

José Carlos Mariátegui, el materialismo histórico - dialéctico del Sumak Kawsay: entre la religión y el mito

José Carlos Mariátegui, the historical materialism - dialectic of Sumak Kawsay: between religion and myth

César Miguel Salinas Ramos ^a

cesarsalinasramos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6304-1924> 

^a Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Anchieta de Pesquisas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Leopoldo, RS, Brasil

RESUMEN

En diálogo con José Carlos Mariátegui caracterizamos su materialismo histórico y dialéctico en relación con el Sumak Kawsay o Buen Vivir. Revisamos el uso que el peruano le da al pensamiento crítico occidental para la comprensión y transformación de las sociedades latinoamericanas. Examinamos su crítica al progreso; al concepto de historia; la importancia atribuida a la cultura, la religión y el mito en relación dialéctica con la infraestructura económica; su crítica al positivismo y a la comprensión monolítica del sujeto histórico o clase de la revolución socialista. El pensamiento de Mariátegui podría ubicarse en el marxismo romántico y/o melancólico. Se profundiza en el Sumak Kawsay, la religión andina, que se relaciona con el colectivismo y con la vida comunitaria. El comunismo indígena reproduce variadas formas de cooperación y asociación. Observamos cómo las instituciones milenarias como la minga, basadas en la redistribución y la reciprocidad son base de otra economía – política - estética, de otro mundo por venir.

PALABRAS CLAVE

Sumak Kawsay; Religión; Materialismo andino.

ABSTRACT

In dialogue with José Carlos Mariátegui we characterize his historical and dialectical materialism in relation to that of Sumak Kawsay or Buen Vivir. We review the use that the Peruvian gives to Western critical thinking for the understanding and transformation of Latin American societies. We examine his critique of progress; to the concept of history; the importance attributed to culture, religion and myth in dialectical relation to the economic infrastructure; his critique of positivism and the monolithic understanding of the historical subject or class of the socialist revolution. Mariátegui's thought could be located in romantic and / or melancholic Marxism. He delves into the reference to Sumak Kawsay, the Andean religion, which is related to collectivism and community life. Indigenous communism impels reproduces various forms of cooperation and association. We observe how millenary institutions like the minga, based on redistribution and reciprocity, are the basis of another economy - political - aesthetic, of another world to come.

KEYWORDS

Sumak Kawsay; Religion; Andean materialism.

Introducción

José Carlos Mariátegui (La Chira; Moquegua, 1894 – Lima, 1930) es considerado el primer marxista latinoamericano según Antonio Melis (1942-2016)(BALAREZO, 2016) por su original comprensión del pensamiento crítico occidental y su uso para la transformación de las sociedades latinoamericanas, particularmente las andinas. El peruano consume el pensamiento de origen europeo y recupera fragmentos esenciales del mundo precolombino roto por la colonización, para alimentar la praxis revolucionaria en la formación social concreta de nuestro continente. La criticidad es una de las características esenciales del marxismo que desarrolla el pensador socialista, principalmente su crítica al positivismo, al sujeto histórico o clase monolítica de la posible revolución socialista, a la ideología del progreso, al concepto de historia, y a la importancia de la cultura, la religión y el mito en relación dialéctica con la infraestructura económica material de la sociedad.

El peruano llevó una activa vida intelectual y política, fue fundador del Partido Socialista Marxista Peruano (1928), periodista y fundador de la Revista Amauta (1926), miembro del Consejo General de la Liga Anti-imperialista (1929) impulsada por la Tercera Internacional Comunista y fue promotor de la creación del Comité Organizador Pro-Central General de Trabajadores del Perú (1929). Dentro de su quehacer teórico y práctico concibe que la labor de construir el socialismo en Latinoamérica no es un proceso de copia y calco, sino un proceso de "creación heroica". En el presente artículo se resaltarán la particular relación entre la religión y el mito en la composición del materialismo histórico andino.

Para comprender la costelación de conceptos y categorías que dan cuenta de la formación social de los países andinos y la constitución latinoamericana de una concepción socialista a partir de los aportes de Mariátegui, se realiza en primer lugar una aproximación a nuestro pensador y su tiempo. Se identifican los rasgos y características de la llamada "edad de piedra", periodo de la vida del socialista peruano que él mismo caracterizó de tal modo y que Guillermo Rouillon Duharte (1917-1978), autor de Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui (1963), principal obra de consulta biográfica del Amauta; reafirma para identificar el periodo de juventud del filósofo.

Posteriormente nos sumergimos en la producción teórica de Mariátegui luego de su exilio en Europa. El filósofo de regreso al Perú encuentra definitivamente en el pensamiento marxista las posibilidades de comprensión y transformación de las sociedades andinas. Este periodo histórico en la vida política del Perú es conocido como el Oncenio de Leguía (1919-1930), durante el cual se construye un proyecto socialista que se avizora

global y que considera las particularidades materiales e históricas del lugar en el que surge. El materialismo histórico de Mariátegui se resiste al eurocentrismo, dogmatismo, mecanicismo y teleología, características de la concepción marxista de origen oficial o hegemónica vinculada al socialismo real. Al marxismo andino de Mariátegui se lo podría definir como romántico o melancólico, confrontación que permite una lectura crítica de su pensamiento. Y finalmente se teje la relación entre la crítica marxista andina y la figura del indio y la tierra, como alegorías vivas de la posibilidad de un socialismo andino y una concepción materialista y dialéctica de lo que podríamos denominar materialismo histórico del Sumak Kawsay.

La metodología del presente artículo consiste en una revisión bibliográfica de textos clásicos y producciones académicas calificadas. El texto presenta tres apartados: 1. José Carlos Mariátegui y su tiempo; 2. Entre un marxismo romántico y melancólico; y, 3. Sumak Kawsay: la religión andina del indio y la tierra.

José Carlos Mariátegui y su tiempo

José del Carmen Eliseo Mariátegui La Chira, nació en Moquegua, ciudad profundamente católica y conservadora, ubicada en el valle costero del río del mismo nombre, en este lugar se manifiesta la existencia de diversos grupos humanos antes de la constitución del imperio Inca. La infancia de José Carlos está marcada por la pobreza, la religión y misticismo católico, la ausencia del padre, la muerte de su hermana Amanda (1897-1898), el sacrificio materno para la supervivencia y el traslado familiar a Lima en busca de mejores condiciones de vida.

Otro evento que marcó la vida del peruano es un accidente que sufrió durante su infancia, que le obligó en primera instancia a internarse en la clínica Maisón de Santé y posteriormente a una larga recuperación de aproximadamente cuatro años. El accidente vivido por el joven Amauta le provocó inmovilidad y dolencia crónica en su pierna izquierda. Debido a este incidente José Carlos se ve obligado a retirarse de la escuela y se convierte en un autodidacta y asiduo lector. Entre 1909 y 1919 se vincula precozmente a la vida laboral en el periódico La Prensa, donde en un inicio se desenvuelve como mensajero, asistente de linotipista, corrector de textos y finalmente periodista (ARCHIVO José Carlos Mariátegui, 2021).

Para comprender la dimensión y orígenes del pensamiento del socialista peruano es necesario que analicemos su periodo histórico y la formación social del Perú. Los países andinos se caracterizan por dos hechos significativos, "la primera etapa nace

de la Conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero, mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 10). Avanzando en este sentido, según el filósofo Bolívar Echeverría, (1941-2010) en el siglo XVII se constituyen dispositivos e instituciones que caracterizan a nuestras sociedades hasta siglos después,

una cosa decae al principio, el régimen de la encomienda, propio del feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalada, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la edad media en Europa (ECHEVERRÍA, 1988, p. 50).

