

José Carlos Mariátegui: la imaginación plebeya

Juan Ignacio Garrido

Sólo no hay determinismo donde hay misterio.

Oswald de Andrade

No hay radiografía sobre las organizaciones políticas de América Latina que pueda realizarse bajo la égida de una sociología de las instituciones solo apegada a estructuras, programas o reglamentos internos. La vida de América Latina exige otros registros, no menos racionales, quizás más intuitivos, que puedan advertir las diferentes texturas de sus clases sociales y la complejidad que las subjetividades colectivas revelan cuando inician el camino de la organización política. Esto es lo que puede ser advertido al sumergirse en los escritos de algunos protagonistas de las gestas colectivas surgidas en este continente o de quienes hicieron todo lo que tuvieron a su alcance para desatarlas, tal como puede evidenciarse en la lectura de José Carlos Mariátegui, propuesta a continuación.

I. Dos genealogías del mito.

Difícil procurar originalidad en un análisis sobre este político e intelectual peruano si una primera anotación es que en él se (des)encuentran dos culturas políticas, la andina y la marxista¹. Sin embargo, este cruce tan aludido tiene sus particularidades en el ámbito de la discusión sobre mito y organización, lucha de clases e imaginación política, es decir, allí donde Mariátegui reflexiona y toma posición en el debate en torno a las formas políticas que debían guarecer las esperanzas de un Perú nuevo. Allí donde se pregunta cómo suscitar una fuerza, cómo organizarla, cómo impedir su entumecimiento o extinción; preguntas que permitirán acercarnos con mayor precisión a la cuestión de fondo: ¿cómo conformar una voluntad colectiva en América Latina?²

¹ Para una sintética y precisa reconstrucción de este (des)encuentro se puede consultar: Beigel, F. (2000). La herencia andina en el proyecto socialista de José Carlos Mariátegui. En A. Roig (Dir.). *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, (1), 91-100, Mendoza; también, Flores Galindo, A. (1979). Marxismo y sociedad andina: derrotero de un malentendido. En *Allpanchis*, (14), 139-143, Cusco.

² El valor de la inquietud militante, y la complejidad de las preguntas que la expresan, no es menor si se registra que Mariátegui formula diferentes producciones e intervenciones teóricas y políticas desde y hacia el marxismo, una cosmovisión del mundo que, durante el siglo XX, estuvo hegemonizada en gran parte de su arco político e

Entre los escritos de Mariátegui pueden rastrearse aportes significativos a la confección de estatutos sindicales, la redacción de documentos para congresos obreros, la elaboración de los conocidos Principios Programáticos del Partido Socialista, por no enumerar el trabajo realizado en este sentido desde su “red editorialista”, en la revista *Amauta* y en su diario obrero *Labor*³. Mariátegui se detuvo especialmente a pensar y diseñar las distintas matrices orgánicas que debían contener y convocar a las fuerzas populares emergentes en Perú. La huella de su trabajo puede rastrearse en las siglas del APRA, el PS, la CGTP y en movimientos sociales como el Grupo Resurgimiento, por solo nombrar algunos de los rincones de ese gran pugilato político de principios de siglo XX peruano y, más específicamente, de 1927 y 1930⁴.

A lo largo de este ensayo, quisiéramos demostrar que hay un principio histórico y político –producto del peculiar (des)encuentro entre la cultura marxista y la andina– que precede y complejiza cualquier diseño político en Mariátegui y se puede sintetizar en la siguiente advertencia: la fuerza de una organización está en el grado de pertenencia a las masas y su capacidad efectiva de movilización, y no en la rigidez de una estructura o fórmula dogmática. José Aricó nos permite ser más precisos, ya que indica que Mariátegui, en lugar de interrogarse por cómo se construye un partido o una central sindical, primero se pregunta: “¿cómo se forma una voluntad nacional y popular? ¿Cómo esa masa informe y disgregada de sujetos históricos tienen una voluntad popular única que signifique la realización de la nación que él veía como el triunfo del socialismo?” (1999:130).

Cambia la pregunta y, por tanto, también el carácter de las respuestas. Entre ellas, se pondera un elemento que estuvo fuera del radar de los partidos de izquierda de nuestro continente, cuando no fue objeto directo de su desprecio: la imagen del mito. Mientras que, para Mariátegui, su presencia será indisociable a la posibilidad de conformar una voluntad nacional y popular, una opción política de masas. Si bien la imagen del mito tiene múltiples fuentes en Mariátegui, aquí rastreamos dos, que consideramos de mayor relevancia: una

intelectual por las directrices de la II Internacional bajo lecturas deterministas de la historia, por lo que la pregunta sobre cómo suscitar una fuerza no se presentaba como un verdadero problema. Por un lado, porque cada fluctuación de la política sería una expresión inmediata de la estructura económica y, por el otro, porque para su evolucionismo característico, el triunfo se presentaba progresivamente inminente y por lo tanto era innecesario crear al sujeto político de la transformación. En gran parte, la potencia de Mariátegui surge como respuesta a este determinismo económico y su cientificismo característico con el que pretendían fijar de una vez y para siempre los andariveles de la historia de la lucha de clases.

³ Para la reconstrucción de la “red editorial mariáteguiana” como matriz y soporte de una cultura política y una política cultural cf. Beigel (2006), en las referencias bibliográficas.

⁴ Este recorte dentro de la década del veinte delimita nuestra lectura. En reiteradas oportunidades, las citas provendrán de su libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, el que, si bien compila escritos de un periodo anterior (1924-1925), fue ordenado para su publicación conjunta por el mismo Mariátegui, pocos meses antes de su muerte en 1930. Su selección y revalorización ameritan su tratamiento junto con sus dos de sus obras mayores, *Los siete ensayos...* (1928) y *Defensa del Marxismo* (1928).

filosófica y otra histórica –si se nos permite esta simplificación nominal de una complejidad real que no admite tales encasillamientos, porque la fuente filosófica expresa más de una historia y la fuente histórica está plagada de expresiones filosóficas–. La fuente filosófica es la idea del mito desarrollada por el ingeniero francés Georges Sorel en *Reflexiones sobre la violencia*⁵, y la fuente histórica se encuentra en el recorrido que atraviesa la idea del mito en la cultura popular andina⁶. Creemos que abordar estas dos genealogías implica iniciar el recorrido por una de las derivas más sugestivas del marxismo y de la imaginación política en América Latina.

