismo de Williams James, el asociacionismo de Durkheim, el relativismo de Nietzsche, el papel que desempeñan las imágenes de Le Bon, el papel que tienen las fuerzas morales de Renan o la centralidad de la historia de Vico. Vayamos a las páginas de "Defensa del marxismo":

"La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los dos primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista, la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. La reivindicación del sindicato, como factor primordial de una conciencia genuinamente socialista y como institución característica de un nuevo orden económico y político señala el renacimiento de la idea clasista sojuzgada por las ilusiones democráticas del período de apogeo del sufragio universal, en el que retumbó magnífica la elocuencia de Jaurés. Sorel estableció el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo socialdemocrático cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria post-bélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que empujaban las masas. La ¡Reflexiones sobre la violencia! parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini." (p. 16/7 DM)

Mariátegui vuelve sobre Sorel porque entiende la promesa que encierra el mito para el marxismo, porque comprende el papel que puede jugar en el desarrollo de la acción colectiva, más aún en una sociedad como Perú, donde los campesinos se encuentran dispersos.

Recordemos que para Sorel, el mito son imágenes fuerzas que evocan los sentimientos. El mito es como un imán, una energía que, cuando magnetiza, atrae las partículas. Tres son las características que definen al mito para Sorel. La primera de ellas es la *religión*. El mito religa, identifica, crea lazos sociales, junta lo que está separado. La segunda función es *polarización* social, es decir, separa aquello que se presenta como idéntico. Y la tercera función es la *movilización*, es decir, aquello que se identificó, separadamente del otro, se dirigirá contra este. Al mismo tiempo, el mito político, en tanto duración, es aquello que se opone a la historia. El mito, decía Sorel, nos saca de la historia pero, antes que para mantenernos fuera de ella (como el fetiche o el tiempo fetichizado) para volver a ingresar a ella con otro ímpetu. El mito corta el tiempo en dos, para henchirnos de pasión.

Cuando Sorel estaba pensando en un mito político para el marxismo tenía en mente la experiencia de la huelga general. La huelga es la mejor pedagogía para el marxismo. La huelga general junta a los trabajadores, los inspira, los entusiasma, los funde en la lucha. Pero al mismo tiempo, la huelga general parte a la sociedad en dos. A través de la huelga el proletariado puede advertir quiénes quedan de un lado y quienes del otro. Con la huelga, el trabajador puede darse cuenta de que no está sólo y también de que no todos ocupan el mismo lugar en la sociedad. Pero al mismo tiempo, la huelga es aquello que corta la historia en dos. Hay una etapa que quedó atrás y otra que se inaugura con la intervención directa. Por eso la huelga era la salida catastrófica al desarrollo ordenado del progreso.

En definitiva, para Sorel, toda toma de consciencia está supeditada a una toma de cuerpo. El pasaje del conflicto a la lucha, de la clasificación a la acción colectiva no es un pasaje espontáneo, pero tampoco algo que se explica en los aportes que desde el exterior realiza la vanguardia iluminada. El pasaje no se explica en la organización por parte de los intelectuales, sino en la propia dinámica que se inaugura con la lucha por parte de los mismos trabajadores. El pasaje no es racional sino violento, es decir, apasionado, mítico. El mito crea las condiciones subjetivas para dar ese salto que inspire y sostenga la lucha de los hacedores en el tiempo.

Pero hay algo más, porque además de volver sobre el mito de Sorel, Mariátegui se hará cargo del mismo antiintelectualismo que impregnó la obra de Sorel y que tantos enemigos (intelectuales, claro) le costó.

Al igual que en Sorel, también en Mariátegui advertimos la misma desconfianza por las posturas “intelectualosas”, aquellas que entienden que el socialismo es algo que se aprende leyendo *El Capital*. De alguna manera, Mariátegui, comparte las sospechas de Sorel, Gramsci o Max Weber, acerca de los riesgos que corre el socialismo cuando se profesionaliza la política. El desencantamiento no es un fenómeno exclusivo de la burguesía. En ese sentido, volver sobre el mito supone ponerse más allá del socialismo parlachín, que continúa encerrado y aislado en discusiones bizantinas. Mariátegui se da cuenta que la praxis política requiere de la instrumentación de nuevos recursos, de otros “horizontes artificiales”, como le gustaba decir también a Gramsci.

