

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**Apertura epistemológica crítica en el pensamiento de
José Carlos Mariátegui**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Segundo Timoteo Montoya Huamaní

ASESOR

Rubén Quiroz Ávila

Lima - Perú

2016

A mi madre, por su inmenso, inusual y reservado amor hacia mí, que nunca *dice* o *expresa*; pero sí *muestra*, a menudo, al apoyar todos mis proyectos, incluyendo el más difícil: el de ser «filósofo» en mi país.

A mis hermanas, por la admiración, respeto y las expectativas que tienen sobre mi dedicación, casi exclusiva, a la filosofía.

A mi hija, por darle sentido a todo lo que hago cuando nada, al parecer, tiene sentido.

Se trata del «marxismo abierto» que, a mi juicio, profesó Mariátegui y que considero fundamental para comprender el sentido y alcance de su pensamiento
Augusto Salazar Bondy

El marxismo solo podría ser creador a condición de mantener abiertos los vasos comunicantes con la cultura contemporánea.
José Aricó

La apertura hacia las diferentes posiciones del espectro político, ideológico y cultural, por otra parte, no significa ninguna renuncia a una elaboración propia.
Antonio Melis

Para Mariátegui, entonces, defender el marxismo como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo teóricamente abierto hacia adelante.
Raúl Fonet-Betancourt

El carácter abierto del marxismo de Mariátegui le permitió contrastarlo productivamente con lo más alto de la cultura de su época.
Néstor Kohan

Se trata de un materialismo imaginativo, que indaga cuestiones nuevas propias del Perú y Latinoamérica, que el marxismo eurocentrista de la época no había explicado.
Edgar Montiel

En una palabra la obra de Mariátegui es todo un mundo que no termina de entregarnos sus significados porque es una obra abierta, en permanente proceso de cuestionamiento y formación.
Roland Forgues

Uno de los primeros rasgos que emancipó al marxismo de Mariátegui del marxismo ortodoxo, fue su actitud ampliamente receptiva en relación con las nuevas corrientes contemporáneas.
Pablo Guadarrama

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	7

CAPÍTULO I

CONFLICTOS DE INTERPRETACIÓN EN TORNO AL MARXISMO DE MARIÁTEGUI

1.1. Augusto Salazar Bondy: El «marxismo abierto» de Mariátegui.....	13
1.2. David Sobrevilla Alcázar: Lo «vivo» y lo «muerto» del pensamiento de Mariátegui.....	38
1.3. José Ignacio López Soria: «Adiós a Mariátegui» como intento de repensar el Perú en clave postmoderna.....	53

CAPÍTULO II

MARXISMO NO-EUROCÉNTRICO EN MARIÁTEGUI

2.1. Raúl Fornet-Betancourt: Un marxismo «des-centrado».....	67
2.2. Enrique Dussel: «Intuiciones» de Mariátegui por desarrollar.....	84
2.3. Aníbal Quijano: De la «racionalidad alternativa» en Mariátegui a la colonialidad del poder.....	100

CAPÍTULO III

MARXISMO ABIERTO Y DES-CENTRADO EN MARIÁTEGUI

3.1. Cuestiones «abiertas» en torno al marxismo de Mariátegui.....	129
3.2. Límites, alcances y ambigüedades de la noción de «apertura» en el marxismo de Mariátegui.....	132
3.3. Noción de «epistemología crítica» o «epistemología des-centrada» en el marxismo de Mariátegui.....	137

CONCLUSIONES	148
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	150
---------------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

Ahora, sin más preámbulos, me veo en la gratificante necesidad de agradecer a todos aquellos que con su ayuda desinteresada, mayúscula o minúscula, no solo aplacaron la carga y la angustia de seguir mis estudios de filosofía, sino que, además, me condujeron por la ruta de la investigación seria, rigurosa y de permanente diálogo con nuestra propia tradición de pensamiento filosófico. Son tantas las personas a las que debo agradecer: familia, profesores y amigos. En lo referente a la familia, agradezco profundamente a Florentina Damiana Sunquillpo Huamaní (mi madre) Flor de María (hermana), Melisa de Jesús (hermana), Cesar Edwin (hermano), Crisóstomo (padraastro), Cristina (hermana), Milagros (hermana), Liz (novia); Rosba, Micaela, Germán, Lucho, Debon, Magaly (tíos y primos), sin cuyo apoyo financiero y, sobre todo, moral en los momentos más aciagos de la carrera no hubiera hecho nada.

En cuanto a mis profesores, agradezco afectuosamente a Rubén Quiroz Ávila, quien desde pregrado despertó en mí la necesidad de explorar y repensar la tradición filosófica peruana, latinoamericana y europea en conflicto con el eurocentrismo. Fue así que me convertí en investigador del Grupo de Estudios Peruanos y Latinoamericanos «Pedro Zulen», y colaborador de la Revista Iberoamericana de Filosofía SOLAR. También, agradecer a la profesora Adriana Arpini por dictar un seminario sobre Filosofía de la Liberación en San Marcos (2014) y por invitarnos al II Coloquio Internacional Pensamiento Crítico del Sur. Existencia Cuerpo y comunidad, UNCUYO (2015) y acogernos en su casa de Mendoza en Argentina; asimismo, al profesor José Carlos Ballón por apoyarnos con el prólogo para el libro *Repensando a Augusto*

Salazar Bondy (2015). Además, agradecer al Dr. Edgar Montiel por colaborar, a través de la Fundación Inca Garcilaso de la Vega, en la publicación de nuestro primer libro colectivo *En torno a Pedro Zulen* (2014). También, a la Dra. Sara Beatriz Guardia por obsequiarme el libro *Mariátegui en el siglo XXI* (2015) e invitarme a publicar en la Cátedra José Carlos Mariátegui, que ella dirige; asimismo, agradecer al Dr. José Antonio Mazzoti por publicar una de mis reseñas en el N° 81 de la *Revista Crítica Literaria Latinoamericana*. Además, agradecer a los profesores Revolledo Novoa, Polo Santillán y Zenón Depaz por las consultas absueltas y la clarificación de algunas lecturas en clase.