II. El corazón mítico de Sorel en el socialismo de Mariátegui.

¿Cómo suscitar una fuerza? Mariátegui responde: “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito.” ([1950] 1994: 499). El mito opera como la imagen germinal de un movimiento político popular. Y es la llave que permite a Mariátegui trabajar en su largo objetivo: *restituir al socialismo a su misión revolucionaria*, torcer la tendencia sectaria que ganaba las agrupaciones políticas nacientes y abrir el cauce de la política marxista para la participación de las masas. En este último sentido, la teoría de los mitos revolucionarios de Sorel establece, para Mariátegui, las bases de una nueva filosofía de la revolución que no ignora ni elude la *emoción*, el *pathos revolucionario*, el *élan vital* bergsoniano, como impulso hacia el socialismo. Una filosofía de la revolución que –como trataremos de mostrar– establece las bases de una específica visión de la organización política.

El encuentro de Mariátegui con Sorel le permite al primero esclarecer la distinción entre la necesidad de buscar caminos creativos para suscitar la movilización de las masas y, al mismo tiempo, evitar la inflexibilidad de fórmulas o estructuras rígidas que se jerarquicen por encima de la acción política colectiva. En un artículo publicado en el diario *Variedades*, en junio de 1928, Mariátegui realiza una ajustada crítica al argentino Alfredo Palacios y allí le reprocha reivindicar el sindicalismo, prescindiendo de una obra fundamental como la de Sorel

⁵ Si bien para gran parte de la crítica contemporánea resulta “evidente” la presencia de esta fuente soreliana en la idea del mito mariáteguiano, su influencia no siempre fue admitida y su filiación conserva, aún hoy, el calor de una batalla política e intelectual que tuvo a uno de sus principales contendientes en Robert Paris y su polémica reunida en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* que José Aricó edita en sus Cuadernos de Pasado y Presente, en su exilio en México en 1978.

⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, desde una perspectiva contemporánea y diferente a la del amauta, propone sin embargo una apuesta similar por articular culturas andinas y pensamiento emancipatorio a partir de una teoría de la imagen y de la imaginación colectiva. Véase el artículo de Catalina Sánchez en este mismo volumen.

y mencionando desproporcionadamente los conceptos del socialista francés Jean Jaurès. Nos interesan estos dos nombres, por el retrato en que enmarca a cada uno:

Jaurès, era esencialmente un político y un intelectual que se movía, ante todo, en el ámbito del partido y que no podía evitar en su propaganda socialista, atento a la clientela pequeño-burguesa de su agrupación, los hábitos mentales del oportunismo parlamentario. Sorel, en tanto, extraño a toda preocupación parlamentaria y partidista, apoya directamente sus concepciones en la experiencia de la lucha de clases. ([1959] 1994:455).

Mariátegui quiere romper los microclimas partidarios, la burocracia con que se mece la pequeño-burguesía naciente. Y encuentra en el mito de Sorel la potencia de una idea que puede despabilar a las estructuras orgánicas de las izquierdas latinoamericanas. Para Mariátegui, fue Sorel quien descubrió “el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares” ([1970] 1994:341), un aspecto de la lucha –insiste el amauta– que dentro del más *perfecto realismo* no se puede subestimar en el continente. Pero no porque se desprece un dispositivo imprescindible en los usos de la política, cuyas utilidades siempre pareciera gerenciar la derecha fascista, sino porque el mito forma parte de una ontología del hombre y de la sociedad. No hay una valoración instrumentalista o utilitarista del mito; la propia biografía de Mariátegui no permite considerar la imaginación mítica (o religiosa) como opiáceo, ni como artilugio. La fe expresa una dimensión sagrada de la vida, y lo sagrado no permite cálculo, ni equivalencia alguna; puede apaciguar o atormentar el alma, pero no puede fijarse en un rito o uso preciso⁷.

⁷ Mariátegui deja incontables notas para un debate que irá cobrando espesura a lo largo del siglo XX. Desde la izquierda italiana, en 1969, Furio Jesi plantearía esta misma advertencia sobre la instrumentalización del mito y sistematizaría una de las posibles derivas de esta problemática. Para el italiano, las organizaciones de la clase obrera desde hacía mucho tiempo habían tomado las estructuras del adversario como modelo, lo cual es comprensible –asegura Furio Jesi–, pues una de las más temibles conquistas del capitalismo consiste en haber conferido un valor simbólico de fuerza y de poder a sus estructuras. Frente a esta grave situación, Jesi plantea la necesaria “desmitologización” como práctica a desarrollar en el campo de los problemas ideológicos de la clase explotada. Pero advierte: “hemos dicho ‘demistologización’ y no ‘desmitificación’”. También la experiencia humana de la clase explotada corresponde fatalmente a la epifanía de determinadas imágenes míticas. No se trata de intentar, en vano, suprimirlas, sino más bien de actuar críticamente en el transcurso de la maduración de la conciencia de clase para liberar a los explotados del poder de fascinación que ejercen los mitos peculiares de los explotadores, que son, sí, falsos mitos, mitos no genuinos, para los explotados, pero que ejercen el peligroso poder de los símbolos eficaces. Se trata además, de impedir que los mitos genuinos de la clase explotada den origen a un sistema mitológico en cual se apoye la estrategia de las organizaciones políticas.” Luego, Jesi destaca la misma advertencia mariáteguiana contra una instrumentalización del mito: “los mitos genuinos pueden ser un elemento unitario, una realidad colectiva, un lenguaje común, pero usar tales mitos para basar en ellos una estrategia de lucha significa imitar al adversario en su comportamiento estratégico” (2014:94). En este ensayo, intentaremos ver la tensión que se produce entre esta concepción no instrumentalista del mito y la política orgánica que Mariátegui desarrolla como estrategia.

Solo un año después de este artículo en el que polemiza con Alfredo Palacios, Mariátegui manifiesta esta misma concepción que monta entre Jaurès y Sorel, en sus ensayos reunidos en *Defensa del Marxismo*. Allí escribirá que reconoce a Sorel como intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clases y de método, sirve a la idea revolucionaria. Hay una distinción de niveles y referencias, que representa una concepción política clave: para Mariátegui, la idea revolucionaria no puede coincidir con los límites del partido, ni restringirse al cerco de una estructura organizativa, más allá de todas las cualidades irremplazables que contenga el partido y sus estructuras para la revolución. Por sobre la institucionalidad cerrada y ordenada de un partido, Sorel y el mito soreliano constituyen la política indomesticable, abierta, sin fronteras⁸.

El mito de Sorel puede ser así comprendido en la oposición que el francés Georges Bataille –en aquellos mismos años– establece entre lo *homogéneo* y lo *heterogéneo*, lo monstruoso y lo simétrico, entre lo informe y las formas, entre el pensamiento místico, el mundo de los sueños y el pensamiento científico⁹. El mito es la imagen fuerza que permite comprender e incorporar a la política aquellos elementos imposibles de asimilar por las distintas formas del orden social. Sorel los enumera: “la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares” (Sorel, 2005). Todo aquello que cuestiona la simplicidad del concepto de clase social, carcome los márgenes de su propia identidad y al mismo tiempo problematiza la posibilidad de que la organización política se piense bajo una correspondencia directa y transparente con aquella misma simplificación social.