Pero que conste que el antiintelectualismo del que estamos hablando, no supone la romantización de las masas populares. Significa, por el contrario, tener muy presente la subjetividad particular de una sociedad masiva. Dice Mariátegui: “...el vulgo no utiliza tanto”, y agrega enseguida:

“El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción.” (p. 26 AM)

De allí que la lucha de clases

“...debe ser buscada, no en grandilocuentes discursos, ni en especulaciones filosóficas (...) sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de lucha anticapitalista.” (p. 49 DM) “Una moral de productores, como la concibe Sorel (...) no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada.” (p. 51 DM)

6. El mundo se calienta.

Como dijimos recién, será Mariátegui al que le toca incursionar por el pensamiento mítico en Latinoamérica desde una perspectiva marxista. Su viaje a Italia lo había familiarizado con las lecturas sorelianas, pero también lo habían acercado a la experiencia fascista. Entiéndase: lo había puesto atento al uso político que reparó el fascismo para el mito; había comprendido la promesa del mito en la experiencia fascista, que es una cosa muy distinta que estar de acuerdo con el fascismo.¹

En 1925 Mariátegui va a escribir una serie de ensayos muy polémicos, el primero que se llama “*Dos concepciones de la vida*” y el otro “*El hombre y el mito*”, que luego serán reunidos en el libro “*El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*.” Allí será donde mejor plantea esta problemática.

El punto de partida de Mariátegui es la conclusión a la que había arribado Max Weber en “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”: el desencantamiento del mundo. El mundo se ha desencantado y nos encontramos metidos en una jaula de hierro. Afirmación que corroboraba a su manera en los dichos que alguna vez Nietzsche esgrimió acerca del nihilismo social y que, a su modo, podemos agregar nosotros, prefiguraban también la escritura de Kafka cuando planteaba la burocratización de la vida. Como se prefiera, se estaba hablando de la racionalización de la vida. El mundo se ha enfriado o, como dijo Ortega y Gasset, hay un alma desencantada, y “*el alma desencantada es el alma de la decadente civilización burguesa*”; y que conste que Spengler no había escrito todavía “*La decadencia de Occidente*.”

Tengamos en cuenta que las circunstancias en las que se encuentra Mariátegui no son las mismas que le tocaron a Sorel. En el medio estaba la Gran guerra, y la misma había allanado las discusiones. La guerra había, de una buena vez por todas, estallado los ideales progresistas. El cientificismo, que había permeado al liberalismo pero también al marxismo, quedaba sin sustento. Eso por un lado, porque por el otro, la guerra resucitaba nuevas sensibilidades, venía a recordarnos que el hombre es, antes que nada, un “*animal metafísico*.” El hombre es un creyente, no le bastan los raciocinios, y por eso siempre termina reclamando mitos. Antes de ser inteligentes, los hombres son animales sensibles, crédulos; de allí que toda toma de conciencia –que Mariátegui no descarta– necesita previamente una toma de cuerpo. Para decirlo con las palabras de Mariátegui:

“No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana. (...) Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.” (p. 24 AM)

Quiere decir que al mismo tiempo que la guerra ha experimentado los extremos del progreso (ha llevado al límite las posibilidades del progreso), ha puesto nuevamente sobre el tapete las posibilidades del mito. La guerra reanimó el pensamiento mítico. En la guerra se ha encontrado la pieza de toque para re-encantar el mundo, para recalentar la vida:

“[Europa] se cargó demasiado de electricidad, los nervios de la generación sensual, elegante e hiperestésica, sufrieron un raro malestar y una extraña nostalgia. Un poco aburridos se estremecieron con una apatencia morbosa, con un deseo enfermizo. Reclamaron, casi con ansiedad, casi con impaciencia, la guerra. La guerra no aparecía como un cataclismo, sino más bien como un deporte, como un alcaide o como un espectáculo. ¡Oh!, la guerra. (...) Pero la guerra no correspondió a esta previsión frívola y estúpida. La guerra no quiso ser tan mediocre. París sintió, en sus entrañas, la garra del drama bélico. Europa, conflagrada, lacerada, mudo de mentalidad y de psicología.” (p. 19 AM)