Precisamente este proceso se prolonga en el modelo hacendatario andino que en el siglo XIX es dinamizado por la llegada de la ideología del progreso y el desarrollo mediante la expansión imperial del capitalismo monopolista, dándole forma al carácter periférico, dependiente y colonial de nuestras sociedades.

La constitución de la república del Perú en 1821 significó “la apertura de sus puertos a todas las potencias marítimas. [...] La liquidación del monopolio español abrió las posibilidades de acceso a un vasto mercado a los comerciantes europeos, y de manera predominante a los británicos” (BONILLA, 1980, p. 13). De esta forma se abre Perú republicano al mundo,

al Occidente capitalista empezaron a enviar los productos de su suelo y su subsuelo. Y del Occidente capitalista empezaron a recibir tejidos, máquinas y mil productos industriales. Se estableció así un contacto continuo y creciente entre la América del Sur y la civilización occidental. Los países más favorecidos por este tráfico fueron, naturalmente, a causa de su mayor proximidad a Europa, los países situados sobre el Atlántico (MARIÁTEGUI, 2005, p. 12).

En los países del Cono Sur de Sudamérica, “la democracia burguesa y liberal pudo [...] echar raíces seguras, mientras en el resto de la América del Sur se lo impedía la subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 12). El proceso de creación de una burguesía nacional se da en relación a

la “expansión imperialista del capital monopólico y la disputa entre las burguesías de Inglaterra y de Estados Unidos por la hegemonía en el control de ese proceso” (QUIJANO, 2007, p. 12). La Era del Guano (1845 – 1866) y del salitre impulsaron “las concesiones del Estado y los beneficios [...] crearon un capitalismo y una burguesía. Y esta clase, que se organizó luego en el ‘civilismo’, se movió muy pronto a la conquista total del poder” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 15). La naciente burguesía peruana expresa los “primeros elementos sólidos de capital comercial y bancario” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 14) pero se mantiene “enlazada en su origen y su estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la política liberal” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 15).

Si bien en los “primeros tiempos de la Independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica”, el Partido Civil (1871) asumió el gobierno del Perú en 1872 e impulsó un proyecto modernizador ligado a la burguesía internacional de carácter imperialista. Proyecto político burgués truncado por la guerra del Pacífico que mantuvo el Perú aliado con Bolivia contra Chile (1879-1883), lo cual aceleró el endeudamiento con capitales europeos principalmente. Proceso de endeudamiento que comenzó con el financiamiento de las guerras de independencia (1808 – 1833), que se incrementó como inversión para la producción en las haciendas costeñas del Pacífico de guano y/o salitre, y posteriormente de algodón. De tal suerte que en 1890 “los tenedores de bonos de la deuda externa, [...] obligaron al gobierno [...] la firma del Contrato Grace, [...] acreedores se organizaron en la Peruvian Corporation Ltd. Y obtuvieron la concesión [...] de los ferrocarriles, por un período de 75 años” (QUIJANO, 2007, p. 16). Este es un ejemplo significativo de la disputa entre los capitales transnacionales por la administración colonial de las economías dependientes mediante la alianza con la burguesía comercial local.

De manera concreta, Aníbal Quijano caracteriza al Perú entre 1894 – 1930, en el que vivió Mariátegui, como un

auténtico puente histórico entre la sociedad colonial y la actual, porque durante él tiene lugar una compleja combinación entre los principales elementos de la herencia colonial, apenas modificados superficialmente desde mediados del siglo XIX, y los nuevos elementos que con la implantación dominante del capital monopolista, de control imperialista, van produciendo una reconfiguración de las bases económicas, sociales y políticas, de la estructura de la sociedad peruana (QUIJANO, 2007, p. 10).

Objetivamente el Perú de la época estuvo compuesto de tres grandes elementos profundamente interrelacionados:

bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (MARIÁTEGUI, 2005, p. 20).

La burguesía peruana políticamente agrupada en los civilistas, pierde la hegemonía política en 1919 con el golpe de Augusto Leguía (1908-1912 y 1919-1930), cuyo periodo de gobierno se conoce como el Oncenio. Este gobierno caracterizado por el caudillismo y la actitud tiránica del mandatario, promovió un proceso de modernización del país mediante el endeudamiento con capitales norteamericanos. Por otro lado, son significativas las manifestaciones de carácter campesino y proletario que comienzan a darse durante este periodo tanto en la irrupción social como en la literatura. Un ejemplo de aquello fue la rebelión indígena campesina de Huaraz en 1885, ante el restablecimiento del tributo indígena decretado por el gobierno del presidente Miguel Iglesias (1883 – 1886). Este año también se escribía la primera novela indigenista, *La trinidad del indio o costumbres del interior* (1885). Contexto histórico que movilizó a un sujeto social invisibilizado y explotado que enciende en los intelectuales y políticos de la época aires de transformación y justicia social. Una de las figuras centrales de este periodo histórico e influyente en las generaciones posteriores de revolucionarios peruanos es Manuel González Prada (1844-1918), reconocido político, pensador y poeta anarquista. “El radicalismo burgués del primer González Prada evolucionó al anarquismo y formó parte de esa corriente ideológica en las luchas y organizaciones del proletariado fabril, semifabril y rural” (QUIJANO, 2007, p. 31).

Mariátegui ya siendo un reconocido crítico de arte, de cultura y de la política nacional colaboró desde 1916 con el diario El Tiempo. En 1918 junto a César Falcón y Felix del Valle fundaron la Revista Nuestra Época, “cuyos redactores se agruparán en el Comité Organizador del Partido Socialista, (NODARI, 2018, p. 152) desde este espacio “Mariátegui empezó a atacar al gobierno peruano por los excesivos gastos en la defensa armada y la indiferencia hacia el desarrollo de una política de trabajo y educacional” (NODARI, 2018, p. 152). Y en 1919 Falcón y Mariátegui en busca de libertad, autonomía e independencia en el ejercicio del periodismo crítico que realizan, fundan el periódico La Razón.

La relación con Falcón, del Valle y Abraham Valdelomar “muy influidos por el d’annunzianismo y las corrientes futuristas, [marcaron] los escritos juveniles de Mariátegui” (NODARI, 2018, p. 151). Es importante resaltar que “la primera época de la carrera periodística de Mariátegui fue caracterizada por una “predominancia de lo estético y [...] una preocupación por los temas religiosos y místicos” (MESEGUER, 1974, p. 21). Sobre el misticismo católico del Amauta “Flores Galindo, [...] Guillermo Rouillon, Anibal Quijano y, [...] Monica Bruckmann atribuyen la fe religiosa de Mariátegui a la influencia maternal. Robert Paris [...] [a] contenido más literario” (MELO, 2019, p. 62). De hecho, la vida de las familias peruanas y de la sociedad en su conjunto se caracteriza por una férrea fe católica. Leila Escorsim sobre el catolicismo de Mariátegui “sostiene que, ‘en busca de Dios’, se volvió menos hacia cualquier forma de teísmo (o salvación personal) que hacia el aspecto estético de la experiencia religiosa” (MELO, 2019, p. 62). Experiencias que serán determinantes para el desarrollo de su futura comprensión del marxismo. A nivel Latinoamericano, dos eventos significativos dejaron huella profunda en el pensador peruano y en la vida política de la región, primero la Revolución Mexicana de 1910 y la Reforma Estudiantil en Córdoba (Argentina) de 1918. Primer evento del que Mariátegui admira principalmente la labor de José Vasconcelos (1882–1959). Y por otro lado, el joven pensador simpatizó profundamente con la reforma universitaria acontecida en Argentina, evento que incentivó la organización estudiantil en el Perú, específicamente en Lima “en la Universidad San Marcos, [...] ya desde 1917, empezó a nacer un movimiento izquierdista, dirigido por Haya de la Torre, miembro de la Federación de Estudiantes de Perú” (NODARI, 2018, p. 152).