En lo que respecta a las amistades, agradecer a Mabel Sarco por ayudarnos con la corrección de estilo de nuestro primer libro colectivo y por su incansable activismo filosófico; también, agradecer a Joel Rojas por convertirse en mi compañero de ruta en la investigaciones, lecturas, polémicas y viajes, desde que ingresé al Grupo Pedro Zulen, y por hacer realidad la publicación de dos libros, del cual soy coautor; asimismo, agradecer a Alan Pelayo por su confianza, lealtad y perseverancia en los estudios filosóficos y sociológicos que venimos realizando; también, a Solange, Eliel, Pedro, Juan Carlos, Manuel, Álvaro, Mirko, Agustín, Briam y Victor por las conversaciones, el apoyo moral y el respeto que tienen hacia mi persona. Por último, y no menos importante, agradecer al Vicerrectorado de Investigación por la ayuda económica a través del Concurso de Proyectos de Tesis del cual fui ganador.

INTRODUCCIÓN

No recuerdo exactamente ni cuándo ni cómo me interesé por el marxismo latinoamericano de José Carlos Mariátegui, que después de pacientes lecturas y re-lecturas re-definimos como «abierto» y «des-centrado». A veces, por casualidad, encontramos libros y autores que al inicio no despiertan mayor interés e incluso los excluimos de nuestras lecturas predilectas, motivados por algún baconiano «ídolo de la caverna» o prejuicio; sin embargo, de pronto, sin que lo advirtamos acontece un re-encuentro, seguido de otros más reveladores, serios y comprometidos. Dando origen a un proyecto académico apasionado y de largo aliento, nuestra tesis. Tal vez, por esa razón, nuestra simpatía y compromiso con el marxismo no haya navegado por los mismos causes ideológicos del río ni tenga las mismas motivaciones «empíricas» que tuvo en Cesar Vallejo, cuando en una carta a Pablo Abril de Vivero le confiesa: «Voy sintiéndome revolucionario y revolucionario por experiencia vivida, más que por ideas aprendidas». Confesión o sentencia que a menudo parafrasean militantes, marxistas ortodoxos y activistas de izquierda, dando a entender equivocadamente que la «regla de oro» o «criterio de verdad» en la postura marxista es la *praxis* y no la teoría; como si el poeta hubiera sugerido y encarnado semejante interpretación. De este modo, a la postre, se vende de contrabando la falsa idea de que el «auténtico revolucionario» es el «hombre de acción», no el «teórico» o «academicista» que pasa gran parte de su vida estudiando con rigurosidad y dedicación las categorías marxistas, intentando «re- visar» el pensamiento de Marx o Mariátegui en nuestro caso; como si dicho menester calificado

despectivamente de «revisiónismo» fuera tan abominable y estéril. En consecuencia, identifico *a posteriori* tres formas o niveles de lectura de cómo se asume el marxismo en el Perú: 1) el marxista «emocional» (activista), donde se tiene como figura máxima al organizador y luchador social, fuera y dentro de la universidad, que en ocasiones tiene la apariencia de experto conocedor de la literatura marxista, cuando tan solo repite frases y clichés de memoria, y busca «aplicar» afanosamente la teoría a la realidad; 2) el marxista «conceptual» (teórico), que lee, reflexiona, debate y re-*visa* la literatura marxista, buscando de algún modo continuar con la tradición («euro-centrada» o «des-centrada» de Europa) tan solo en el plano discursivo; y, por último, 3) el marxista pensante y operante (modelo ideal o perfectible), aquel que no solo estudia, re-*visa*, traduce, dialoga, interpela y re-define las categorías marxistas, sino que, además, organiza o milita en un Partido y lucha por un orden social justo y libre, como lo hizo Mariátegui, Gramsci y otros.

Naturalmente, somos conscientes que toda pretensión de clasificar a los «marxistas», «marxianos» o «marxólogos», como los denomina Ludovico, es de entrada una operación difícil, arbitraria y sesgada; dada la variedad de matices, versiones, posturas e imposturas que creen tener (cada una) la sagrada «huella de clase» y, por ende, la «lectura privilegiada». Versiones y matices que emergen en torno al (y los) marxismo (s) en tanto discursos liberacionistas, emancipadores o anti-sistema. Es por eso que nos oponemos categóricamente a la ingenua búsqueda de la «lectura privilegiada», que se atribuyen algunos epígonos del «pensamiento guía» de Mariátegui. Abogamos, en cambio, por las lecturas «heréticas», «re-visionistas», «alternativas» y «des-centradas». Pues, llegado a este punto, debo señalar que nuestra tesis no es

más que un modesto «testimonio de parte» sobre el espontáneo e inadvertido desenvolvimiento de mis lecturas y reflexiones sobre el marxismo «abierto» y «des-centrado» de Mariátegui, desde que ingresé a San Marcos; donde logré quizá conforme a un principio de Nietzsche «meter toda mi sangre en mis ideas». Es decir, redactamos la tesis no como proyecto académico desapasionado, apresurado y mecánico en aras únicamente de obtener el tan anhelado grado académico *per se*. Por el contrario se trata de un «ajuste de cuentas con mi conciencia filosófica anterior», conciencia natural e ingenua que defino y ubico, como «marxismo emocional», dentro de nuestra «clasificación». Por consiguiente, la tesis es resultado de lecturas autocríticas, re-lecturas, disertaciones y apasionadas polémicas, que en sintonía con el vocabulario mariateguiano calificamos de «agónica», «agonista» o «agonía». A propósito de esta palabra, Mariátegui nos advierte basándose en Unamuno que dicho vocablo en su más prístino, remoto y originario sentido significa no el preludio de la muerte o la conclusión de la vida, sino todo lo contrario, (*agón*) «lucha», «polémica» y «conflicto». Palabras que en Mariátegui proyectan varios sentidos (político, ideológico, económico, estético, performativo, etcétera.), la principal es «lucha de clases», pero en nuestra tesis, los términos «lucha», «polémica» y «conflicto» se traducen en claves hermenéuticas, es decir, «conflictos de interpretación» porque el objetivo de la tesis *sensu stricto* es mostrar la confrontación de lecturas rivales en relación al marxismo de Mariátegui; en cuyo horizonte ponemos a dialogar autores, lecturas, posturas o «caras del mito», como diría Quijano. Por lo tanto afirmo, sin reparo, mi simpatía por el uso de estos vocablos —en sus abiertos y heteróclitos sentidos— y sustento en esta memorable ocasión, aunque suene raro decirlo, nuestra «re-lectura» de

las «lecturas en conflicto», que mostraré a través de un recorrido cronológico y analítico hasta arribar a una noción «alternativa».