Pero quedémonos con estas últimas palabras: “*mudo de mentalidad*” dice Mariátegui. En efecto, la guerra había modificado los cuerpos. ¿Otra transmutación de las almas? Seguramente. La guerra resucitaba el culto a la violencia y con ello los cuerpos comenzaban a reconciliarse con otros sentidos:

“Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingue, renacieron tempestuosas y prepotentes.” “La guerra probó una vez más, fehaciente y trágica el valor del mito. Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario.” (p. 20 AM)

La guerra modeló una nueva sensibilidad, parió al nuevo hombre. De allí que Luis Bello proponga, acertadamente según Mariátegui, corregir a Descartes. Aquella fórmula racionalista, tan pesada incluso para el marxismo, “*pienso, luego existo*”, en este resurgir mítico, en esta época de humores quijotescos y espíritus revolucionarios, debería redefinirse en términos bélicos. La tragedia debería inscribirse como eje de la existencia. Y arriesgar, provocativamente, otro axioma para reemplazar al anterior: “*Combato luego soy*” (p. 22 AM). Con la guerra, la vida más que pensamiento quiere ser acción, lucha. Su sentido está en el conflicto vivo:

“El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán quién sabe hasta cuando, los tiempos de la dulzura. La dulce vida prebélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de un fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente.” (p. 22 AM)

El riesgo ha marcado los cuerpos y ya no somos los mismos de antes, es lo que parece decirnos Mariátegui.

¹ Para una crítica del fascismo en Mariátegui se pueden consultar su correspondencia (“*Cartas desde Italia*”) y el primer capítulo de “*La escena contemporánea*”: “*La biología del fascismo*”.

tegui. Marcó los cuerpos hasta reinventarlos con otra sensibilidad y, por añadidura, con otra moralidad. Si la voluntad de poderío definía la condición del ser para Nietzsche, la voluntad de crear, define a los superhombres colectivos en la postguerra. Hay un hombre que está naciendo y en su alma matinal habrá que averiguar la promesa del socialismo. El mito aportará los nuevos insumos para la revolución social.

Para Mariátegui, tanto los bolcheviques haciendo la revolución, como los fascistas haciendo la reacción, cada uno por su lado, persiguiendo diferentes objetivos, supieron entender aquella sensibilidad que se había gestado.

Y Mariátegui lo dice poniendo el ejemplo más difícil de digerir, pero como es el que le tocó seguir de cerca, lo quiere compartir con todos, por más que sea políticamente incorrecto, dice:

“El fascismo no concibe a la contra-revolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica.” (p. 21 AM)

Para Mariátegui no se puede allanar tan fácilmente la experiencia fascista circunscribiéndola al devenir criminal. Lo que no significue que no haya utilizado la represión para hacerse del Estado. Sino porque el fascismo no fue solamente eso: una forma de gestionar la política a través del crimen organizado. La criminalización no puede explicar, por ejemplo, la movilización del pueblo en torno a Duche y la nación. Puede que se trate de la violencia, pero la violencia no cabe exclusivamente en una crónica policial. Lo que tampoco significa que esté de acuerdo con el fascismo. Se trata por el contrario, de estar atento, como en su momento lo estuvieron Gramsci o Arlt, a los aportes para la política que supone su experiencia. En vez de indignarse, taparse los ojos y comenzar a repetir frases huecas, como hace a menudo hace la izquierda tradicional, en vez de cerrarse y limitarse a recordarnos su prontuario, Mariátegui apunta al nudo mismo y se pregunta cómo el fascismo pudo constituirse como fascismo. Es decir, ¿qué es lo que hizo del fascismo un movimiento que arrastró a las multitudes tras de sí?