La creciente oposición popular en contra de la República Aristocrática de los civilistas tuvo eco en el trabajo periodístico de Mariátegui y Falcón. “La Razón continuó, [también] [...] con una línea editorial francamente crítica con el nuevo gobernante, respaldada por el creciente apoyo que encontró en los sectores organizados de los trabajadores. (MELO, 2019, p. 68) En el primer número de La Razón, del 14 de mayo de 1919, Mariátegui expresó “enérgicamente la necesidad de una reforma universitaria apoyando el movimiento estudiantil de la Universidad de S. Marcos y tomó partido por el levantamiento de los obreros limeños, que el 13 de enero de 1919 marcharon [...] pidiendo ocho horas de trabajo.” (NODARI, 2018, p. 152) Pero esta publicación “fue cerrada ante la inminente salida de un artículo de Falcón contrario a Leguía” (CARRASCO, 2011, p. 281). Precisamente, “la principal respuesta a los jóvenes periodistas sería de Augusto Leguía, ahora presidente de Perú, quien había asumido el cargo luego de un golpe de Estado que destituyó a José Pardo del poder, el 4 de julio de 1919” (MELO, 2019, p. 68). Falcón y Mariátegui se vieron forzados a exiliarse en Europa, “aceptando [...] la oferta por parte del gobierno de una subvención para [...] propagar una imagen positiva

del Perú en el extranjero –función que, por cierto, nunca desempeñó” (CARRASCO, 2011, p. 281). De tal suerte que “el 8 octubre de 1919, custodiados por la policía, se embarcaron: Falcón con dirección España y Mariátegui a Italia. Empezaba así el exilio dorado de José Carlos” (NODARI, 2018, p. 153).

Entre un marxismo romántico y melancólico

En el presente apartado se caracteriza lo esencial del materialismo histórico y dialéctico de origen marxista, que el pensador peruano configuró de forma esencial durante su exilio por Europa. De manera concreta se desarrolla una comprensión del pensamiento crítico de Mariátegui entre el romanticismo y la melancolía, lo cual nos permite acercarnos a la particular comprensión del concepto de historia, dialéctica, praxis, redención y principalmente a la importancia de la superestructura en su relación con la estructura económica, para pensar cualquier posibilidad de transformación radical de la sociedad. Dentro de la superestructura, se analiza el papel de la religión y el mito como parte de la costelación conceptual de la teoría propuesta por el pensador peruano. Para lo cual en esta sección revisaremos una serie de artículos publicados entre 1924 y 1928, en las revistas *Amauta*, *Mundial*, *La Jornada* y *Variedades*, agrupadas en el libro *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1928).

Sobre su exilio Mariátegui menciona, “residí más de dos años en Italia. Donde desposé una mujer y algunas ideas” (MARIÁTEGUI, 1930a), además visitó Francia, Alemania, Austria, Hungría y Checoslavaquia. Así consolidó su formación teórica y práctica, y adhesión al marxismo,

participó como testigo en importantes eventos como el Congreso del Partido Socialista Italiano en Livorno, el Congreso Económico Mundial auspiciado por la Sociedad de las Naciones, y las huelgas obreras en el norte de Italia. Fue también testigo de excepción de las consecuencias en Europa de la Primera Guerra Mundial: la situación alemana, el problema de las reparaciones, la derrota del gobierno soviético húngaro y el ascenso del fascismo de Mussolini. Sus impresiones fueron publicadas por el diario *El Tiempo* bajo el epígrafe general de “Cartas de Italia” (FERNÁNDEZ; TAMARO, 2004).

En 1923, Mariátegui retornó al Perú e inició una participación política activa con una filiación ideológica abiertamente socialista, aunque nuestro autor menciona que “desde 1918, nauseado de [la] política criolla me orienté resueltamente hacia el

socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo” (MARIÁTEGUI, 1930a, p. 1). El exilio le brindó experiencias teóricas y prácticas que orientaron su fe al materialismo histórico y dialéctico. “Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y su polémica contra cualquier visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la Segunda Internacional” (ARICÓ, 2020, p. 465). La lectura de Marx hecha por José Carlos estuvo acompañada por el estudio de “Benedetto Croce (1866 – 1952), Antonio Labriola (1843-1904), Georges Sorel (1847 – 1922) y Piero Gobetti (1901 – 1926) [que] lo inclinó a percibir la realidad peruana con una mirada diferente a la que caracterizaba a los [...] marxistas latinoamericanos” (ARICÓ, 2020, p. 473). Además, profundizó su afinidad por el arte en general y por la literatura particularmente, se acercó al dadaísmo y al surrealismo que surgieron con fervor en Francia y le impresionó el humanismo de Romain Rolland (1866 –1944).

El ambiente objetivo que encuentra en Europa, sus intereses y afinidades subjetivas e ideológicas lo relacionan con el romanticismo,

movimiento cultural que nace a finales del siglo XVIII como una protesta en contra el advenimiento de la civilización capitalista moderna, una rebelión en contra de la irrupción de la sociedad industrial/burguesa –una sociedad fundada en la racionalidad burocrática, la reificación mercantil, la cuantificación de la vida social y el “desencantamiento del mundo” (según la célebre fórmula de Max Weber). Una vez surgido, con Rousseau, William Blake y la Frühromantik alemana, el romanticismo no desaparecerá más de la cultura moderna y constituye, hasta nuestros días, una de las principales estructuras de sensibilidad de nuestra época (LÖWY, 2005, p. 50).

La condición periférica de los latinoamericanos respecto a Europa y Norteamérica se relaciona orgánicamente con propender a tener una mirada crítica respecto a la modernidad de origen occidental. Los sudamericanos nos encontramos dentro y fuera, somos objetos y/o sujetos en el proyecto moderno capitalista. Nuestras sociedades se caracterizan por la existencia latente de una premodernidad precolombina profunda. La crítica romántica a la modernidad capitalista “se hace en nombre de valores sociales, éticos, culturales o religiosos pre-capitalistas, y constituye, en último análisis, una tentativa desesperada de ‘re-encantamiento del mundo’” (LÖWY, 2005, p. 50). Dentro del marxismo podemos considerar una corriente romántica que se relaciona con el pensamiento crítico de origen en Frankfurt, cuya tradición se mueve entre Georg Lukács y Ernst Bloch o de Walter Benjamin a Herbert Marcuse. La comprensión de Mariátegui

como romántico la seguimos desarrollando más adelante al relacionar el pensamiento del peruano con Walter Benjamin.

Por otro lado, un acercamiento al pensamiento del peruano como melancólico nos permite analizar su particular comprensión del marxismo. La palabra melancolía proviene del griego, *melankholia*, combinación de *melanos* (negro) y *kholé* (bilis). Se refiere a las dolencias del hígado, cuyo principal síntoma es la producción de una bilis oscura, cuyos principales efectos son la depresión e irritación. Siguiendo a Leandro Konder (1936-2014), lector de Walter Benjamin, define la vinculación del filósofo alemán de origen judío con un marxismo melancólico,

La apasionada dedicación al combate estuvo acompañada de reticencias que le impidieron ceder al entusiasmo acrítico que a menudo sienten los revolucionarios por lo que están haciendo. La melancolía no se disipó, pero tuvo que adquirir un carácter especial, convirtiéndose en una "melancolía heroica", según palabras de Ernst Fischer. Tenía que estar en sintonía con las demandas de "venganza" de las clases sociales tradicionalmente explotadas, estimulándolas en sus movimientos de protesta. Benjamín descubrió, con nostalgia, que no bastaba con protestar: era necesario actuar, tomar iniciativas, ir a la lucha. El capitalismo nos asfixia, nos destruye, nos toca a nosotros - sin ilusiones - movilizarnos contra él. Si no nos movilizamos para superarlo, estamos perdidos, porque - advirtió nuestro autor - "El capitalismo no morirá de muerte natural" (KONDER, 1999, p. 119).