Como ya se indicó el objetivo de la tesis consiste en situar indicativamente o mostrar, de manera no exhaustiva ni siquiera suficiente, los «conflictos de interpretación» dentro de una arquitectónica categorial o esquema. Lo que exige acceder de manera crítica a la interpretación de algunos autores contemporáneos sobre la obra de Mariátegui, los más relevantes para nuestro argumento. De ahí que, nuestra selección de lecturas y estudiosos, que por lo demás es arbitraria, no tiene la intención de ofrecer un cuadro completo de la diversidad de las interpretaciones presentes hoy en el debate teórico y político sobre la figura del excepcional revolucionario peruano.

En primer lugar, revisamos la lectura de un «marxismo abierto» propuesta por Augusto Salazar Bondy, para luego —superada la ambigüedad del término «abierto»— convertirla en la principal coordenada teórica que orienta nuestras reflexiones hacia la búsqueda de una noción que no solo subsuma críticamente los anteriores, en tanto momentos teóricos, sino que represente otro esfuerzo mayor por re-definir el marxismo de Mariátegui en sintonía con los argumentos y críticas al eurocentrismo del «Grupo modernidad-colonialidad». Asimismo, mostramos citas textuales y argumentos que respaldan la lectura de un «marxismo abierto» por parte de otros estudiosos de Mariátegui, por ejemplo: Aricó, Melis, Kohan, Forgues, Fernet-Betancourt y Guadarrama.

En segundo lugar, examinamos la lectura en clave «forense» de David Sobrevilla, pues analiza el pensamiento del Amauta en términos de lo «vivo» y «muerto» y, luego, diagnostica su «deceso ideológico». En tercer lugar, evaluamos la lectura de Ignacio López Soria en clave «posmoderna» y, por

ende, en actitud de despedida del marxismo de Mariátegui por inscribirse en el «proyecto moderno». Cabe señalar que el 24 de mayo del 2013, después una conferencia sobre la presencia de Mariátegui en Italia, en la Casa Museo Mariátegui, tuve una breve conversación con el Dr. López, él me sugirió que criticara su libro *Adiós a Mariátegui*; a lo que respondí: «Así será Dr. López, me comprometo a criticarlo»; y eso hacemos en este capítulo.

En cuarto lugar, analizo la lectura de un «marxismo des-centrado» de Raúl Fornet-Betancourt, pues con Mariátegui hay por primera vez marxismo desde América Latina. Es decir, el marxismo queda liberado de su perspectiva eurocéntrica. En quinto lugar, examinamos la lectura de Enrique Dussel sobre las audaces «intuiciones» de Mariátegui en relación a las categorías «comunidad», «clase», «etnia» y «nación» que la Filosofía de la Liberación debe desarrollar, según sus propias palabras. En sexto lugar, analizamos la lectura de Aníbal Quijano sobre cómo re-descubre a Mariátegui en 1987 y comienza a reflexionar sobre la tensión *mito* («racionalidad alternativa») y *logos* («racionalidad occidental»). Lo cual le permite al sociólogo peruano desarrollar su perspectiva crítica de la «colonialidad del poder». Por último, argumentamos a favor de una propuesta alternativa que denominamos «apertura epistemológica crítica» o «marxismo abierto» y «des-centrado» como cuestiones y horizontes para el diálogo y el debate, que estamos seguros recomienza una vez más.

CAPÍTULO I.
CONFLICTOS DE INTERPRETACIÓN EN TORNO AL
MARXISMO DE MARIÁTEGUI

1.1. Augusto Salazar Bondy: El «marxismo abierto» de Mariátegui

Se trata del «marxismo abierto», que a mi juicio profesó Mariátegui y que considero fundamental para comprender el sentido y alcance de su pensamiento.

Augusto Salazar Bondy

Resulta inexcusable y hasta deshonesto no reconocer la pertinencia que tuvieron y tienen todavía las lecturas, tesis y debates¹ del filósofo sanmarquino y peruano Augusto Salazar Bondy no solo en el proceso de normalización² de la filosofía como ejercicio dialógico, reflexivo y crítico actual latinoamericano, sino —y sobre todo— de representar un modesto «antecedente de la Filosofía de la Liberación» como lo afirman Dussel y Cerutti, o quizá como lo sostuvo Sobrevilla en la *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*³ (que a partir de ahora denominaremos *Actas*): «Salazar es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación». En consecuencia, Salazar es un referente teórico digno de releer y repensar, y eso haremos en el capítulo introductorio de esta tesis.

Han transcurrido cinco décadas desde que en plena vitalidad de su pensar, Augusto Salazar Bondy nos brindara una lectura sobre el pensamiento de Mariátegui, que denominó en síntesis «marxismo abierto»; a pesar de que esta

¹Cf. «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», en: *Repensando la tradición de nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, pp. 1999, 237-253.

² Cf. Leopoldo Zea, «Romero y la normalidad filosófica latinoamericana», en *Sociedad Interamericana de Filosofía* (Ed.), Caracas, 1983, pp. 169-181.

³ El Congreso Internacional sobre Augusto Salazar Bondy se realizó en el año 2012 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pero las *Actas* de dicha jornada se publicaron en el 2014; Cf. las pp. 11-28.

interpretación entraba en conflicto con otras interpretaciones⁴. Pues bien, la lectura de Salazar es la principal coordenada teórica que orienta nuestras reflexiones hacia la búsqueda de una «noción articuladora». Noción que subsuma críticamente las anteriores, en tanto momentos o esfuerzos teóricos por re-definir el marxismo de Mariátegui, en sintonía con el pensamiento crítico latinoamericano y los debates sociológicos y filosóficos contemporáneos de la «inflexión decolonial»⁵. Recordemos que la lectura salazariana fue elaborada bajo el influjo de la tradición historicista gaosiana, en la que él mismo se había formado y puso en práctica a propósito de su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Arpini, 2003: 51), ya que pensando en su magisterio partió a México y tuvo el privilegio de ser alumno de José Gaos entre 1948 y 1950⁶.