Una vez más la respuesta a esta pregunta, como se viene diciendo, hay que buscarla en el mito político. Las sospechas de Mariátegui pueden ser odiosas pero en ningún momento resultan ingenuas.²

2 Incluso se puede decir que el fascismo surge de la fusión de dos temporalidades diferentes, que en determinado momento empalman para descolocar la escena contemporánea. Dos épocas se articulan en la experiencia fascista: Por un lado, lo viejo, el legado de Roma, que supone a su vez la confluencia de otros dos elementos. Uno, la *fascis*, es decir, el hacha rodeada de un haz de varas que simboliza la fuerza romana, la autoridad; y, dos, la *fascio*: el grupo o banda. Así, de una lado, estará la fuerza del grupo sostenida por el jefe. Y lo nuevo: me refiero a la fascinación tecnológica; el movimiento moldeando las sensibilidades políticas. El propio futurismo, que también saludará a Mussolini, dará cuenta de esta expresión estética de la dinámica. Por eso digo que el propio fascismo supone en su formación la potencia del mito. En la medida que articula duraciones diversas: Lo nuevo y lo viejo entrelazados en la violencia. La violencia es la manifestación de aquel cruce, la forma que asume el montaje de duraciones intempestivas. A Mariátegui incluso, no se le escapa que Mussolini fue quien revisó personalmente la traducción italiana del libro de Sorel en 1919, de allí que Sorel se haya vuelto una moneda corriente al interior de los cuadros del fascismo, y de allí también que el propio Mussolini se lo pase citando en sus escritos o en sus discursos, como aquel que pronunció en Nápoles en 1922: “Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un aguijón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro tiempo es la Nación, nuestro mito es la grandeza de la Nación!”

7. Los creyentes, las pasiones y la religión: la fantasmía socialista.

El mito para Mariátegui funciona como una transfusión de voluntad a la política. Es cierto que los hombres hacen la historia a partir de las circunstancias que les toca, como decía Marx en “El 18 Brumario”, pero la “*hacen –agrega Mariátegui– poseídos e iluminados por una esencia superior, por una esperanza super-humana, por un mito.*” (p. 24 AM) La historia no tiene que representar ningún obstáculo para la iniciativa política, al contrario: Si las condiciones objetivas no están dadas hay que recurrir a los mitos como insumo moral para producir aquella lucha.

El pasaje del conflicto a la lucha o del conflicto muerto al conflicto vivo, no es un pasaje conciente sino apasionado. Repitémoslo una vez más: La toma de conciencia está precedida por una toma de cuerpo.

Dijimos arriba que el indio es el protagonista de la lucha de clases en el Perú, toda vez que el problema sigue siendo la tierra. Pero el tema es que el indio es una masa inorgánica, compone otra “masa informe, difusa y errante”. El problema es que el campesinado está serIALIZED, y ya se sabe, cuando el pueblo está disperso, cunde un sentimiento de “abatimiento y desencanto.” (p. 164 PP)

De allí que la pregunta que acosaba a Mariátegui era, ¿cómo juntar al indio y cómo movilizarlo? La respuesta a estas preguntas hay que buscarla en las propiedades del mito político. El mito es religión. El mito encuentra, reúne, crea lazos, identifica. El mito es la levadura del pueblo. Unidos por un fuerte impulso que los interpela, los campesinos tienden a asociarse. Semejante al sol inca, el mito calienta los cuerpos cuando los emociona, es una poderosa fuerza religiosa.

El mito, entonces, explica (y permite) el paso de la espontaneidad a la organización de la masa campesina desperdigada o para ser más específico, como escribe María Pía López: “*De lo disperso y parecido pero inarticulado a lo organizado en una identidad común. De la clase en sí a la clase para sí; y de la multitud casual a la que está unificada en torno a un ideal, a un mito, a un acervo de creencias. Mariátegui supo dar cuenta, en su obra juvenil, de esta doble existencia de las multitudes, y así como se incomodaba frente a las masas urbanas, atropelladas, torpes, invasivas; se conmovía frente a los despliegues de la multitud organizada en procesión, unida religiosamente. Religión, re-ligar. Unir. Juntar lo disperso. Para él, como para Gramsci, el marxismo debería ser la religión del siglo veinte. La llamaron mito. (...) Esta peculiar imaginación no se contradice con la razón en el sentido clásico. Más bien, la auxilia, es el instrumento que permite soldar los entusiasmos y las voluntades allí donde la conciencia no ha hecho su camino decisivo.*”³