La descripción que hace el comentador sobre la melancolía marxista de Benjamin, nos sirve para comprender el pensamiento del peruano, cuya condición de clase, las constantes crisis de salud o larga agonía que vivió, la autoformación y reticencia a la educación formal, el abandono del padre y la prematura muerte de su hermana hacen que el pensador se refugie y se recoja inicialmente en una fe y mística católica que se transformará en acciones y prácticas políticas contundentes con su adhesión al marxismo. Podemos observar una relación dialéctica entre la postración agónica obligada y la desesperada participación política para redimir a los oprimidos de las sociedades andinas, cuya figura se centra en el indio, campesino y pobre. Otra característica relevante del melancólico es que "se abstrae de las exigencias de los sueños del día a día, se rinde a las pesadillas, pero también a los sueños proféticos. El mayor riesgo que corre es caer en la acedia, [...] la apatía" (KONDER, 1999, p. 18). Para combatir la apatía aparece la agonía, comprendida de acuerdo a la acepción usada por Unamuno, "agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida.

Agonía [...] quiere decir lucha. Agoniza aquel que vive luchando; luchando contra la vida misma. Y contra la muerte” (MARIÁTEGUI, 1977, p. 116). Precisamente los sueños proféticos en Mariátegui se relacionan con una mística religiosa que encuentra sus orígenes en los andinos.

Se identifica, una relación dialéctica entre un marxismo romántico promovido por las condiciones coloniales objetivas de nuestras sociedades y una afinidad con la subjetividad melancólica de la biografía de nuestro pensador. Mariátegui encontró en Europa el caldo de cultivo para desarrollar su singular pensamiento, ambiente en el que encuentra afinidad con lo expuesto por Antonio Gramsci (1891–1937), un pesimismo de la inteligencia y un optimismo de la voluntad revolucionaria, pese a que Mariátegui no tuvo un contacto con la obra del italiano.

El peruano con profunda agudeza consigue identificar las características esenciales de la modernidad occidental capitalista de origen europeo, “la filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos prebélicos, [...] a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso (MARIÁTEGUI, 1930b, p. 13). El agudo análisis identifica el paradigma matemático y positivista que se impone como característica principal en la filosofía y la ciencia en occidente. El positivismo se encuentra atrapado en un racionalismo empirista basado en el desarrollo técnico de la producción industrial de bienes y servicios que podría garantizar el bienestar material y espiritual de la población, pero que al contrario ha recreado un sistema económico basado en la exclusión, la guerra y la deshumanización. El desencantamiento del mundo se sustenta en una fe profana, matematizada y basada en el valor de cambio de las relaciones posibles en el mundo de la vida moderna, dicha ideología es el progreso. Existe una afinidad entre el descubrimiento del peruano con lo expuesto por Walter Benjamín, pese a que ninguno conocía la producción teórica del otro. “Ambos comparten una crítica romántica de la civilización occidental moderna y un rechazo al dogma del progreso en la historia.” (LÖWY, 2020, p. 14). Otra afinidad que llama la atención es la “adhesión (en una forma poco ortodoxa) a las ideas comunistas, simpatía por la figura de León Trotsky, un gran interés por Georges Sorel, una verdadera fascinación por el surrealismo y una visión «religiosa» del socialismo” (LÖWY, 2020, p. 14).

De forma similar a lo hecho por Walter Benjamin (1892–1940) al vincular la *Cabala* (*Kabbalah*) del judaísmo con el materialismo histórico, Mariátegui combina la religiosidad andina con el marxismo. La propuesta apocalíptica y del juicio final de la filosofía benjaminiana se basa en la posibilidad de encontrar fuentes revolucionarias en la reivindicación de las clases vencidas y olvidadas a lo largo de la historia por el

ejercicio imperial de los vencedores. Benjamin nos propone un rescate y reparación de las tradiciones oprimidas. Su filosofía se basa en la *Cabalá*,¹ específicamente en el *Tikkun*,² la redención de los oprimidos como renovación desde lo primogénito de la humanidad. Esta *restitutio amnium* en la tradición cristiana se refiere a la apocastasis.³ En términos seculares, se refiere al rescate de tradiciones revolucionarias derrotadas en el pasado.

El objetivo del filósofo judío alemán “es profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su potencial revolucionario y elevar su contenido crítico” (LÖWY, 2020, p. 15). En las Tesis de la *Filosofía de la Historia* (1945), y muy particularmente con la reconocida Tesis IX, en la cual mediante una particular interpretación del *Angelus Novus* de Paul Klee (1879–1940), Benjamin describe como el tiempo y la historia se movilizan enajenadas por la modernidad capitalista, avance imparable del progreso automatizado y rítmicamente mecanizado en y por la producción y consumo de bienes y servicios, seres humanos y naturaleza, reducidos a mercancías. Es decir, se exponen las relaciones humanas y con los elementos del cosmos reducidas a su valor de cambio e impulsadas por el movimiento del aparataje técnico – industrial, cuya principal expresión es la constitución de las ciudades modernas. Esta alienación del tiempo es evidente en el taylorismo, la programación para la producción y consumo es incuestionable e indetenible, las condiciones objetivas de miseria y muerte de la vida moderna son dinamizadas dogmáticamente por la fe e ideología del progreso. Benjamin propone “limpiar la historia hacia atrás cepillar a contrapelo [Gegen den Strich], considerando el punto de vista de las víctimas del “Progreso”, y de aquellos que, como Espartaco, lucharon por la emancipación de los oprimidos” (LÖWY, 2020, p. 15).

El pensamiento benjaminiano se dinamiza por “la idea de un paraíso perdido – el comunismo primitivo de la teoría marxista, el matriarcado según Bachofen, la “vida anterior” de Baudelaire – [...] [que] inspira la idea de la utopía, de una sociedad sin clases, sin Estado y sin dominio patriarcal” (LÖWY, 2020, p. 16). Precisamente en *París capital del siglo XIX* (1935) el filósofo de origen judío bosqueja una definición de la utopía comunista “los sueños del futuro están siempre “casados” con elementos

¹ Conjunto de tradiciones místicas judías, de carácter esotérico, que buscan una comprensión teosófica de Dios y una interpretación simbólica y numérica de la realidad (SENSAGENT, 2021).

² Tikún olam en hebreo significa “reparar el mundo”. En *Cabalá*, [...] el Universo que conocemos está literalmente quebrado y necesita reparación (SENSAGENT, 2021).

³ Apocatástasis, (del gr. apokatástasis, “restitución a su condición original”). Un día en que todas las criaturas participarán de la gracia y de la salvación, en particular los diablos y las almas desviadas (ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA, 2021).

provenientes de la historia arcaica [...] una "sociedad sin clases" primitiva. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, 'en conexión recíproca con lo nuevo, dieron nacimiento a la utopía'" (LÖWY, 2005, p. 16). Utopía que en el caso de Mariátegui se relaciona con un comunismo primitivo propio de los pueblos andinos precolombinos.