⁴A propósito del libro de Paul Ricoeur *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (2003), donde nos advierte que «toda lectura de un texto, por más ligada que esté al *quid*, a “aquello en vista de lo cual” fue escrito, se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrolla presupuestos y exigencias». Así la lectura del filósofo Augusto Salazar Bondy sobre un «marxismo abierto» en Mariátegui, publicado en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* en 1965, alberga presupuestos filosóficos diversos e implica una hermenéutica muy diferente de la lectura de una «racionalidad alternativa» en Mariátegui propuesta por el sociólogo Aníbal Quijano en su prólogo a la antología de los *Textos básicos* de Mariátegui en 1991, que también tiene presupuestos, enfoques y análisis naturalmente distintos y distantes a los de Salazar; ocurre lo mismo con la lectura de los filósofos David Sobrevilla, López Soria, Enrique Dussel, Raúl Fernet-Betancourt, entre otros.

⁵ Cf. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Libro que se origina de dos cursos dictados en el contexto del Campus Virtual de CLACSO entre el 2008 y 2009. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010. Donde los autores Eduardo Restrepo y Axel Rojas sostienen que la «inflexión decolonial» es un nombre para referirse a un grupo heterogéneo y transdisciplinar de teóricos y activistas latinoamericanos (Dussel, Quijano, Mignolo, entre otros) que proponen, reflexionan y debaten sobre: 1) La distinción entre colonialismo y colonialidad. 2) La colonialidad es el “lado oscuro” de la modernidad. 3) Problematización de los discursos euro-centrados e intra-modernos de la modernidad. 4) Pensar en términos de sistema mundializado de poder. 5) Antes que un nuevo paradigma de la inflexión decolonial se considera a sí misma como un Paradigma Otro. 6) La inflexión de colonial aspira a consolidar un proyecto decolonial.

⁶Cf. Las *Memorias de José Gaos* (1900-1969), publicadas en el suplemento Dominical de *El Comercio*, 6 de julio, 1969; y recientemente en el libro *Repensando a Augusto Salazar Bondy*. Homenaje a los 90 años de su nacimiento. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, pp. 28-30, 2015.

Del mencionado texto de Salazar y de las innegables «improntas» de Gaos en su etapa historicista, particularmente nos interesa —como ya lo mencionamos— su interpretación del marxismo de José Carlos Mariátegui. Pues nos proponemos retomar, criticar y redefinir, hasta cierto punto, la lectura de Salazar. Es decir, pensar con Salazar *más allá de* Salazar o, a lo mejor, *contra* Salazar porque somos conscientes de que «ninguna interpretación relevante pudo constituirse sin tomar prestados modos de comprensión disponibles en una época dada» (Ricoeur, 2003:10). También, por ser nosotros innegablemente herederos de una ilustre comunidad y tradición filosófica sanmarquina supérstite. Y, dado que, no es posible la reflexión filosófica adánica ni el innatismo cognitivo platónico-cartesiano, nos proponemos elaborar una re-lectura alternativa a partir de la lectura Salazariana y de las críticas formuladas contra su propuesta hermenéutica sobre el marxismo del Amauta, que para nosotros representan un valioso «insumo» y materia de análisis. En ese sentido, la lectura Salazariana sobre el Amauta no solo aparece en el libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, sino también en otros textos, revistas y periódicos de la época, como por ejemplo: «Mariátegui y la libertad intelectual» (1957), *En torno a la educación* (1965), *Entre Escila y Caribdis: Reflexiones sobre la vida peruana* (1969), «Mariátegui y la educación» (1974), «Un “salvador” de Mariátegui» (1974), «Actualidad de Mariátegui» (1974) y «El proceso de la instrucción pública» (1976). Lo cual nos conduce a pensar, y hay citas textuales que lo confirman, que Salazar se mostró muy interesado en estudiar el marxismo del Amauta por su carácter «abierto», creativo, crítico y suscitador⁷ de nuevas ideas. Por ejemplo, Salazar

⁷Sobre la «educación suscitadora» Salazar dice: «En él lo predominante no es la transmisión, la

dice: «En mi libro en prensa *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI) hemos estudiado y desarrollado el planteamiento de Mariátegui al analizar el conjunto de la polémica sobre la filosofía hispanoamericana.» (1976:50).

No hay duda alguna, la lectura del artículo «Existe un pensamiento hispanoamericano» (1925) de Mariátegui suscitó la emergencia de una propuesta hermenéutica de la cultura y el pensamiento filosófico latinoamericano defectivo o carente de originalidad. Pero, obviamente, no determinó los límites y alcances de la reflexión salazariana, que opera dialécticamente dentro de su propia subjetividad e intersubjetividad. Además, los diagnósticos, comentarios y palabras encomiables de Salazar sobre el marxismo de Mariátegui revelan, hasta cierto punto, no las «influencias» como algunos, equivocadamente, sostienen⁸, mucho menos la arbitraria y

recepción y la imitación de actitudes, valores e ideas ya establecidas y vigentes, sino la activación del poder creador del sujeto, de aquello que hay de más original y libre en su ser personal (...). Se busca que el alumno asuma ideas nacidas de la propia reflexión en comercio con el mundo y valores elegidos por decisión de su yo más auténtico (...) Dicho de otro modo, la educación suscitadora, que es en rigor una educación para la libertad (...).» Cf. el libro *Didáctica de la filosofía*. Lima, Editorial Universo S.A., 1967, pp. 18-19.

⁸La cita y los comentarios que a continuación leerá, fueron reproducidos del estudio complementario «Improntas mariáteguianas en Augusto Salazar Bondy» del libro *Repensando a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los noventa años de su pensamiento*; cuyo autor es el mismo tesista, por eso véase pp. 149-163: «Este es el caso del licenciado en filosofía, Andrés Espíritu Ávila, quien publicó su tesis, como libro, *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Lima, UCH, 2013. En dicho texto pretende mostrar la “influencia” de Hegel, Marx, Husserl, Wittgenstein, González Prada, Mariátegui, etc., en el pensamiento de Salazar y, sobre todo, en el concepto de alienación. Sin embargo, descubrimos aseveraciones gratuitas, clichés, inconsistencias y precariedad en la argumentación. Analicemos lo que dice: 1) “La filosofía no es ajena a las situaciones concretas de la vida social. Consideramos que es así como Salazar lo entiende y por ello su necesidad de estudiar la historia de la filosofía en el Perú [...]” (p.22). Observaciones: el interés por estudiar la historia de las ideas en el Perú, en Salazar, surge a raíz del contacto con José Gaos, en México entre 1948 y 1950, quien, sirviéndose de la categoría de «circunstancia» de Ortega y Gasset, elabora la fundamentación filosófica de la historia de las ideas en México. 2) “Gonzales Prada fue uno de los intelectuales peruanos que más influyó de forma significativa en la filosofía de Salazar y, por ende, en su concepto de alienación (...) Consideramos que Salazar asimila de Gonzales Prada su actitud de indignación y denuncia frente a la inmoralidad de la práctica política