⁸ Realizamos un estudio pormenorizado de esta distinción de niveles que produce la idea del mito al interior de la concepción política del amauta en Garrido, J. (2015) “Mariátegui: Mito y Organización”, publicado en la *Revista Semestral de Filosofía El Laberinto de Arena* - Río Cuarto - Vol. 2 N° 4 Invierno/Primavera, pp. 217-236. Edición digital en: <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Filosofia/index>

⁹ En 1931, Georges Bataille extrema la reflexión sobre la relevancia de la *desmesura* -ese frágil territorio en disputa en los comienzos del siglo XX- en un ensayo que titula *La estructura psicológica del fascismo*. Allí Bataille distingue el mundo *heterogéneo* del mundo *homogéneo*. La homogeneidad significa para el escritor francés conmensurabilidad (y conciencia de dicha conmensurabilidad, bajo la lógica del cálculo y la identidad), mientras que lo heterogéneo es una marca de lo irreductible, de lo que es imposible asimilar, lo que no encuentra funcionalidad social (y donde, sin embargo, radica la fuerza de la cohesión social). Lo heterogéneo, tal como enumera Bataille, consiste en lo sagrado, lo religioso y mágico; los productos excretorios del cuerpo humano; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; las formaciones sociales que repelen su administración política, las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables; los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.). Sintetiza: “La violencia, la desmesura, el delirio, la locura caracterizan en grados diversos los elementos heterogéneos: activos como personas o como multitudes, quebrantan las leyes de la homogeneidad social” (Bataille, 2008:148). Bataille reconoce que es imposible no tener conciencia de la fuerza que sitúa estos elementos por encima de los hombres, los partidos e inclusive de las leyes, y anota que es una “fuerza que rompe el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero irritante e impotente para mantenerse a sí misma” (149). Sorel fue quizás uno de los teóricos que con mayor insistencia afirmó la presencia de esta fuerza heterogénea que se sitúa por encima de los hombres, los partidos e inclusive las leyes, de allí que su obra fuese fuente de inspiraciones desmesuradas en el siglo XX por derechas e izquierdas.

III. ¿Es posible una hermenéutica del futuro? Mito y construcción política.

Al mito de la revolución social, a la revolución misma, se subordina la organización, cada una de sus herramientas, estructuras y reglas; el camino inverso forjó la burocracia socialista. En Perú, esta jerarquización instruye la formación de un Partido, no indica su disolución. Mariátegui se apropia de Sorel, pero no lo reproduce de forma absoluta, es decir, si bien resalta su imagen del mito, no hace suya –por ejemplo– su idea de la *huelga general*, mito en el que –según el ingeniero francés– el socialismo entero está contenido. De este modo, Mariátegui no potencia la interpretación anarquista de Sorel, a pesar de que este último es quien la reivindica en sus *Reflexiones sobre la violencia*, contra Jaurès (nuevamente presente en la disputa). Leamos la crítica de Sorel:

Jaurès acusa a los partidarios de la huelga general de *trocear la vida*, yendo así contra la revolución. Este galimatías ha de traducirse de la manera siguiente: los sindicalistas revolucionarios quieren exaltar la individualidad de la vida del productor; por tanto, obran contra los intereses de los políticos, que desearían dirigir la revolución con miras a transmitir el poder a una nueva minoría; o sea, que minan las bases del Estado. Nosotros estamos perfectamente de acuerdo en todo eso; y justamente ese carácter (pavoroso para los socialistas parlamentarios, financieros e ideólogos) le confiere un alcance moral tan extraordinario a la noción de huelga general (2005:206).

La discusión en la época es clave. La *huelga general*, esa imagen *pavorosa* capaz de convocar y apasionar a las masas por su *desmesura*, impide su planificación o su administración política, que para Sorel han sido los modos burgueses en que el poder se ha traspasado de minoría en minoría y por lo cuales se han apropiado recurrentemente de la fuerza colectiva.

Si bien Mariátegui comparte la idea de que el mito no es un programa que prescribe racionalmente el porvenir, ni una utopía que indica cómo será el futuro, no lo concibe como una imagen absolutamente indeterminada e imprevisible, como supone la exaltación de la *huelga general* soreliana. Para Sorel, el mito desata todos los cabos de las realidades materiales inmediatas: poco importa saber *en qué medida los mitos encierran detalles destinados a manifestarse realmente en el plano de la historia* y, además, toda discusión acerca de *cómo aplicarlos materialmente* carece absolutamente de sentido. Por el contrario, para Mariátegui, el mito no solo proviene de fuerzas históricas existentes que determinan materialmente su manifestación, sino que es un llamado a la acción y, como tal, supone una

pregunta válida por las potencias que condensa, por las tendencias que moviliza y por las fuerzas efectivas que serán capaces de valorarlo, interpretarlo y propagarlo.

Ernst Bloch (2007) –quien realiza desde Alemania una intervención en la cultura marxista del siglo XX afín a la propuesta por Mariátegui en Perú– desarrolla extensamente la necesidad de una crítica del mito, bajo una hermenéutica del futuro: hay que explorar lo que se desea; el futuro no es inaccesible, ni abstracto. Más aún, para Bloch todo pensamiento orientado hacia la transformación del mundo concierne al futuro y, en ese sentido, el Partido, más que nadie, deberá tomar el conocimiento de la esperanza del futuro, o no tendrá ya ningún conocimiento del conjunto.

En los escritos políticos y sindicales de Mariátegui puede rastrearse esta diferencia con Sorel y esta cercanía con Bloch, y su hermenéutica del futuro. Podemos observarla a través del interrogante que Mariátegui lanza a los sindicatos emergentes en el Perú de principios de siglo XX: *¿Cuáles son las tareas del porvenir?* La respuesta desarrollada por Mariátegui guarda una enumeración precisa que conduce lo intempestivo soreliano a través de las luchas emancipadoras del Perú y sus necesidades específicas. El futuro puede ser indagado, anticipado y, aún más, organizado:

La vanguardia obrera tiene el deber de impulsar y dirigir la organización del proletariado peruano, misión que reclama un sentido de responsabilidad, al cual no es posible elevarse sino en la medida que se rompa con el individualismo anarcoide, con el utopismo explosivo e intermitente de los que antes, guiando a veces las masas, se imaginaban que se les conduce hacia un orden nuevo con la sola virtud de la negación y la protesta ([1969] 1994:208).