Reflexiones de Benjamin sobre América Latina, son rescatadas por Michäel Löwy, quién analiza un comentario publicado en la revista alemana *Die Welt Literarischeel*, en 21/06/1929, sobre el libro de Marcel Briones *Bartholomé de Las Casas*. "Père des Indiens", París, Plon, 1928,

la Conquista, primer capítulo de la historia colonial europea, escribe Benjamin, transformó el mundo recién conquistado en una sala de tortura. Las acciones de la "soldadesca hispana" crearon una nueva configuración del espíritu (Geistesverfassung) "que no se puede representar sin horror (Grauen)". Como toda colonización, la del Nuevo Mundo tuvo razones económicas – los inmensos tesoros de oro y plata de las Américas – que los teólogos oficiales trataron de justificar con argumentos jurídico - religiosos: «América es un bien sin propietarios; la sumisión es una condición de la misión; intervenir contra los sacrificios humanos de los mexicanos es un deber cristiano". Bartolomé de Las Casas, "un combatiente heroico en las posiciones más expuestas, luchó por la causa de los pueblos indígenas enfrentando, durante la célebre disputa de Valladolid (1550), al cronista y cortesano Sepúlveda, "el teórico de la razón de Estado" logrando finalmente obtener del rey de España la abolición de la esclavitud y de la "encomienda" (forma de esclavitud), medidas que nunca fueron efectivamente aplicadas en las Américas" (LÖWY, 2020, p. 17).

Podemos ubicar con claridad la afinidad entre la redención indígena propuesta por Mariátegui y la de los oprimidos expuesta por Benjamin, coinciden en la crítica teológica y romántica al marxismo y en la identificación y rechazo a la ideología del progreso y al imperialismo europeo. Mariátegui de acuerdo a sus circunstancias "rompe con todo el enfoque eurocéntrico: escribe desde el punto de vista de los indígenas de la América Latina, rechaza la visión de la historia del colonialismo europeo, y reclama un comunismo inca para pensar el socialismo indoamericano del futuro" (LÖWY, 2020, p. 18).

Benjamin y José Carlos Mariátegui representan dos formas muy diferentes – por su contexto cultural y su gramática filosófica – de ruptura en nombre del marxismo con la ideología del Progreso, el evolucionismo positivista, las concepciones lineales de la historia, como también en su forma burguesa

aquella del “progresismo” de izquierda [...] Ellos contribuyeron, cada uno a su manera singular y atípica, a repensar en nuevos términos el curso de la historia, la relación entre pasado, presente y futuro, las luchas emancipadoras de los oprimidos y la revolución (LÖWY, 2020, p. 20).

La I Guerra Mundial demostró que el orden de la modernidad capitalista no garantiza la paz y bienestar social, más aún demostró que la expansión del capitalismo se reproduce mediante la disputa imperialista de las potencias mundiales por la administración global de la economía capitalista. Y por otro lado, la Revolución Rusa demostró lo equivoco de la comprensión gradualista, racionalista, armónica, evolucionista y teleológica que predecía que primero debía avanzarse en la consolidación del modo de producción capitalista para encontrar las bases materiales y posteriormente espirituales del socialismo. Mariátegui por el contrario considera,

la Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización (MARIÁTEGUI, 1970, p. 15).

Los fascistas si bien buscaban sus orígenes ontológicos en el romanticismo alemán es cuestionable pensar que la ideología del progreso no dinamizaba su quehacer, como es demostrado por Benjamin. Por otro lado, parece acertada la observación del andino al comprender que la razón esencial por la que la Revolución Rusa (1917) habría sucedido en la periferia europea es porque la ideología del progreso no se había consolidado, por lo que el horizonte de lo posible no se limitaba a las previsiones programadas por el racionalismo positivista. Europa abandonó a “Don Miguel de Unamuno que predicaba el quijotismo. La mayoría de los europeos habían perdido el gusto de las aventuras y de los mitos heroicos” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 14). A diferencia del caso ruso, donde se visibilizaba la existencia de una mística particular que movilizó dicha sociedad hasta revolucionar su realidad.

Lo que [...] diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve

con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables (MARIÁTEGUI, 1970, p. 22).

Mariátegui baja la religión de las abstracciones metafísicas hacia una comprensión materialista, comprende su papel como categoría sociológica - política que permite comprender los procesos de transformación social. Siguiendo a Henri Bergson (1859–1941), entiende “que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo, los mitos revolucionarios también pueden ocuparla” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 23). Mariátegui toma el concepto de mito de George Sorel “y [lo] reformulara dentro del contexto de su concepción revolucionaria, [...] como oportunamente nos recuerda William Rowe, para comprender la manera en que el autor concibe la articulación entre tradiciones político-religiosas andinas y tradiciones político-seculares occidentales” (D’ALLEMAND, 2016, p. 541). Precisamente en *Réflexions sur la violence*, Sorel manifiesta una sintética reflexión sobre los mitos,

la experiencia nos prueba que las construcciones de un futuro indeterminado en el tiempo pueden ser muy eficientes y tener muy pocos inconvenientes, cuando son de cierta naturaleza; esto ocurre cuando se trata de mitos en los que se encuentran las tendencias más fuertes de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que vienen a la mente con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida, y que dan aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción inminente en las que se basa la reforma de la voluntad. Sabemos que estos mitos sociales de ninguna manera impiden que el hombre sepa aprovechar todas las observaciones que hace durante su vida y no le impiden llevar a cabo sus ocupaciones habituales (SOREL, 2003, p. 82).

Mariátegui siguiendo a Sorel define el concepto de mito buscando, “definir un clima espiritual, un pathos. Entregar una perspectiva a los intelectuales” (FERNANDEZ, 1988, p. 184). El Amauta busca encender los sentimientos vernáculos que orienta a los oprimidos a enfrentar a la oligarquía nacional e imperialismo global mediante una revolución socialista. “La noción de mito cubre una zona aún no constituida, que por el momento se resuelve en su pura dinámica, en una voluntad histórica que

solo alcanza a expresarse programáticamente” (FERNANDEZ, 1988, p. 184). De esta manera, Mariátegui establece una relación dialéctica entre un pathos revolucionario y un programa que viabilice la construcción objetiva del comunismo.

El mito y la religión para los revolucionarios es la profanación de la religión como monopolio ideológico exclusivo de la Iglesia católica y sus aliados de clase, el peruano concibe una dimensión revolucionaria de la teología al servicio de la transformación del mundo de los hombres, es decir la construcción mesiánica de la sociedad. Precisamente, siguiendo a Ernest Renan (1823–1892) y a Sorel, “advirtió sobre la fe religiosa de los socialistas, afirmando su inexpugnabilidad a todo desánimo” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 23).

La comprensión de la religión en Mariátegui se da como producto de la voluntad y acción humana, precisamente esa es la relación con la política, la posibilidad de reconstituir el orden social y político, redimiendo a los oprimidos y explotados. “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” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 24).

La filosofía de la historia desarrollada por José Carlos se puede comprender con el concepto psicoanalítico, tiempo de ahora propuesto por Sigmund Freud (1856-1939), que permite analizar la configuración histórica del aquí y ahora en términos que rebasan la comprensión empirista de la coyuntura y pone en perspectiva el pasado y futuro como agentes vivos de la identidad que se configura en el presente, cuya premisa es desarrollada en *El escritor y lo fantasioso* (1907) donde menciona,

puede decirse que una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que puede despertar importantes deseos de la persona; desde ahí puede remontarse al recuerdo de una vivencia del pasado, infantil en muchas ocasiones, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el que se manifiesta en el ensueño diurno o la fantasía, que lleva las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. En definitiva, pasado, presente y futuro aparecen encadenados o anudados por el deseo que corre a través de ellos y que los reanima (FREUD, 1908, p. 5).