deshonesta afirmación de que Salazar es un filósofo marxista⁹ sin más, sino la que nosotros denominamos «improntas» o «presupuestos» del marxismo de

nacional” (p.26). Observaciones: por lo que dice el licenciado Espíritu, Prada “influyó” más que Mariátegui en Salazar; sin embargo, la única prueba de dicha “influencia” es la actitud de protesta de Prada frente a los políticos facinerosos y el clero. Y, lo peor de todo, es que no hay citas textuales que corroboren esas afirmaciones ya que Prada ni Mariátegui hablan de “alienación” en ninguno de sus libros. Entonces, nos preguntamos, ¿cómo probar dicha influencia, más de Prada que de Mariátegui, en el concepto de alienación de Salazar? 3) “Consideramos que Mariátegui es uno de los intelectuales que más influyó en Salazar. Hay elementos comunes con su pensamiento, por ello planteamos que las ideas del Amauta le ayudaron a construir su filosofía y su concepto de alienación (...) Con relación a la actitud frente a la realidad nacional, las coincidencias (entre Salazar y Mariátegui) están en primer lugar en dar todo de sí sin una finalidad calculada.” (pp.28-29). Observaciones: resulta que la “influencia” más decisiva era de Mariátegui y no de González Prada. Decídase, licenciado, ¿quién de los dos “influyó” más en la formulación del concepto de “alienación” de Salazar?. Pienso que ninguno de los dos, y que los estudiosos serios y rigurosos de Salazar estarían en contra de sus tesis, por hacer un uso ambiguo y no definir qué entiende usted por “influencia” y, lo que es más grave, por la debilidad de sus argumentos, por no probar con citas textuales lo que usted afirma sin escrúpulos. Asimismo, podemos notar, que la supuesta “influencia” de Mariátegui en Salazar radica, según el licenciado, en su actitud de interpretar la realidad sin una finalidad calculada. Pero, en filosofía las conexiones o “influencias” se demuestran en base a ideas, categorías y metodologías, y no en base a actitudes, que poco o nada tienen que ver con el desarrollo de un programa de investigación. Además, nos preguntamos, ¿cuáles son los elementos teóricos provenientes del Amauta, que ayudaron a Salazar a plantear el concepto de “alienación”? Y, ¿la creación de un partido político, para organizar una eventual revolución socialista, no es una finalidad calculada en Mariátegui?”»

⁹Otra vez la cita y los comentarios que a continuación leerá, fueron reproducidos del Estudio Complementario «Improntas mariáteguianas en Augusto Salazar Bondy» del libro *Repensando a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los noventa años de su pensamiento*, cuyo autor es el mismo tesista, por eso véase pp. 149-163: «Me refiero al licenciado y profesor de filosofía antigua, Fernando Muñoz Cabrejo, en la UNMSM, quien escribió un artículo, en la revista *Dialéctica* Año 2-Nº 2, 2013, titulado *Augusto Salazar Bondy “El esplendor, ocaso y fracaso del filosofar marxista”*, donde hace afirmaciones gratuitas e injustificadas, a saber: 1) “El marxismo fue (para Salazar) su fuente de inspiración ideológica (...)” (p.9). Observación: no define qué es marxismo y quiénes serían sus representantes, craso error porque al no establecer con claridad y distinción los conceptos y autores que le servirán para supuestamente mostrar que Salazar es “marxista”, pierde el rigor y cae en ambigüedades que luego notaremos. Asimismo, evidencia un desconocimiento total de su evolución intelectual, al pensar que el “marxismo” fue su única o la principal fuente de inspiración teórica y política. Si pensamos como el profesor Fernando Muñoz, también podría afirmarse que Salazar fue un filósofo analítico o fenomenólogo. Lo cierto es que cada una de estas corrientes representa un capítulo o momento de su filosofar que quiso integrar en una síntesis, pero lamentablemente falleció y dejó obras inconclusas, como la *Antropología de la dominación*. 2) “La doctrina marxista nos permitirá entender su proyecto ideológico-político y su compromiso con el país a fines de los 60, que terminarán demostrando el fracaso del marxismo.”(Ibídem). Observación: una vez más no se precisa a qué doctrina marxista se refiere, a la de Marx, Engels, Lenin, Mao, Gramsci, Lukács, los neomarxistas de Frankfurt, etc. Me pregunto, ¿es qué acaso el “fracaso” del gobierno de Velasco o el impase de las reformas educativas que Salazar implementó, representan el fracaso del “marxismo” en el Perú?, ¿la validez de

Mariátegui en el pensamiento de Salazar. Dicho sea de paso, recordemos lo que acertadamente sostiene Sobrevilla en las *Actas*: «Salazar concibió el proyecto de integrar y superar en su propia obra filosófica las tres tendencias filosóficas mayores de nuestro tiempo: la fenomenología, el marxismo, y filosofía analítica» (2014:11). No olvidemos, además, que Salazar profundizó su interés por el marxismo y lo estudió con rigor en Francia, donde hizo su doctorado entre 1951 y 1953 con los profesores Jean Wahl y Jean Hyppolite en