Repartida un primero de mayo de 1929 a través del periódico *Labor*, esta reflexión condensa la complejidad de su teoría de los mitos revolucionarios. Porque si bien Mariátegui indica la necesidad de que el movimiento obrero indígena se eleve *sobre el positivismo ventral y grosero* –que, tras el aumento del salario, pierde de vista su empresa histórica– y valore la dimensión mítica que subvierte los límites de lo posible en el concurso “natural” de las cosas, es igualmente necesario que se eleve también por encima de los *sentimientos e intereses negativos, destructores, nihilistas*. Hay que evitar el efecto disolvente que el mito de la *huelga general* –comprendida como destrucción total– puede desatar sobre la clase. Se debe valorar – en sus sentidos evaluativo y valorativo– la fuerza de esa imagen pavorosa y separarla de la

saga que sostiene el utopismo explosivo, anarcoide e intermitente en la historia de las izquierdas latinoamericanas¹⁰.

En estos escritos políticos y sindicales se encuentra una respuesta anticipada a la pregunta que Gramsci, pocos años después, lanza en sus *Cuadernos de la Cárcel* hacia las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel: *¿Puede un mito ser “no-constructivo”?* (1999:15)¹¹. Mariátegui se expresa con vehemencia sobre esta problemática, que atraviesa los debates de los movimientos libertarios en el principio del siglo XX, en un Mensaje dirigido al Segundo Congreso Obrero de Lima realizado en 1927. Allí afirma sin reservas: “el espíritu revolucionario es un espíritu constructivo” ([1969] 1994:207). Imposible no resaltar la coincidencia en las respuestas entre Gramsci y Mariátegui: la misma fascinación por Sorel, el mismo límite a su hechizo. En la conciencia de ambos se advierte que los problemas de la masa trabajadora no pueden resolverse, ni siquiera conocerse, si no es por medio de la organización. Una organización –como la CGTP, impulsada por Mariátegui en este Mensaje– que, al mismo tiempo que no puede decaer en *discusiones bizantinas sobre metas remotas*, ni en *declamaciones hueras y estrepitosas*, tampoco puede dejarse llevar por el *espíritu poltrón, sanchopancesco*, que gobierna las mentalidades de las burocracias sindicales y los equipos parlamentarios.

Con esta reflexión pendular, Mariátegui sintetiza la necesidad del mito y la organización política: “es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización.” (207). Allí está *el pesimismo de la inteligencia* y *el optimismo de la voluntad* de Gramsci, la misma fórmula que –con pequeñas variantes– Mariátegui también proyecta para la lucha de clases en Latinoamérica. Su similitud métrica, teórica y política, es reveladora de una época, de una convicción y una vitalidad común. Y no es menor para nuestra discusión cómo Mariátegui rescata la misma fórmula de Gramsci dentro de los textos del mexicano José Vasconcelos:

¹⁰ La lectura atenta de Sorel no nos permite comprenderlo simplemente al interior de esta saga. Entre otros motivos, porque Sorel establece una diferencia entre su noción del mito y el concepto de utopía, y su distinción surge del objeto de estudio que se propone en su *Reflexiones sobre la violencia*: “indagar cómo se agrupan los sentimientos que prevalecen en las masas” (2005:100). El mismo Sorel se propone una hermenéutica del mito, aunque su imagen no pueda desagregarse analíticamente, ni producir una elucubración teórica sobre el futuro; ese es el campo de la utopía –dirá el ingeniero francés– que el propio Marx había rechazado de plano al negarse a determinar las condiciones de la sociedad futura. La complejidad soreliana –dentro y fuera de esta saga– queda grabada en la siguiente fórmula: “para actuar, no podemos menos [que] salirnos del presente, y razonar acerca de ese porvenir que parece condenado a quedar siempre fuera de nuestra razón” (2005:178).

¹¹ Sobre el problema de la importancia del mito, y a la vez la importancia de articular sus fuerzas con la construcción hegemónica, véase el artículo de José Rovelli, en este mismo volumen.

Conocemos y admiramos su fórmula: “Pesimismo de la realidad; optimismo del ideal”. Pero observando la posición a que lleva al que la profesa demasiado absolutamente, preferimos sustituirla por esta otra: “Pesimismo de la realidad; optimismo de la acción”. No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal; pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo ([1950]1994: 450).

En los años veinte, hay una figura histórica que se debate entre la experiencia y la expectativa que se desprende de viejas recetas materialistas e idealistas, para expresar un nuevo punto de partida para la comprensión (y transformación) de la realidad social. La época reclama una gesta mística y pasional absolutamente realista: una *fantasía concreta*, diría Gramsci; una *fantasía exacta*, propondría Bloch; un *mito enraizado*, imaginaría Mariátegui. Distintas fórmulas que intentan nombrar, como afirma Luis García, ese “delicado equilibrio de tumultuosa imaginación y organización racional” (2016:19)¹².

IV. Luchas de clases e imaginación política.

La fuerza de los revolucionarios está en su fe, es una fuerza mística. Ahora, podríamos perforar esta afirmación de Mariátegui y preguntar: ¿de dónde proviene la fuerza del mito? ¿Cuál es su materialidad? ¿Cómo una imagen puede convocar, unir y llevar a la acción a una muchedumbre dispersa? Las preguntas nos guían hacia la posibilidad de reconstruir la existencia del mito, no (solo) como un concepto que permite discutir con el marxismo dogmático, positivista y cientificista, sino como parte histórica de las luchas revolucionarias del Perú, que es en el fondo lo que no comprende el marxismo dogmático.

Es posible tratar de entender al mito como la dimensión imaginaria que rodea históricamente a las rebeliones indígenas, y que en Mariátegui puede tener una nueva síntesis

¹² Estas fórmulas tienen un sentido específico: para Mariátegui, un gran ideal humano –por más bello que se presente– no brota del cerebro de un hombre más o menos genial; *el mito que conmovió a las muchedumbres* –para el amaúta– *brota de la vida, emerge de la realidad histórica*. Como Miguel Mazzeo advierte en un gran estudio sobre la obra mariáteguiana: “el mito está enraizado en la historia. Es parte de una totalidad” (2013:328). Pero es necesaria una aclaración: la realidad, lo concreto, lo histórico no representa para las visiones más lúcidas del marxismo de la época –entre las que incluimos la de Mariátegui, Gramsci y Bloch– una “colección de hechos muertos”, como advertía Marx en sus conocidas *Tesis sobre Feuerbach*. Lo real no puede ser entendido como objeto o esencia eterna, siempre igual a sí misma, sino que la realidad debe ser entendida como *praxis*. Como plantea Claude Lefort, quien nos permite comprender el realismo político del marxismo como parte de una concepción abierta, revolucionaria y no conservadora de la política: “que la realidad sea praxis, significa que el presente es aprehendido como aquello que ha llegado por la acción de los hombres y es un llamamiento a una tarea.” (1988:153).

marxista soreliana, pero cuya clave se encuentra en la historia del sujeto de la transformación peruana, en el proyecto de Túpac Amaru o en la aventura de Juan Santos Atahualpa. En este sentido, María Pía López afirma que, frente al mito soreliano como el evento absolutamente contingente, Mariátegui “repone la primacía de la historia: habrá mito en la historia misma de las luchas populares, en el modo en que éstas van revelando sus potencias de rebelión y ruptura” (2010:184).