El mito sería, en última instancia, la forma que asume la religión en el socialismo. Al menos en Mariátegui, como nos vuelve a decir Pía, “*no hay posibilidad de pensar la política fuera de la religión. Es decir, el comportamiento político es un comportamiento religioso. Mucho más cuando el comportamiento político quiere ser revolucionario. No hay posibilidad de pensar que alguien va a perder su vida, que alguien va a dar su vida, si no es por fuertes creencias. En este sentido, dice, se equivocan todos aquellos que creen que la religión es el opio de los pueblos. Puede ser eso, pero también la religión en tanto mito, en tanto fe, en tanto creencia es lo principal incluso para la acción; sin eso no hay política.*”⁴

Y por si quedara alguna duda de la tesis que estamos

3 Benito Mussolini, *El espíritu de la revolución fascista*, Informes, Mar del Plata, 1973; op. cit. pag. 21/2.

4 María Pía López, “Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política”, *Revista La Escena Contemporánea* N°3, Bs. As., Oct. 1999; op. cit. pag. 53.

sosteniendo, citemos una vez más las palabras del propio Mariátegui:

“La política, para los que la sentimos elevada a la categoría de religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia.” (p. 20 AM)

La frase es chocante y por momentos parece zafarse del marxismo de la época. Al menos del marxismo sostenido por quienes la única manera de estar en la historia es estudiando a cada rato el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad a fin de determinar si están dadas las condiciones que habiliten su intervención. Y lo decimos haciéndonos cargo de su acepción cristiana también. Porque el cristianismo como religión, antes que un libro fue una experiencia concreta que identificaba lo que enlazaba. Pensemos nomás en la misa que se celebra todos los domingos en la iglesia del barrio. La misa es el espacio de encuentro del prójimo donde la comunidad comparte el cuerpo de Cristo, canta, celebra y sella la comunión dándose la mano o un beso con el que tiene a su lado. El otro es el prójimo, es decir, el próximo que, a pesar de que vive a diez kilómetros de su casa y lo ve una o dos veces al año, en cada fiesta religiosa, es pensado en relación de cercanía; el otro no es un extraño, el otro es un idéntico, un semejante, un compañero.

Ahora bien, “*¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?*” (p. 24 AM) El mito es una práctica concreta que hay que encontrarla y producirla al interior de la vida cotidiana donde gravitan todavía las costumbres en común sobre las que deberá recalarse si lo que se quiere es ganarse el reconocimiento y la identificación del campesinado. Es allí, en las experiencias que se tramam sobre la superficie cotidiana de las cosas, donde debemos rastrear las formas míticas:

“Buscad a nuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando lo habéis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre.” (p. 25 AE)

El mito parirá una nueva potencialidad política. El mito desbordará el encauce democrático que se dispone para conjurar a las multitudes. El mito será la coartada perfecta para sortear el conjuro que se tiene sobre las multitudes en general.

Se entiende, entonces, cuando decíamos que no se trata de salir a buscar el mejor mito cual palabra clave que capture la atención de las multitudes. No se trata digo, de organizar un concurso sobre consignas o imágenes efectivas para ser luego propagandizadas por la prensa del partido. Mariátegui esta pensando en otra cosa, que está muy lejos de los despachos de las consultoras que asedian hoy día a la política de cartelera. Lo que Mariátegui está queriendo decir cuando señala que no se puede inventar el mito desde la nada es que no se puede hacer política sin emoción, sin motivaciones morales arraigadas, que contengan de alguna manera la acción que está queriendo forjar. Y estas motivaciones hay que cultivarlas en el marco de las experiencias concretas que se desarrollan y vienen desarrollándose desde hacia bastante tiempo. No se empieza de cero, la política no está en el grado cero de la historia. La política debe recalcar en el imaginario supérstite de las experiencias indígenas. El mito no es la ocurrencia oportuna del dirigente avisado. Es allí, al interior de los rituales de la vida cotidiana, antes que en los gabinetes intelectuales, donde se irá produciendo paciente-

mente, la emoción que alguna vez, de continuar desarrollándola, se transformará, casi sin querer-queriendo en el mito político de la época.