En las fantasías sociales se mueven los mitos y utopías mesiánicas, y para Mariátegui “todo es parte de un proyecto de transformar la sociedad que le toca vivir. Sin embargo, los temas que él abordó en vida continúan plenamente vigentes. Con todos sus desdoblamientos contemporáneos, el pensamiento del Amauta se nos presenta con una actualidad sorprendente” (CUADRA, 2020, p. 4669). La resistencia de los pueblos originarios de Latinoamérica han expresado su propuesta civilizatoria y alternativa a la modernidad capitalista mediante la filosofía del Buen Vivir que “representa, posiblemente, la propuesta más original y con mayor potencialidad revolucionaria como horizonte de superación del capitalismo, como organización político-económica y como propuesta civilizatoria. Su inmenso valor tiene que ver con su origen popular y su profunda latinoamericanidad” (FRIGGERI, 2020, p. 14).

La filosofía de Mariátegui se relaciona con el Sumak Kawsay en la medida que propone la renovación o actualización civilizatoria dinamizada por los principios de las comunidades originarias andinas, en las que existe una comunión armónica entre los diversos elementos del cosmos, en el que todo ente y ser vivo poseen una anima⁴ y por tanto la posibilidad de encontrarse en una misma comunidad. A diferencia del romanticismo reaccionario que profesa el fascismo latinoamericano, cuyo proyecto se relaciona con la reconstitución del medioevo, la propuesta revolucionaria propone romper con el horizonte de lo posible impuesto por la ideología dominante, retomando las tradiciones explotadas para la reconstrucción de un futuro utópico.

Encontramos una relación profunda entre el mito, la religión y el arte, por la relevancia que Mariátegui le otorga a la fantasía y a la imaginación para vislumbrar otras posibilidades distintas de construir la historia. Esta es una de las razones por las que la ciencia y filosofía positivista no dan cuenta de las posibilidades del pensamiento revolucionario, “ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concreta” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 24). Es decir, en la subjetividad, en el mito, en la religión, en la idea de las clases despreciadas, invisibilizadas y explotadas se encuentran las posibilidades de despertar el germen revolucionario, “el hombre no prevé ni imagina nada más que lo que ya está germinando, madurando, en el corazón oscuro de la historia” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 38).

4 Animismo (Del latín: ánima, alma, espíritu). El animismo es una tendencia filosófica que consiste en animar los fenómenos naturales, imaginarse que detrás de cada objeto de la Naturaleza se oculta un espíritu invisible que lo dirige (IUDIN, 1946).

El escepticismo y el relativismo, ponen en duda la verdad hegemónica para darle el mismo valor a todo, reduciendo el mundo a un entendimiento que se basa en la equiparación cuantificable de las distintas mercancías o conceptos, en la enajenación y represión de las fantasías, de la imaginación y de las historias distintas, constituyéndose un mundo clausurado para la emergencia de otras posibilidades. El mesianismo nos recuerda que comprender la verdad histórica no puede reducirse al racionalismo positivista.

Sumak Kawsay: La religión andina del indio y la tierra

Uno de los aportes fundamentales de nuestro autor es la comprensión original de la realidad peruana, comprensión heterodoxa del materialismo histórico situado en el contexto andino que rompe con la comprensión binaria de los antagonismos y privilegia la relación dialéctica entre los elementos existentes en nuestra realidad. “Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsiste [...] todavía la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa [...] una economía retardada” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 19). De tal forma que la administración del Estado es la “asociación de intereses de dominación, entre la burguesía capitalista peruana y los terratenientes, ambos subordinados, aunque de distinta manera, a la burguesía imperialista” (QUIJANO, 2007, p. 28).

En este contexto, los oprimidos, invisibilizados y explotados dentro de las sociedades andinas esencialmente se representan en la figura del indio, pobre, campesino y obreros de origen agrario. Precisamente de los oprimidos nacerá la posibilidad de revolucionar nuestras sociedades.

La fé en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra keswa. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. [...] La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valoración justa de lo indígena por la vía del socialismo. [...] resuelve políticamente su indigenismo en socialismo (MARIÁTEGUI, 1927, p. 11).

El marxismo andino propuesto por nuestro autor se caracteriza en uno de sus aspectos fundamentales en la definición del concepto de religión y su vinculación

profunda con el mito, dicha definición no se relaciona con la comprensión racionalista, funcionalista y dogmática del marxismo hegemónico que reduce la religión a opio del pueblo o ideología como falsa conciencia. Para el peruano dicho concepto ha crecido en extensión y profundidad. “No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y oscurantismo” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 134). Precisamente como ya se ha expresado, es fundamental la relación dialéctica que despierta los rasgos esenciales de la superestructura en juego con la estructura económica. ¿Cuáles son las características de la religión de los indios que podría encender la llama de la revolución socialista?

Los rasgos fundamentales de la religión incaica son su colectivismo teocrático y su materialismo. [...] La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica, hecho que nos aproxima a la China mucho más que a la India. El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social. [...] La propagación de las religiones orientales cambió todo esto: inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena de vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes (MARIÁTEGUI, 2005, p. 135).

Lo fundamental de la religión incaica se relaciona con el colectivismo, es decir su centro está en la vida comunitaria. La vida espiritual no se diferencia de la reproducción material, ambas dimensiones tienen que ser satisfechas como parte de un orden cósmico. “Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 136). Lo fundamental se relaciona con la comunión religiosa y materialista con la naturaleza, la tierra y los astros. Lo cual podemos comprenderlo en la definición del Suma Qamaña de los pueblos originarios bolivianos o el Sumak Kawsay de los pueblos Kichwas del Ecuador y las comunidades andinas del Perú. “El Buen Vivir y Sumak Kawsay están relacionados con la lucha y resistencia de los pueblos indígenas del continente, [...] irrumpen con fuerza en la política a inicios de la década de los 90 del siglo XX, (AROCA, 2020, p. 41) en Ecuador. El término “Sumak Kawsay fue escrito por primera vez como modelo de vida alternativo al desarrollo en el Plan Amazónico de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (1992)(AROCA, 2020, p. 42). Desde la amazonia ecuatoriana, considerada una región periférica dentro de la estructura y distribución demográfica de los pueblos indígenas,

que principalmente se encuentran concentrados en los Andes, surge a finales del siglo pasado e inicios del nuevo milenio una noción que rearticula las distintas luchas indígenas, campesinas y obreras que emergen en Latinoamérica.

El Sumak Kawsay implica una estrecha relación con la tierra, con las chacras donde florece la vida y el alimento, con el cuidado y la crianza de los animales, con la fiesta en el trabajo colectivo, en la minga. [...] está asociado a la vida en comunidad; la vida dulce o vida bonita de los pueblos andinos nos propone un mundo austero y diverso, en equilibrio con la naturaleza y con el mundo espiritual. Los pueblos amerindios, los pueblos campesinos y en general los pueblos ligados a la tierra, no buscan transformar el mundo sino entenderlo, aspiran a la crianza mutua entre todas las formas de vida (AVENDAÑO, 2009, p. 17).

El Buen Vivir es un “pensamiento unificador en torno a la vida ya que la vida es el gran elemento totalizante y relacional” (FRIGGERI, 2021, p. 4). La filosofía indígena se propone frente al antropocentrismo de occidente un “paradigma biocéntrico. El concepto utilizado por la Ecología Profunda y la Ecología Política” (FRIGGERI, 2021, p. 4). Las relaciones sociales son parte de un orden cósmico y sagrado, que se mueven en un tiempo distinto al moderno capitalista, “una dinámica que consiste en un “mirar atrás para ir hacia adelante” como expresa el principio aymara del quip nayra/quip ñawi” (FRIGGERI, 2021, p. 4). A nivel político religioso se expresa mediante “el valor de la asamblea: “es una reverencia misma a la vida”; “es el poder real que está en el pueblo, en la base, cuando toma decisión una asamblea comunal” (FRIGGERI, 2021, p. 4). El Buen Vivir articula diversas dimensiones alternativas para la vida mediante el rescate de valores y prácticas de los pueblos originarios.