Un libro clave que permite restituir la primacía de la historia, tomar el mito por su raíz y advertir las fuerzas materiales que una imagen política condensa en el Perú es *Buscando a un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, de Alberto Flores Galindo. Esta obra logra entender a Mariátegui como la expresión socialista de una vieja tradición de luchas indoamericanas, que es por otra parte lo que el propio amauta predica, al resaltar que los verdaderos revolucionarios no proceden como si la historia empezara con ellos, porque saben que representan fuerzas históricas cuya realidad no les permite complacerse con la ilusión verbal de inaugurar todas las cosas. Flores Galindo confronta esta advertencia al sujeto revolucionario con la vida del propio amauta: “el pensamiento de Mariátegui –al igual que gran parte de la cultura peruana de los años 20– fue tributario de la utopía andina. Aquí radicó su aspecto irreductible; toda la peculiaridad de su marxismo” (1994:271). Para Flores Galindo, la utopía andina constituye una vieja contraseña política y cultural de absoluta vitalidad, que demuestra que el imperio incaico se derrumbó al primer contacto con Occidente, pero no ocurrió lo mismo con su cultura, y que en la década del veinte la utopía andina iba a tener un fuerte capítulo vinculado al marxismo.

La historia del mito en los Andes –desde las rebeliones campesinas del siglo XVI hasta la actualidad– no es lineal, alterna *épocas calientes*, en las que confluye con grandes movimientos de masas, seguidas por largos *periodos de postergación y olvido*. Es imposible poder revisar aquí las innumerables señales que acuden aleatoriamente de esa historia hacia Mariátegui. Sin embargo, una fundamental llega el 7 de julio de 1926, en un paquete certificado por correo desde Cuzco a la calle Washington Izquierda: misiva histórica que contiene los originales del libro *Tempestad en los Andes*. Luis E. Valcárcel, su autor, se lo envía a su compañero José Carlos Mariátegui, a quien encarga un prólogo en el que explique sus principales tesis. Ese prólogo no solo se escribió, sino que luego formó parte de uno de sus más conocidos sietes ensayos: “El problema del indio”. Allí, se reproduce la mayoría de sus

fragmentos en una nota al pie, los que, por su potencia, terminan concentrando la atención de todo ese gran ensayo¹³.

Si nos dispusiéramos a diseccionar los años veinte del Perú, podríamos encontrarnos en este prólogo con la arteria principal de la década. Se muestra a flor de piel, en esa frase del libro *Tempestad en los Andes* que Mariátegui replica: *el proletariado indígena espera su Lenin*. Expresión a la que Mariátegui pliega inmediatamente una aclaración desde la cual reivindica una nueva alianza histórica, filosófica y política, para el continente: “no sería diferente el lenguaje de un marxista” ([1979]1994:337). Pocas veces una expresión contuvo tantos sentidos y albergó igual cantidad de problemas filosóficos y políticos para los marxismos latinoamericanos. Quisiéramos señalar algunos de ellos, partiendo este enunciado en sus tres nudos conceptuales¹⁴.

Empecemos por el más potente, la presencia de ese sujeto (in)determinado, el proletario indio, cuyo nombre no remite a ninguna de las categorías con que se acostumbró a clasificar la clase social que tenía entre sus destinos derrumbar al capitalismo. Pero en el Perú de los años veinte no hay simplemente proletarios, ni capitalismo desarrollado por derrumbar. La clase trabajadora es, en sus tres cuartas partes, indígena, lo que no demuestra solo un hecho fáctico, una evidencia sociológica o antropológica, sino una advertencia política: las masas indígenas son el sujeto de la transformación peruana.

La cuestión indígena para Mariátegui comienza con la economía del Perú, tiene sus orígenes en el régimen de la propiedad de la tierra y, para él, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”, todo intento de reforma superestructural –ya sea de orden “étnico”, “moral” o “educativo”– va ser superficial. Sin embargo, una lectura ligera de estas afirmaciones podría

¹³ El libro *Tempestad en los Andes* fue publicado en Lima en 1927 por la Editorial Minerva, que había sido fundada dos años antes por la sociedad conformada por Mariátegui –como director– con su hermano, Julio César –como gerente–, y cuyo primer libro publicado fue *La escena contemporánea* del propio Mariátegui. El centro editorial funcionaba en la casa del amauta en la calle Washington Izquierda y desde allí se desplegaba toda la red editorialista mariateguiana. Así lo consigna Fernanda Beigel: “El nacimiento de Minerva marcó el despegue de un itinerario editorialista que fue ampliándose conforme se desarrollaban las distintas iniciativas que devenían de las crecientes relaciones culturales con distintos puntos de Perú y de América Latina. Desde la dirección de Minerva, Mariátegui nutría su tarea de organizador cultural con todo un arco de actividades: una librería, un proyecto de revista, la imprenta, las tertulias y el boletín bibliográfico, *Libros y Revistas*” (2006:187). El libro de Valcárcel, *Tempestad en los Andes* –que podía conseguirse por solo dos soles– no solo fue motivo de un encendido prólogo, sino que formó parte estratégica del proyecto político cultural que Mariátegui diseñó pormenorizadamente desde sus políticas editoriales.

¹⁴ Es necesario aclarar que Mariátegui no replica exactamente la frase del mismo libro que prologa. El enunciado preciso, escrito por Valcárcel, es “la dictadura indígena busca su Lenin” (1927:129). Detallamos la diferencia no con ánimos filológicos, sino porque Mariátegui, a través del significado de su concepto de *proletariado indígena*, promoverá una reflexión centrada en el sujeto de la revolución y su conformación, sin asumir privilegiadamente la problemática sobre el nuevo orden a instaurar, cuya reflexión aparecía lejana aún en su contexto político y social. Respecto a su idea de la *espera* (que sustituye, a la vez que comprende, la idea de búsqueda), tendrá un vínculo con la historia de la utopía andina y el mesianismo peruano, cuyo desarrollo es objeto de este escrito.

deducir como consecuencia directa que Mariátegui desestima el orden cultural como territorio de disputa, cuando lo que desestima es el *humanismo filantrópico* que había ganado terreno político e intelectual en las organizaciones “indígenas” peruanas.

Detrás de la confluencia entre indigenismo y socialismo, que la figura del proletariado indígena anuncia, Mariátegui tenía presente aquella frase tajante de su maestro González Prada: “todo blanco es, más o menos, un Pizarro” (1978:19). Y nadie, menos Mariátegui, podía desconocer la acumulación histórica de esa vieja hostilidad en Latinoamérica y encontrar allí, además de un motivo de unión, el impulso de una fuerza. El mismo motor de la historia que Walter Benjamin señala cuando afirma que el odio de clase y la voluntad de sacrificio se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos. El mito socialista –el nervio de su mejor fuerza– se compone de las imágenes que se agolpan de las generaciones indígenas vencidas; imágenes que –dirá Mariátegui ([1970] 1994)– los *tradicionalistas* intentan clausurar en un conjunto de *reliquias inertes* y *símbolos extintos*, mientras los *revolucionarios* rompen sus fórmulas herméticas y recuperan las imágenes y su tradición como *mito vivo*.