“Los profesionales de la inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerge de la gran gesta multitudinaria.” (p. 29 AM)

8. Cóctel sanguíneo: el mestizaje tenso.

Hasta aquí el mito como articulador del indio, pero el mito también será postulado por Mariátegui como un articulador de duraciones contradictorias. La revolución social impulsada a través del mito político funciona como una síntesis tensa entre temporalidades diferentes, como un diálogo entre el pasado y el futuro, es decir, entre el carácter nacional y la apuesta internacional; entre el indigenismo y el socialismo.

En otro ensayo ya citado, que tiene como título “Siete ensayos sobre la realidad peruana” el libro se abre con estas palabras de Nietzsche, cita Mariátegui: “Meto toda mi sangre en mis venas”; para luego terminar afirmando: “Mis juicios se nutren de mis sentimientos.” En efecto, dos temporalidades se enhebran en la escritura de Mariátegui, para concurrir a la creación del socialismo peruano, para forjar el Perú integral.

El internacionalismo es la nota que le imprime el capitalismo a Perú, pero también la tendencia sugerida por el socialismo en la lucha continuada por cada una de los sectores subalternos de acuerdo a las características nacionales con los que tiene que medirse esa lucha.

Dos épocas: lo arcaico, es decir, el indio, la sangre, el cuerpo. Y lo moderno: el socialismo, las ideas, las razones. De un lado el indigenismo que expresa el drama nacional, es decir la cuestión agraria; pero por el otro el socialismo, que expresa la promesa política. Latinoamérica y Europa. Ni una cosa ni la otra, las dos. El mito junta el pasado con el futuro.

El nombre de ese intercambio tenso, entre los sentimientos y los juicios, entre las pasiones y las estrategias, es lo que conocemos con el nombre de mestizaje. Dice Mariátegui:

“El mestizaje no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio, ambas se esterilizan y contrastan.” (p. 313 SE)

Dijimos recién que el producto de esa articulación es el mestizaje. Pero el mestizo no es un híbrido donde las distintas piezas que se ensamblan recuperan su armonía previa. No hay consenso, como suponía Vasconcelos en “La Raza Cósmica”. La tensión que les encontró se mantiene a flor de piel cuando articula sus duraciones contradictorias. El mestizo nos habla de un conflicto latente, del verdadero conflicto, su íntimo drama.

El resultado de aquella combinación será la revolución social-nacional. La revolución social-nacional es una fuerza religiosa, mítica, que calienta los cuerpos, que reencanta la vida política.

Ahora bien la cultura del mestizaje se opone al pasadismo pero también al futurismo. Por un lado, hay que mirar hacia el pasado, pero no para conservarlo. El indigenismo sin los aportes del socialismo nos aísla:

“El pasado (...) dispersa, aísla, separa, diferencia demasiado los elementos de la na-

cionalidad, tan mal combinados todavía. El pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad.” (p. 34 PP)

Cuando Mariátegui propone peruanizar al Perú, no está diciendo que haya que clausurar el mundo para Perú, sino, paradójicamente, tenerlo en cuenta para poder incluir al indio. Si la tendencia en el mundo es el socialismo (internacionalismo) y el socialismo es la posibilidad de hacer presente la cuestión indígena, privarse del socialismo será negarle otra vez al indio su actualidad social. Por eso agrega: “...el internacionalismo, siente, mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano.” (p. 73 PP)

Con todo, la pregunta por el futuro es una pregunta que se responde mirando hacia el pasado. O al revés, la pregunta por el pasado, por el indio, sólo se puede resolver, dando un salto hacia delante. Hay que articular las duraciones contradictorias. Hay que volver al pasado a través del porvenir, para evitar el pasadismo o el tradicionalismo.