Tomando este aporte de Mariátegui, podemos animarnos a decir que el Buen Vivir está expresando básicamente esa misma idea. Desde la periferia de la periferia emerge una alternativa superadora del capitalismo y el sujeto político y epistémico de esta propuesta invita a reformular quién es el sujeto revolucionario en América Latina, quién sería ese “proletariado” latinoamericano que inspira la lucha popular y superadora del capitalismo (FRIGGERI, 2021, p. 7).

Regresando a una mirada a largo plazo, el contexto material y espiritual de la conquista española encarnó el espíritu de la contrarreforma, que buscó mantener la homogeneidad en el mundo según el orden medieval. América en su diversidad es

reducida por el proyecto colonizador a un apéndice del orden de la España imperial. Los pueblos colonizados responden a los intereses reaccionarios y divinos de la corona y la iglesia católica. Razón por la cual “los países latinoamericanos llegan tarde a la competencia capitalista, las primeras posiciones ya están definitivamente asignadas. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, son simples colonias” (MARIÁTEGUI, 1927, p. 2). Mas aún, pese al genocidio colonizador y la imposición de un orden colonial, Hispanoamérica mantiene una religión agraria basada en la comunión entre la tierra y el ser,

la Conquista fue la última cruzada y que con los conquistadores tramontó la grandeza española. Su carácter de cruzada define a la Conquista como empresa esencialmente militar y religiosa. La realizaron en comandita soldados y misioneros. [...] Tocaba a un clérigo el papel de letrado y mentor de la compañía. Luque representaba la Iglesia y el Evangelio. Su presencia resguardaba los fueros del dogma y daba una doctrina a la aventura. En Cajamarca, el verbo de la conquista fue el padre Valverde. La ejecución de Atahualpa, aunque obedeciese sólo al rudimentario maquiavelismo político de Pizarro, se revistió de razones religiosas. Virtualmente, aparece como la primera condena de la Inquisición en el Perú (MARIÁTEGUI, 2005, p. 140).

El significado de la conquista en términos religiosos se relaciona con una prolongación de las cruzadas de la Contrarreforma, “los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 144). Lo cual fue usado en el caso de los jesuitas “con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 10). Postura dentro de la iglesia que había sido defendido por “el padre Las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, el evangelizador tuvo precursores y continuadores” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 143). Esta tendencia en los primeros siglos de América fue derrotada por el avance de la conquista reaccionaria.

El “encomendero” español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El “encomendero” criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las “mitas” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 36).

Las sociedades andinas se encuentran atrapadas en la administración gamonalista de nuestra economía, la clase terrateniente de origen criollo no tuvo interés o capacidad para convertirse en burguesía. Los más visionarios latifundistas en el mejor de los casos se transformaron en burguesía comercial o bancaria, o esta surgió de las capas medias de la sociedad en expansión. Las élites se volvieron dependientes de las burguesías imperialistas, simples intermediarios que mediante la sobreexplotación de la mano de obra se enriquecen. “Este sistema económico, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país (MARIÁTEGUI, 2005, p. 21). Precisamente la constitución de la República modernizó el sistema semifeudal, pero no lo eliminó.

El gamonalismo,⁵ comprende una larga jerarquía de empleados e intermediarios, todo un sistema burocrático. El propio indio se convierte en explotador de sus propios hermanos al servicio del gamonalismo. Las haciendas en los Andes, desvinculadas de cualquier orden democrático en relación a la República, existen bajo el orden de los poderes hacendatarios locales. El indio nunca ha pasado de un régimen mixto de comunismo vernáculo y servidumbre latifundista a un régimen de salario libre, pues “el individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 67).

Por lo cual la propuesta política - económica de la redención del indio y explotados de la tierra, “tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverlo con medidas administrativas o policiales, con métodos didácticos o con obras viales, constituye un trabajo adjetivo superficial, mientras se mantiene la feudalidad de los gamonales” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 29). La alternativa es “la vitalidad del comunismo⁶ indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 67). Existen instituciones milenarias como la minga, basadas en la redistribución y la reciprocidad, ejemplo de la comunión religiosa y política de la comunidad y el cosmos.

El marxismo entendido como método por Mariátegui prioriza la praxis, “filosofía [que] santifica los valores de la práctica” o la transformación como acto de justicia (MARIÁTEGUI, 2008, p. 104). El filósofo andino realiza una lectura singular de la moral

⁵ Caciquismo y gamonalismo, designan al poder terrateniente. “Oligarquía, en el Perú, es un término que comenzó a usarse en el siglo pasado, bajo la primera administración civil burguesa, designando un estilo de dominación política (QUIJANO, 2007, p. 24).

⁶ “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. [...] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 63).

nietzscheana, que opone la moral de los esclavos a la moral de los amos. Mariátegui invierte esta relación a favor de la redención de los vencidos; propone una moral de los productores en contra de la moral de los amos. El proletariado busca reconfigurar la historia de acuerdo a un principio moral y de justicia.

Nuestra esperanza es, precisamente, que, en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde los obreros libres estarían animados por un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión, la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hasta las alturas (MARIÁTEGUI, 2008, p. 58).

Podemos hallar una vinculación entre la transformación del aparataje industrial y las formas de organización milenaria. Dicha superestructura se puede transformar en la base de una economía socialista o comunista, que no niega la técnica moderna, pero la subsume a los intereses comunes,

propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos (MARIÁTEGUI, 2005, p. 43).

La religión de los Andes, el Sumak Kawsay como paradigma de la redención de los seres humanos, naturaleza y cosmos tiene su expresión política en el socialismo andino. Me gustaría cerrar este artículo con un apartado retomado por Mariátegui del indigenista Valcárcel que sintetiza la dialéctica materialista e histórica del Sumak Kawsay de origen marxista desarrollada en los Andes,

la tierra [...] en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es parte de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día (MARIÁTEGUI, 2005, p. 42).

REFERENCIAS

ARCHIVO José Carlos Mariátegui. **Archivo José Carlos Mariátegui**. Lima, Lima, Perú. Disponible en: <https://www.mariategui.org/jose-carlos-mariategui/biografia/> Acceso en: 19 de jan. de 2021.

ARICÓ, J. **Dilemas del marxismo en América Latina**. Ciudad Autónoma de Buenos: CLACSO, 2020.

AROCA, K. R. Buen Vivir: críticas y balances de un paradigma. **Diálogo Andino**, Arica, n. 62, p. 41-51, 2020.

AVENDAÑO, T. R. El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Bien vivir, identidad, alternativa. **Ecología Política**, Barcelona, p. 15-19, 2009.

BALAREZO, A. R. (09 de 2016). **Antonio Melis, in memoriam**. Pacarina del Sur. Disponible en: <http://pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/1393-antonio-melis-in-memoriain> Acceso en: set. de 2016.

BENJAMIN, Water. Teses sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Water. **Magia e técnica, arte**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232.

BONILLA, H. **Un siglo a la deriva**: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980. Disponible en: https://www.repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/583/Bonilla_unsigloaladeriva.pdf;jsessionid=42A516A9E2DBE3A48F0C8860F8B95217?sequence=2 Acceso en: 05 de nov. de 2021.