La lucha de clases adquiere características especiales para Mariátegui, cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra. El problema –Mariátegui no deja de remarcarlo– es social y económico, allí están las contradicciones fundamentales. Pero la raza cumple su rol, que puede y debe convertirse en un *factor revolucionario*, no solo porque ella expresa una vieja hostilidad en el continente y, como Ernesto Laclau diría, analizando a Sorel, “sin confrontación no hay identidad, ni hay voluntad alguna” (2002:46), sino, quizás en primera instancia, porque la raza resguarda –a pesar de la carnicería que la conquista llevó a cabo– una experiencia comunitaria: el *ayllu*. Este constituye para Mariátegui “la célula del estado incaico” y “acusa aún vitalidad bastante para convertirse gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno ([1970]1994:322). Sobre esto volveremos.

V. Un mito de clase no es cualquier clase de mito.

La revalorización de una política de la imaginación a través del mito provoca una fisura en la concepción del marxismo, en el que las tradiciones positivistas y racionalistas ganaban cada vez más terreno a comienzos de siglo. En particular, puesta en suspenso la tesis sobre la caída inevitable del capitalismo que el evolucionismo de este marxismo defendía, es el mito el que “permite pensar en primer plano el sujeto político. No a la economía, sino a la construcción de una voluntad” (López, 2008). Sin embargo, en Mariátegui, la revalorización del elemento

volitivo en la política libertaria de nuestro continente a partir del mito no desprecia, sino que comprende y se comprende en la estructura económica de la sociedad peruana. Entre el mito y la lucha de clases se va tejiendo en el Perú de los años veinte una nueva concepción teórica y práctica de la imaginación política y del sujeto de la revolución:

Sólo una conciencia de clase, sólo el "mito" revolucionario con su profunda raigambre económica, lograrán substituir los mitos artificiales impuestos por la "civilización" de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder. ([1969]1994:183)

Primero. En Mariátegui, *conciencia* y *mito* dejan de ser los términos excluyentes de una dicotomía propia de la modernidad –y, entre otros, del propio Marx–. *Conciencia* y *mito* se suceden en una enumeración que señala que la actitud revolucionaria es, a la vez, crítica e imaginativa. Como reza el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade: “una conciencia participante, una rítmica religiosa”. En el mismo sentido que Luis García (2016) lo analiza con Ernst Bloch, aquí también se advierte una “expansión de la conciencia”, una “racionalidad ampliada”, “una racionalismo de lo irracional”, que reconoce la singular complejidad de la fantasía política de las masas en la crítica revolucionaria. Conciencia y mito resultan así un factor más potente que el “seco iluminismo” y el “abstracto racionalismo” que situaron al marxismo frente a un cerco político ante las masas.

Segundo. Un mito de clase no es cualquier clase de mito. Por un lado, no es un artificio, elemento clave de las teorías políticas liberales, de Hobbes en adelante. Mariátegui no abandona el ejercicio de la crítica ideológica del marxismo como desenmascaramiento: “las clases que se han sucedido en el dominio de la sociedad, han disfrazado siempre sus móviles materiales con una mitología.” ([1959]1994:1318). El colonialismo y el capitalismo han montado una política de la imaginación, en la que el mito aparece como disfraz y factor de dominación, el *mito de los señores* –diría Ernst Bloch–, que tiende a ser *estático* y *apologético*. Sin embargo, Mariátegui advierte que el antagonismo a los mitos artificiales (del colonialismo y la burguesía) no provendrá (solo) de su develamiento crítico, sino “solo” por la fuerza de un mito revolucionario, cuyo origen sustituya lo artificial por lo vital de la sociedad peruana¹⁵.

¹⁵ La estudiosa brasileña de Marx y de Spinoza, Marinela Chauí, señala respecto del segundo un rasgo que podemos inducir de la obra mariáteguiana: “Spinoza es un racionalista. La realidad es enteramente inteligible y puede ser plena y totalmente conocida por la razón humana-, pero no es un intelectualista, pues no admite que baste tener una idea verdadera de algo para que eso nos lleve de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción, o sea, para que se transforme la cualidad de nuestro deseo. Esto significa que solamente el cambio en la cualidad del afecto puede llevarnos al conocimiento verdadero y no lo inverso, y es por ello que un afecto sólo es vencido

Por otro lado, con su idea del mito con raigambre económica, Mariátegui desteste cualquier concepción trascendente de la imaginación política: “el mito mariáteguiano es constitutivo de la realidad ontológica de los seres humanos” (Mazzeo, 2013:284). Surge de su condición de clase, nace maldito. Implica, como ya hemos desarrollado, un doble sentido de clase y asimismo un doble origen de la fuerza del mito: como experiencia histórica de explotación social y cultural de las infinitas generaciones vencidas, y como experiencia actual y ancestral de comunidad.

Ya dejamos sentadas las formas en que las fuerzas se acumulan a partir de la confrontación nacida de la explotación social. Ahora, nos detendremos en el significado que la reivindicación del *comunismo agrario* tiene en pleno siglo XX, pues la persistencia de esa experiencia comunitaria implica una doble ruptura con el marxismo científico y positivista. Primero: desarticula las visiones evolucionistas de este marxismo dogmático que comprendió al capitalismo como superación de toda forma de producción anterior. Una linealidad que Mariátegui suspende, porque advierte –como diría Ernst Bloch– que *no todo el mundo existe en el mismo ahora*. Conviven en el Perú al menos tres sistemas de producción distintos, que hubiesen debido sucederse en línea según la visión histórica del marxismo positivista. Segundo: podemos afirmar que la observación de esta persistencia colectivista en los *elementos espirituales de la economía comunitaria* rompe con la interpretación marxista que priorizó la *desposesión* (y, por tanto, la relación de desigualdad) como el rasgo político constitutivo de la clase y no la pluralidad (y las relaciones de igualdad gestadas contra el capitalismo y más allá de él). Además de mostrar una indigencia teórica –al evitar el esfuerzo que implica combinar la univocidad del concepto filosófico de clase y su pluralidad concreta–, el marxismo dogmático conllevó un desastre práctico en su organización política, entre otros motivos, en la identificación del proletariado (que es real y necesaria, pero no puede ser la única coordenada histórica) con la negación del Otro, cuando el propio Marx afirma que “la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales” (1970:39). En Mariátegui esas relaciones reales se expresan en la explotación colonial, pero también en la experiencia de igualdad que el comunismo incaico preserva. Un mito de clase no es cualquier clase de mito: se nutre y suscita ese espíritu colectivista, acontece ese

por otro más fuerte y contrario, y no por una idea verdadera.” (2000:73). Si bien se produce en el ámbito de otros debates, esta reflexión nos permite sostener una lectura de la imaginación política en la que el marxismo (sin abandonar su racionalismo propio) advierte que una imaginación no es vencida por una idea verdadera, sino solo por una imaginación más fuerte. Como Balibar dice en su *Filosofía de Marx*: más que de una verdad o una ilusión, el imaginario social se trata de una apuesta. Para una visión sistemática de la relación entre Mariátegui y la filosofía de Spinoza se puede consultar: Oshiro Higa, J. (2013). *Razón y mito en Mariátegui...* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

tiempo no lineal, asincrónico, heterogéneo de la sociedad peruana y motoriza la acción política colectiva.