De hecho Mariátegui señala que no hay que confundir la tradición con el tradicionalismo:

“Porque la tradición es, contra los que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que niegan para renovarla y enriquecerla. Las matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre.” (p. 161 PP) *“El tradicionalismo –no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservadurismo– es el mayor enemigo de la tradición.”* (p. 163 PP)

La tradición de los tradicionalistas se reduce a una fórmula hermética, a una esencia que será custodiada por un sector privilegiado de la sociedad criolla. La tradición de los internacionalistas, es heterogénea y contradictoria en sus componentes, la pueden aprehender en su diversidad social y cultural. Reducirla a un concepto único (un supuesto carácter esencial) significa renunciar a sus diversas cristalizaciones.

El tradicionalismo mutila y fracciona la tradición en el Perú al acotar Perú a la población criolla y su descendencia privilegiada. Por el contrario, vista la tradición desde el socialismo, Perú se vuelve integral, con todas sus contradicciones. Por eso dice Mariátegui: “El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios” (p. 1168 PP), es decir, por los internacionalistas.

Sin embargo, la heterodoxia de la tradición puede ser sintetizada por el socialismo, pero el socialismo no tiene necesidad de escapar hacia adelante. Hay que pensar el socialismo más acá del futurismo tan en boga por esos días, en la Europa que visitó Mariátegui. Cuando el futuro se desentiende del pasado, cuando el socialismo se remonta más allá del indigenismo, el aislamiento seguirá siendo la manera de los socialistas de estar en la sociedad. El futuro sin pasado es vivido como algo exótico, otra abstracción. Mientras los socialistas continúan haciendo tabla rasa del pasado, continuarán distantes y desvinculadas de las masas populares.

9. Fantasías políticas: una tarea pendiente.

Dice Mariátegui:

“La fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama.”
“Lo que anarquiza no es la fantasía en sí misma. Es esa exasperación del individuo y del subjetivismo que constituye uno de los síntomas de la crisis de la civilización occidental. La raíz de su mal no hay que buscarla en su exceso de ficciones, sino en la falta de un gran mito y su estrella.” (p. 23 y 24/5 AE)

Para decirlo ahora con otras palabras; la política es un sendero que se va mapeando pacientemente sobre la escena contemporánea, el camino sinuoso de la política apasionada. La tarea no es sencilla y tampoco cuestión de dos días.

La política sin pasión es una política de patas cortas que no podrá seguir avanzando sobre la aventura que inició algún día. Una política desapasionada será una política que se dispone para la obediencia debida y la obsecuencia burocrática.

Aclaremos que tampoco estamos afirmando lo contrario, es decir, no estamos diciendo que la política termina allí donde comienza la pasión. La pasión tiene que ser un insumo para la lucha y no otro alucinógeno para sustraernos de ella.

El mito es una promesa pero también el riesgo que hay que correr. Porque cuando el mito se fetichiza, manteniendo la carga emotiva, pierde su energía revolucionaria. Pensar la política a través del mito, imprimirle una moralidad que abrevie en el pasado-presente incaico, será la oportunidad de pensar en término de luchas de clases.

Pensar en el mito, actuar con el mito, tiene sus riesgos. El mito se encuentra en la cornisa: más allá de la cual nos enfría, más allá de la cual nos alucina. Pero son los riesgos que debemos correr, nos viene a decir Mariátegui, si todavía buscamos querer intervenir en la escena contemporánea.

Referencias:

PP: *Peruanicemos al Perú.*

DM: *Defensa del marxismo.*

AE: *El artista y la época*

AM: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy.*

SE: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

IP: *Ideología y política.*

Bibliografía:

Gramsci, Antonio; *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno.* Nueva Visión, Bs. As., 1984.

Mariátegui, José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1925). Amauta, Lima, 1950.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Era, México, 1993.

Mariátegui, José Carlos, *El artista y la época* (1925). Amauta, Lima, 1959.

Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política.* Amauta, Lima, 1986.

Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo.* Amauta, Lima, 1959.

Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos al Perú.* Amauta, Lima, 1970.

Sorel, George; *Reflexiones sobre la violencia.* Actualidad, Montevideo, 1963.

Sorel, George; *La ruina del mundo antiguo.* Inter-mundo, Bs. As., 1946.

— xxx —