BURGA, M.; GALINDO, A. F. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática**: oligarquía, aprismo y comunismo en Perú 1895-1932. Lima: Ediciones Rikchay Perú. 1987. Disponible en: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/113675/9986-Texto%20del%20art%20c3%adculo-39529-1-10-20140805.pdf>.

CARRASCO, O. M. Vivencias peruanas: el exilio y la Guerra Civil española. **Revista de Filología Románica**, Madrid, p.279-287, 2011.

D'ALLEMAND, P. "Todo lo humano es nuestro": una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. **Cuadernos de Literatura**, Bogotá, v. XX, n. 40, p. 537-559, 2016.

ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA. Filosofía en español. Disponible en: <http://www.filosofia.org/enc/erc/t1c0795.htm> Acceso en: 25 de jan. de 2021.

ENGELS, F.; MARX, K. **Manifiesto comunista**. Madrid: Ediciones Elaleph.com, 2000.

FERNANDEZ, D. O. Notas para un estudio del mito en Mariategui. **América: Cahiers du CRICCAL**, Paris, p. 173-190, 1988. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1988_num_3_1_934.

FERNÁNDEZ, T. **Biografías y Vidas**: la enciclopedia biográfica en línea, 2004. Disponible en: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mariategui.htm>.

FRIGGERI, F. P. Buen Vivir y Socialismo Indoamericano una búsqueda epistémico-política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 36, p. 1-17, 2020.

FUENTE, J. A. Víctor Raúl Haya de la Torre, el APRA y el Indoamericanismo. **CUYO**, Mendoza, v. 24, p. 79-101, 2007. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/3433>.

GUERRA, M. D. **El pensamiento social de Georges Sorel**. México: Centro de Estudios Constitucionales, 1968.

HUAYNATES, J. R. Mito y agonismo: un contrapunto filosófico en el marxismo. **LETRAS**, Araraquara, p. 153-187, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.30920/letras.90.131.7>.

IUDIN, P. **Diccionario filosófico marxista**. Montevideú: Pueblos Unidos, 1946. Disponible en: <http://www.filosofia.org/urss/img/1946dfm.pdf>.

KONDER, L. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.

LÖWY, M. Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, p. 48-59, 2005.

LÖWY, M. Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: dos marxistas disidentes contra la ideología del "progreso". **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, p. 13-21, 2020. Disponible en: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3740117>.

LUGONES, M. **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa, 2008. p. 73-101.

MARIÁTEGUI, J. C. Prólogo a *Tempestad en los Andes*. In: VALCÁRCEL, L. E. *Tempestad en los Andes*. Lima: **Archivo Chile**, Web del Centro Estudios Miguel Enríquez, 1927. p. 1-5. Disponible en: <http://www.archivochile.com//entrada.html>.

MARIÁTEGUI, J. C. **Prólogo a *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel***. Lima: La Sierra, 1927.

MARIÁTEGUI, J. C. **Autobiografía**: la vida literaria, crítica, información, bibliografía. 1930a. Disponible en: http://www.archivochile.com//Ideas_Autores/mariategui_jc/d/mariategui0000.pdf.

MARIÁTEGUI, J. C. **Dos concepciones de la vida**. Amauta, 1930b. p. 4-7.

MARIATEGUI, J. C. **El hombre y el mito**. Amauta, 1930c. p. 1-4.

MARIÁTEGUI, J. C. **El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Lima, Biblioteca Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, J. C. **Signos y Obras**. Lima: Bibliote Amauta, 1977. Disponible en: https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo7.pdf. Aceso en: 11 de nov. de 2021.

MARIÁTEGUI, J. C. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Orbis Ventures S.A., 2005.

MARX, K. **Contribución a la crítica de la economía política**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

MELO, S. Periodismo, mística e política: José Carlos Mariátegui entre 1914 e 1919. **Crítica Marxista**, Campinas, p. 53-72, 2019. Disponible en: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo2020_05_06_12_15_02.pdf . Aceso en: 11 de nov. de 2021.

MESEGUER, D. **Illán Revolucionario, José Carlos Mariátegui y su pensamiento**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

NIETO, M. P. **Municipalidad Provincial Mariscal Nieto**. Disponible en: <http://munimoquegua.gob.pe/turismo/historia-de-la-provincia> Aceso en: 19 de jan. de 2021.

NODARI, G. Mariátegui antes de Mariátegui. El viaje a Italia y el fin de la. **Izquierdas**, Santiago, p. 147-181, 2018.

PETITO, G. V. Reflexiones italianas sobre el. **Perfiles Latinoamericanos**, México, p. 9-41, 2010.

PINTO CALAÇA, I. Z.; CARNEIRO DE FREITAS, P. J.; DA SILVA, S. A.; MALUF, F. La naturaleza como sujeto de derechos: análisis bioético de las Constituciones de Ecuador y Bolivia. **Revista Latinoamericana de Bioética**, Bogotá, n. 18, p. 155-172, 2018.

PONCE, S. C. **Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador**. Nueva Sociedad, s.d. p. 134-147. Disponible en: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3885_1.pdf Acceso en: ago. de 2012.

QUIJANO, A. Prólogo José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. In: MARIÁTEGUI, J. C. **7 Ensayos de la Realidad Peruana**. Lima: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. p. IX-CXXIX.

SENSAGENT, D. **Diccionario Sensagent**. Disponible en: <http://diccionario.sensagent.com/tikun%20lam/es-es/> Acceso en: 25 de jan. de 2021.

SOREL, G. **Réflexions sur la violence**. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2003. Disponible en: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf Acceso en: 12 de nov. de 2021.

VALE. **Vale**. Disponible en: <http://www.vale.com/brasil/PT/aboutvale/mission/Paginas/default.aspx> Acceso en: 25 de jan. de 2021.

INFORMACIÓN ADICIONAL

BIOGRAFÍA ACADÉMICA

Master en Estética y Filosofía del Arte por la Universidad Federal de Ouro Preto (UFOP 2020) e doctorando en Ciencias Sociales en la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Licenciado en Sociología mención en Ciencias Políticas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Investigador asociado al Grupo de Investigación en Economía Solidaria y Cooperativa (EcoSol) da UNISINOS e membro do grupo de pesquisa Paidéia, Laboratório de Metodologias Integrativas para Educação e Gestão Social, do(a) Universidade Federal do Sul da Bahia.

DIRECCIÓN PARA CORRESPONDENCIA

Calle Argentina, entre Chile y Bolivia, 531-136, Loja, Loja, 110101, Ecuador.

FINANCIACIÓN

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior – CAPES. Número de registro 88887.503112/2020-00.

CONFLICTO DE INTERESES

Sin conflicto de interés declarado.

APROBACIÓN DEL COMITÉ DE ÉTICA

No aplica.

MÉTODO DE EVALUACIÓN

Sistema doble ciego de revisión por pares.

CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

Este artículo fue retirado del texto “José Carlos Mariátegui y el materialismo histórico del Sumak Kawsay : entre la religión y el mito” presentado en el evento “20 Congresso Brasileiro de Sociología”, en 2021.

EDITORES RESPONSABLES

Flávia Varella – Editor jefe.

João Rodolfo Munhoz Ohara – Editor ejecutivo.

DERECHOS DE AUTOR

Copyright © 2022 César Miguel Salinas Ramos.

LICENCIA

Este es un artículo distribuido en Acceso Abierto bajo los términos de [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).





HISTORIA DE REVISIÓN POR PARES

Recibido el: 24 de agosto de 2021.

Cambiado en: 14 de septiembre de 2021.

Cambiado en: 02 de noviembre de 2021.

Aceptado el: 23 de noviembre de 2021.