VI. Marxismo y mesianismo.

Avancemos en el análisis de la frase *el proletariado indígena espera su Lenin*, a partir de la idea de la *espera* de quien pueda iniciar o conducir el proceso revolucionario peruano y latinoamericano. Porque esta expresión histórica y, fundamentalmente esa idea de *espera*, puede inscribirse en la genealogía de la utopía andina y de un marxismo mesiánico secular.

En el mismo Prólogo a *Tempestad en los Andes* en el que la frase en cuestión toma relevancia, Mariátegui escribe que Valcárcel anuncia proféticamente el advenimiento de un mundo y un indio nuevo, y afirma que “lo que distingue al “nuevo indio” no es la instrucción sino el espíritu. El “nuevo indio” espera. Tienen una meta. He ahí su secreto y su fuerza” ([1970]1994:338). La *espera* estructura un principio de organización, orienta un campo de fuerzas. Veamos cómo. Mariátegui reconoce que la humanidad tiene perentoriamente la necesidad de sentirse próxima a una meta final, a la llegada de quien logre desencadenar un viejo anhelo de redención. Sin embargo, el amauta aclara que esta meta es, al mismo tiempo, una realidad y una ilusión. Esta doble consideración nos introduce en el centro argumentativo de una escatología secular, que Mariátegui despliega sin reparos: “el mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva” ([1950]1994: 500). La espera mesiánica no asume un carácter sobrenatural, sino histórico-secular, sin mito y sin meta afirma Mariátegui: la historia del hombre no tiene ningún sentido histórico y “la historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana” ([1950]1994:497). La *voluntad* y la *espera*, términos de fuentes filosóficas e históricas contradictorias, se anudan en esa esquina donde se cruza el marxismo latinoamericano y la historia de la utopía andina.

Desde 1918, Ernst Bloch insistía con la idea de que era necesario “aprender a esperar” y experimentar la “esperanza que espera”; no un “optimismo concluso” en el que el final llega inevitablemente, sino un “optimismo militante”, un “deseo que no se adhiere a lo dado”, que sostiene una espera activa, el sueño despierto, la esperanza concreta del “no-todavía-devenido” (2007:505). Como Daniel Bensaid anota, siguiendo la huella de este marxismo y mesianismo secular, “no es ya la paciencia pasiva al acecho de lo bienvenido, sino la espera activa e impaciente del centinela, siempre listo para hacer la irrupción de lo posible” (2008:6). La

espera no se basa en la confianza en el futuro, en la superstición del progreso. La historia no ofrece consuelo alguno. Mesianismo y revolución se conciben contra la lógica del progreso, y parecen imaginar una intersección donde se potencian las luchas por la liberación y el cumplimiento de una promesa. La *espera* anuncia la posibilidad de la irrupción de un mundo nuevo, instala el peligro en el porvenir, orienta hacia allí el campo de fuerzas (permite el tiempo para construir y revertir la correlación de fuerzas) y desencadena la lucha por el presente¹⁶.

VII. De Lenin a Ezequiel Urviola.

El proletariado indígena espera a su Lenin. Aún no hemos tratado el tercer elemento de la frase evocada: el nombre del *caudillo de la revolución*, Vladímir Ilich Uliánov, o su nombre fuerza, Lenin. El líder bolchevique también puede ser comprendido a través de nuestro doble registro del mito y la organización política. Mariátegui, por un lado, advierte el poder *sugestivo y fascinante* de Lenin; señala que quienes han asistido a asambleas, mítines y comicios en los que Lenin ha hablado relatan la religiosidad, el fervor, la pasión que el líder ruso suscita. “Cuando Lenin se alza para hablar, se suceden ovaciones febriles, espasmódicas, frenéticas. Las gentes vitorean, gritan, sollozan... Posee las sugerencias y atributos misteriosos de los hombres y las cosas eslavas” ([1959]1994:915). Pero, por otro lado, afirma que Lenin no es *un tipo místico, un tipo sacerdotal, ni un tipo hierático*, sino que es un hombre *terso, sencillo, cristalino, actual, moderno*. De este modo, al mismo tiempo que destaca la figura de Lenin como signo y misterio, cuya figura se mueve sobre *un escenario lejano –que, como todos los escenarios rusos, es un poco fantástico y aladinesco–*, resalta su *cultura occidental*, su *inteligencia europea, clara y fría*, y su capacidad *de estrategia y de conductor de muchedumbres y pueblos*. “Un hombre bien abastecido de experiencias y saturado de modernidad” (915). Un hombre de orientación materialista y científica.

Mariátegui ([1950]1994) detalla que la atmósfera moral y física de los primeros años de la Revolución era favorable a la superproducción y a la hipertrofia poética. El *pathos revolucionario* creaba una conciencia apocalíptica, propicia a todas las hipérbolas épicas y líricas. Pero llevando el péndulo hacia el otro extremo, afirma que la revolución no pudo alimentarse indefinidamente de poesía y apocalipsis. El genio realista de Lenin inauguró el

¹⁶ Los estudios de Michael Löwy son una referencia para esta problemática. Se pueden consultar: Löwy, M. (2008) *Rebelión y Melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión y Löwy, M. (1999) *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. D.F. México: Siglo XXI.

“nuevo curso”. Vino el periodo de la Nueva Política Económica, periodo de trabajo prosaico: reorganización de la industria y el comercio. Ambas figuras de Lenin, provenientes de diversos relatos populares, tenían su explicación histórica. En Perú, no se podía realizar esta periodización, pero se podía anticipar. Mariátegui ve en Lenin –y en lo que las clases del Perú esperan– *el ideólogo realizador*, el constructor del partido y el mito movilizador, el apóstol y el conductor.