una doctrina filosófica se mide siempre por las consecuencias prácticas de lo que realicen algunos individuos en la vida política?, ¿pretender cancelar la dependencia y dominación de un país, convierte a Salazar en marxista?, ¿Salazar estaría asumiendo los postulados de la teoría de dependencia o de la teoría marxista?, ¿es qué acaso Salazar reflexiona y habla de lucha de clases como el motor de la historia?, ¿Salazar pone énfasis en la relación dependencia y dominación entre países o entre clases sociales? 3) “Salazar se impuso retomar los ideales y deberes que Marx le asignó al proletariado y así poder realizar la auténtica filosofía.” (p.11). Observación: Salazar nunca afirmó asumir los deberes e ideales que Marx le asignó al proletariado, de lo cual se deduce que es una caprichosa suposición del profesor Muñoz, pues no lo prueba, cita a Marx seis veces en todo el artículo, tratando, en balde, de hacer malabares para vincularlo con Salazar. 4) “Los planteamientos políticos-sociales de Augusto Salazar Bondy estuvieron distantes del marxismo ortodoxo pues fueron inspirados por el marxismo de Antonio Gramsci -muy en boga entre los hegelianos estudiantes parisinos con quienes se vinculó entre los años 1950-1952-(...)” (p.21). Observación: Por fin, al profesor Muñoz se le ocurre señalar una posible fuente de aprendizaje o “influencia no ortodoxa” del marxismo en Salazar, nos referimos a Gramsci; la única prueba del profesor, es una cita de Kolakowski, donde dice que Gramsci es el escritor más original e influyente de la generación de comunistas después de Lenin. Este argumento, que más parece una falacia de causa falsa, es la siguiente: en París de la década del 50 los jóvenes leían a Gramsci, y Salazar estuvo en París en la década del 50. Por tanto, Salazar es un marxista por influencia de Gramsci. 5) “En una sociedad así, los programas sociales de compleja elaboración de los pensadores utópicos como Platón y Marx, y de seguidores como los profesores de filosofía Augusto Salazar Bondy y Abimael Guzmán Reynoso (...)” (p. 51). Observación: resulta que Marx fue un socialista utópico y yo que pensaba que los socialistas utópicos eran Robert Owen, Charles Fourier, Saint Simón, etc.; vamos a suponer que lo dijo en otro sentido. Pero afirmar que Salazar es un seguidor de Platón y Marx, eso sí es descabellado, pues una vez más, no hay potencial argumentativo ni citas textuales que lo confirmen, solo afirmaciones gratuitas. Además, equiparar a Augusto Salazar con Abimael Guzmán como representantes y abanderados del marxismo contemporáneo en el Perú, es otra de sus tantas imprudencias al escribir su artículo. Por último, Lo sensato hubiera sido afirmar que en el pensamiento filosófico de Salazar hay “improntas” o presupuestos marxistas que provienen de una resemantización hecha por François Perroux, Merleau-Ponty, Sartre y quizás Mariátegui, pero no directa o solamente de Marx, que probablemente lo condujeron a su activismo político. Sin embargo, afirmar categóricamente que es un marxista sin más o, peor aún, que representa su esplendor, ocaso y fracaso. Creo, sinceramente, que es un síntoma de deshonestidad intelectual y falta de rigor académico o quizá un complejo freudiano de proyección de su propio “esplendor”, ocaso y fracaso.»

la Escuela Normal Superior de París, y asistió al seminario de Gastón Bachelard en la Sorbona. Sin embargo, nos ocuparemos de la lectura salazariana, tomando —de su *corpus textual*— como fuente principal, su libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* y el artículo «Un salvador de Mariátegui», réplica al profesor alemán Adalbert Dessau. Porque es justamente en ambos textos donde sostiene la noción de un «marxismo abierto», noción a la que le dedica escasos capítulos, lo cual evidencia el carácter breve y esquemático de su propuesta, que no deja de ser acertada, aguda e interesante. Analicemos ahora lo que dice Salazar:

Aunque se sitúa en la órbita del pensamiento marxista y no quiere salir de ella (...) Concibiendo así (Mariátegui) el marxismo como una doctrina abierta, cree posible distinguir, dentro del horizonte en que ella se mueve, las críticas fundadas y renovadoras de las falaces y regresivas, un revisionismo fecundo y otro estéril y negativo. Contra el último reacciona con toda la vehemencia del polemista político; al primero lo aplaude y lo incorpora a su pensamiento. Son expresiones ejemplares de esta actitud suya, de un lado, su descalificación total del revisionismo de Henri de Man, al que está dedicado el libro *Defensa del marxismo*, y, de otro, su aceptación sin reserva del neomarxismo de George Sorel (Salazar, 2013: 286-287).

De lo dicho, por Salazar, consideramos que «situarse en la órbita» o dentro del horizonte marxista significa, pues, asumir una posición teórica o

matriz discursiva «no como itinerario, sino como brújula» (Mariátegui, 1985:126). Dado que:

(...) esa condición de brújula hace perfectamente compatible el dogma con la herejía, con la libertad creadora y con la función germinal del pensamiento. Mariátegui concibe el dogma como la doctrina que debe ser constantemente fecundada y actualizada creativamente en forma colectiva (...) (Mazzeo, 2014: 405).

Entonces, desde esta «matriz» o «dogma-brújula» se subsumen críticamente los planteamientos discernibles como aportes que enriquecen al marxismo. En tal virtud, la noción de «marxismo abierto» en Mariátegui se opone a un pensamiento cerrado, recluso, parapetado y hermético, como si se tratara de una «mónada leibniziana». Por el contrario, es un pensamiento estratégicamente «abierto», «flexible», «bisagra», «fagocitador», «traductor» y asimilador de «los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época» (Mariátegui, 1985:21), en tanto que hagan posible su incorporación selectiva y orgánica a la «matriz básica» o «esencial» del marxismo de Mariátegui.

En relación a la distinción entre un revisionismo fecundo (positivo) de George Sorel y estéril (negativo) de Henri de Man, más que ejemplos e íconos circunstanciales del revisionismo «verdadero» y «falso», resultan a la postre convertirse en figuras y criterios de demarcación epistemológica-política del marxismo. No olvidemos que el término «revisionismo» es usado por

Mariátegui en *Defensa del marxismo*, en doble sentido «positivo/verdadero» y «negativo/falso». Predicados valorativos —procedimentales y epistemológicos— que no se justifican en sí mismos, sino en relación a los términos «revisionista» y «revisionismo». Para el Amauta, aunque resulte inaceptable a los militantes del movimiento comunista oficial (en su versión soviética o pekinés), estos términos no tienen connotación peyorativa; lo cual significa que ser un «revisionista» no es deshonesto o perverso. Claro, si y solo si se insiste en «revisar» la doctrina (de Marx) para «continuarla y renovarla» en función de un «cuerpo de principios», «matriz básica» o «centro firme» del marxismo como «programa de investigación», siguiendo a Lakatos. Se trata, entonces, de resemantizar las categorías marxistas y crear nuevos vocabularios que nos permitan re-interpretar la realidad social peruana y latinoamericana a la luz de los nuevos acontecimientos y desarrollos teóricos. En consecuencia, esto lo distingue meridianamente de otros marxistas latinoamericanos y europeos. En cuanto a Salazar, tan solo, reproduce el término «revisionismo» sin esclarecer su genealogía, pues no lo considera pertinente:

No quisiera entrar a discutir aquí la noción misma de «revisionismo» aplicado a un pensamiento tan complejo y dinámico como es la filosofía. Básteme con señalar que la clara y neta relación que existe entre Mariátegui y George Sorel, que hoy nadie puede ignorar, se articula en la obra del propio Mariátegui con la discusión del revisionismo (Salazar, 1972:19).