En la caracterización de Lenin hecha por Mariátegui, la influencia de Sorel es también decisiva. El amauta lee y recomienda la lectura del apéndice que Sorel en 1919 agrega a la cuarta edición de su libro *Reflexiones sobre la Violencia* y que titula “En defensa del Lenin”. No es un texto menor para el peruano y por eso decide publicar su traducción en el número 9 de su revista *Amauta*, en mayo de 1927. Allí están presentes las figuras de Lenin que se debaten entre lo romántico y lo prosaico. Y es el mismo Sorel quien muestra un rostro diverso de sí mismo al que remarcamos al iniciar estas páginas: valora a Lenin, cuando este declara que la campaña a emprender para instaurar el socialismo en Rusia de modo definitivo será mil veces más difícil que la más ardua campaña militar y que los revolucionarios nunca se habían enfrentado a semejante tarea. Sorel pondera el orden de las cosas:

los innovadores [en otros tiempos] sólo tenían que destruir determinadas instituciones que se reputaban perniciosas, mientras que la reconstrucción se abandonaba a las iniciativas de amos emprendedores a quienes el afán de lucro suplementario conducía a lanzarse a tales empresas; pero los *bolcheviques* están obligados a destruir y a construir, de tal modo que los capitalistas no vengan a interponerse nunca más entre la sociedad y los trabajadores. (2005:359).

Destruir y construir. El propio Sorel incorpora la problemática de la continuidad de los acontecimientos disruptivos y no puede despejar el interrogante al que se enfrenta su idea de la *huelga general*; la desmesura busca su propia forma. El mito ata sus cabos a la realidad revolucionaria. Sin embargo, el intranquilo espíritu soreliano no se queda allí. Transmite la intuición de que en los momentos de peligro, la construcción es la que provoca la movilización vital de una sociedad, lo que impide su estancamiento. Agrega que quizás, a la larga, los bolcheviques puedan ser derrotados por las grandes potencias capitalistas, pero que su construcción, una nueva forma del Estado proletario, no perecerá jamás: “Ella sobrevivirá amalgamándose con mitos que tomarán su materia de los relatos populares de la lucha sostenida por la República de los Soviets” (2005:357). Primero: el mito engendra una forma de sobrevida, un tiempo no lineal de la revolución, en el que la imaginación aparece como vía de transmisión generacional. Ahí estaba Lenin muerto y su mito aún insurrecto. Segundo: el mito

toma su materia de los relatos populares de las luchas. Bajo esa consigna leímos el libro de Flores Galindo y rastreamos en Mariátegui una concepción materialista del mito. Mariátegui mismo recoge los relatos populares de las luchas indígenas que traen los *mensajeros de la raza que llegan a Lima*, entre otros motivos, para reemplazar el nombre de Lenin. Entre ellos, el amauta pronuncia el del indio puneño Ezequiel Urviola:

Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista. Tuberculoso, jorobado, sucumbió al cabo de dos años de trabajo infatigable. Hoy no importa ya que Urviola no exista. Basta que haya existido. ([1970]1994:339).

En los años veinte, las subjetividades colectivas en Perú, se constituyen y estremecen entre viejas reivindicaciones sociales y económicas, incipientes propuestas orgánicas de clase, legendarias razones imaginarias de masas y agitadores del nuevo socialismo indoamericano, como el puneño tuberculoso y revolucionario Ezequiel Urviola.

VIII. Pequeño epílogo de retirada.

Cuando prologa *Tempestad en los Andes*, Mariátegui aclara que lo que Valcárcel ha escrito no es una obra teórica y crítica, sino la obra de un *creyente*. Inmediatamente reconoce que el complemento de esta obra es el marxismo, pero no como su contraparte crítica, sino como su complemento crítico. Por eso, remata dicho prólogo con la siguiente afirmación: “no están los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos.” ([1970]1994:341). Parfraseando una potente idea de Gramsci, podemos afirmar que *Tempestad en los Andes* no consiste para Mariátegui en un tratado sistemático, sino un *libro viviente* en el que la ideología política y la ciencia política se funden en la forma dramática del mito. Un libro que debe ir unido a la lectura de los Principios Programáticos del Partido Socialista y un Partido que debe asumir las formas vivientes del libro, del mito. Así, se despliega una propuesta de relectura del *Manifiesto Comunista* desde América Latina, pensando en el fantasma y en el partido.

Bibliografía.

- Aricó, J. (1999), *Entrevistas 1974-1991*, CEA, Córdoba.
- Bataille, G. (2008), *La conjuración Sagrada*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Beigel, F. (2006), *La epopeya de una generación y una revista: las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Biblos, Buenos Aires.

- Bensaid, D. (2008), Marxismos. Utopía y mesianismo. Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual. *Viento Sur*, pp. 1-7.
- Bloch, E. (2007), *Principio de esperanza Tomo I*, Trotta, Madrid.
- Bloch, E. (2007), *Principio de Esperanza Tomo III*, Trotta, Madrid.
- Chauí, M. (2000), Spinoza: poder y libertad. En A. Borón (comp.). *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 111-141), CLACSO, Buenos Aires.
- Flores Galindo, A. (1980), *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komintern*, Desco, Lima.
- Flores Galindo, A. (1994), *Buscando a un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Horizonte, Lima.
- García, L. (2016), *Recuerdos del futuro. Marxismo, mito y vanguardia en Ernst Bloch*. Recuperado de Academia: https://www.academia.edu/5018603/Recuerdos_del_futuro._Marxismo_mito_y_vanguardia_en_Ernst_Bloch
- González Prada, M. (1978), *Nuestro Indios*, Centro de Estudios Latinoamericanos (UNAM), México D.F.
- Gramsci, A. (1985), *Cuadernos de la Cárcel*, Era, México D.F.
- Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la Cárcel*, Era, Puebla.
- Jesi, F. (2014), *Spartakus. Simbología de la revuelta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Laclau, E. (2002), *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires.
- Lefort, C. (1988), *Las formas de la historia*, FCE, México D.F.
- López, M. P. (2010), *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Eudeba, Buenos Aires.
- Mariátegui, J. C. ([1928]1994), Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. En S. Mariátegui Chiappe, *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1950] 1994), El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. En S. Mariátegui Chiappe. *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1959] 1994), Temas de nuestra América. En S. Mariátegui Chiappe. *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1959]1994), Defensa del marxismo. En S. Mariátegui Chiappe, *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1959]1994), Historia de la crisis mundial. En S. Mariátegui Chiappe. *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1969] 1994), Ideología y política. En S. Mariátegui Chiappe. *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- ([1970] 1994), Peruanicemos al Perú. En S. Mariátegui Chiappe. *Mariátegui Total, Tomo I*, Amauta, Lima.
- Marx, K. (2005), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Del Signo, Buenos Aires.
- Marx, K., & Engels, F. (1970), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- Mazzeo, M. (2013), *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*, FCE, Buenos Aires.
- Sorel, G. (2005), *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- Valcárcel, L. (1927), *Tempestad en los Andes*, Minerva, Lima.