Pero, ¿qué hay de cierto en las afirmaciones de Salazar sobre el carácter «abierto» y los tipos de «revisiónismo» del marxismo? Examinemos lo que dice Mariátegui:

La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios: (...) a través de George Sorel, el marxismo asimila elementos y adquisiciones de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndole a la misión revolucionaria (...) (Mariátegui, 1985:20-21).

Efectivamente Mariátegui diferencia dos tipos de revisionismo, «verdadero» y «falso», sin aclarar la pertinencia y validez del uso de predicados valorativos; asimismo, nos presenta a Sorel como el más ilustre representante del «verdadero» y «positivo». Sin embargo, creemos que hay una imagen distorsionada a favor de Sorel por parte de Mariátegui al decir, algo tan inverosímil como, que Sorel influyó en la formación espiritual de Lenin (1985:43), pues sabemos que hasta el mismo Lenin tiene un concepto negativo de Sorel:

(...) hay personas que no pueden pensar más que contrasentidos. Una de ellas es George Sorel, confusionista bien conocido, quien afirma que las «dos primeras partes» del libro de Poincaré sobre el valor de la ciencia «están escritos en espíritu de Le Roy», y que, por consiguiente, ambos

filósofos pueden «reconciliarse» en cuanto a los puntos siguientes: el intento de establecer identidad entre la ciencia y el universo, es una ilusión, no hay necesidad de preguntarse si la ciencia puede conocer la naturaleza, basta que la ciencia armonice con los mecanismos que creamos (Lenin, 1907: 77-81).

Entonces, como venimos sosteniendo, a juicio de Salazar, el Amauta profesó un «marxismo abierto»; y de hecho esta es la lectura más significativa y controversial de Salazar sobre el pensamiento de Mariátegui. Pues las críticas mordaces contra su interpretación surgieron por distintos flancos, con afanes mortíferos y «liquidacioncitas», sobre todo, desde un sector intelectual de izquierda marxista «ortodoxa» —Dessau, Quijano (antes de re-descubrir a Mariátegui en 1986-87), Prado, entre otros, que por supuesto lo mal interpretaron— en la década de los 60, 70 y 80. También, lo acusaron de convertir a Mariátegui en un «vulgar revisionista», algo en lo que Salazar no incurre; sin embargo, como veremos después, el adjetivo —marxismo— «abierto» deja vacíos e indicios de sospecha, pues resulta ambiguo. Por consiguiente, creemos que, quizá la falta de una debida precisión conceptual, tematización y potencial argumentativo a favor de la noción de «un marxismo abierto» sea, en el fondo, una de las razones por la que fue duramente criticado.

Ahora veamos, quienes además de Salazar defienden la noción de un «marxismo abierto» en Mariátegui. Por ejemplo, el intelectual socialista argentino José María Aricó en su «prólogo» al libro *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978), afirmó lo siguiente:

En la singularidad del pensamiento de Mariátegui, en la imposibilidad e identificarlo plenamente con el sistema de conceptualizaciones y con el estilo de pensamiento del marxismo de la III internacional, reside la demostración más contundente de que el marxismo sólo podía ser creador a condición de mantener abiertos los vasos comunicantes con la cultura contemporánea (1980: XXII).

La toma de distancia de Mariátegui —o «ruptura» a través de polémicas¹⁰— con el marxismo soviético de la Komintern hizo posible la emergencia de un pensamiento singular, atípico y excepcional, pues abrió canales de comunicación y diálogos permanentes con las corrientes filosóficas, literarias y científicas «tardo-modernas», por no decir contemporáneas. Es decir, el marxismo de Mariátegui subsume elementos teóricos ajenos, extraños y hasta peregrinos —mito soreliano, metafísica bergsoniana, pragmatismo jamesiano, psicoanálisis freudiano, voluntarismo nietszcheano, etcétera—, semejante a un proceso metabólico de «fagocitación»¹¹ como diría Kusch. Y los vuelve propios sin perder la «brújula» que guía su pensamiento y su activismo político hacia la realización de una eventual revolución social en el Perú. Por consiguiente, la idea de «abrir vasos comunicantes» en la interpretación de

¹⁰ Cf. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980, pp. 11-15.

¹¹ Cf. el artículo «José Carlos Mariátegui y Rodolfo Kusch. Notas para un estudio comparativo», donde el autor Miguel Mazzeo sostiene: «Kusch afirmaba que el ser (Occidente y el monólogo eurocéntrico, incluidos el socialismo y el marxismo), era fagocitable por el estar (la cultura indígena de Nuestra América). La “fagocitación”, como la “traducción” mariateguiana, opera como nexo entre el hedor y la pulcritud. Finalmente, para Kusch, el marxismo, al igual que el psicoanálisis, no solo contenían un “saber científico” sino también un “saber de salvación”. De este modo, la obra de Kusch deja abierta la posibilidad de asimilar el marxismo a un saber propio, un saber para vivir y no un saber para dominar, y una geocultura nustramericana. Una asimilación que implica una recreación y que Mariátegui, a su modo, propuso décadas antes.»; en *Debates Urgentes*, Años 3, N° 4, 2004, p. 70.

Aricó sobre el marxismo de Mariátegui es del todo compatible con la noción de «marxismo abierto» de Salazar.

Leamos ahora lo que dice el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt sobre el marxismo de Mariátegui: «Para Mariátegui, entonces, defender el marxismo como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo teóricamente abierto hacia adelante.» (2001: 135). Si el marxismo es concebido y defendido en tanto procedimiento hermenéutico y dicho procedimiento es formalmente «abierto», entonces el marxismo de Mariátegui es «abierto»¹² hacia el porvenir de las ideas actuales y futuras; ya que de ese modo se revitaliza y mantiene su vigencia. Una vez más encontramos aires de familia y claras afinidades semánticas entre la noción de «marxismo teóricamente abierto» y la noción de «marxismo abierto» de Salazar.

Pues bien, ahora leamos los comentarios del filósofo y militante socialista argentino Néstor Kohan: «Como sucede con Gramsci y con Benjamin, el carácter abierto del marxismo de Mariátegui le permitió (...) incorporar a su corpus teórico lo más avanzado de aquellos “radicales” años 20.»¹³ En el caso del marxista italiano Antonio Gramsci recordemos la nota titulada «Traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos» (2003: 72 y ss.). Pues «no ha de ser casual, en virtud de sus profundos y profusos estudios de lingüística y filología, que Gramsci eligiera la noción de “traducción” para preguntarse nada menos que por la relación entre cada cultura nacional y la civilización común que las cobija. Casi como si auspiciara provocativamente

¹² Más adelante ofrecemos una extensa exposición crítica de la lectura de Raúl Fonet-Betancourt sobre el marxismo de Mariátegui.

¹³ Cf. (s.f.). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Capítulo: «Los combates de Mariátegui». <http://lahaine.org/amauta/b2-img/nestorcalco.pdf>.

una interpretación heterodoxa (...)»¹⁴ y «abierta» en oposición con las diferentes formas de escolástica marxista. En el caso del filósofo neomarxista alemán Walter Benjamin, no olvidemos que Quijano lo compara¹⁵ con Mariátegui cuando habla de la «unidad tensional entre *logos* y *mito*», lo cual daría origen a una «racionalidad alternativa» en tanto perspectiva epistemológica crítica que se niega al reduccionismo de la razón instrumental moderna europea. Por lo tanto, creemos que la equiparación propuesta por Kohan es acertada, pues hay elementos de juicio para establecer afinidades teóricas entre Gramsci, Benjamin y Mariátegui. Dichos «elementos de juicio» consisten principalmente en destacar el carácter «abierto» que tienen sus versiones del marxismo y, por ende, su capacidad de subsunción crítica de ideas más avanzadas de la época.

También, leamos comentarios del peruanista italiano Antonio Melis:

(...) procede de un autor que ha manifestado sin prejuicio, como ya se vio, su apertura a la teoría freudiana. (...) Sin embargo al poco tiempo de su desaparición física, se asiste a un ataque violento contra su herencia. Su actitud abierta se transforma en una peligrosa herejía en el nuevo clima de los años 30 (2008: 32-35).

Antonio Melis sugiere que la «apertura» en el marxismo de Mariátegui forma parte de una actitud consciente en tanto disposición psicológica por «aprehender» la realidad social, sus luchas, y las ideas (Freud, entre otras).

¹⁴ Cf. el interesante estudio del argentino Martín Cortés «La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó». En: *A contra corriente*, Vol. 7, No.3, Spring 2010, pp. 145-167; https://www.ncsu.edu/acontracorriente/spring_10/articles/Cortes.pdf.

¹⁵ Cf. el «Prólogo» de Aníbal Quijano al libro *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*. Lima: FCE, Colección Tierra Firme, 1991, p. x.

Asimismo, Pablo Guadarrama (1994: 151) subraya la «heterodoxia» de Mariátegui a partir de su «actitud receptiva» y, por ende, «abierta» frente a las novedades teóricas: «Uno de los primeros rasgos que emancipó al marxismo de Mariátegui del marxismo ortodoxo, fue su actitud ampliamente receptiva en relación con las nuevas corrientes contemporáneas.».

Por último, Roland Forgues (2012:316) destaca de la producción teórica de Mariátegui, entre otras cosas, su carácter «abierto» y evolutivo: «En una palabra la obra de Mariátegui es todo un mundo que no termina de entregarnos sus significados porque es una obra abierta, en permanente proceso de cuestionamiento y formación.» Tal vez se trate de un criterio metodológico que enfatiza no solo en la «apertura epistemológica», sino también opera como crítica y des-centramiento, que Mariátegui no tematizó; pero, que *post mortem auctoris*, los marxistas dogmáticos interpretaron como pernicioso acto de herejía y, lo que es más grave, como burdo «revisionismo».

Ahora revisemos las críticas u objeciones a la lectura salazariana y, por supuesto, a la noción de «marxismo abierto». Primero nos ocuparemos del profesor alemán Adalbert Dessau, quien publica inicialmente en *Beiträge zur romanischen Philologie*, Berlín (1965) y luego en *Mariátegui tres estudios* (1971), un trabajo titulado «Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui». En síntesis, seis son las acusaciones a Salazar: 1) es un error pensar como Salazar, que Mariátegui integra el marxismo y el vitalismo en una unidad que sería el «marxismo abierto» (1971:80); 2) las conclusiones a las que arriba Salazar son demasiado abstractas (Ibídem); 3) es un error pensar que el marxismo es «determinista», ello evidencia que no lo conoce bien (Ibídem); 4) resulta imposible integrar desde el punto de vista gnoseológico y

clasista el materialismo marxista y el idealismo o espiritualismo de Bergson (Ibídem); 5) es «correcto hablar de un marxismo dialéctico de Mariátegui en vez de un marxismo abierto. En todo caso es falso ver diferencias cualitativas entre el marxismo-leninismo y Mariátegui.» (1971:86); 6) su marxismo no es nada «abierto» porque «Mariátegui tiene una posición clasista proletaria» (1971:86-87).

Pues bien, siendo rigurosos, Salazar en su réplica al profesor Dessau no responde a todos los cuestionamientos. Concentra sus esfuerzos en justificar textualmente la perspectiva de un «marxismo abierto» de Mariátegui y los nexos con Sorel, al margen de criterios políticos partidaristas o «partidos filosóficos», que producen en los intelectuales marxistas ortodoxos —como Dessau— la falsa percepción de tener la «lectura privilegiada» sobre un marxista tan peculiar y atípico como el Amauta. Analicemos la réplica de Salazar al profesor Dessau en su artículo de 1972, publicado en *Textual*, «Un salvador de Mariátegui». En su primer argumento, Salazar sostiene que se vio motivado a postular la noción de «un marxismo abierto» porque Mariátegui declara que a través de Sorel el marxismo «asimila elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx». Declaraciones que, dicho sea de paso, no son excepcionales en la obra de Mariátegui. Y aclara que si Dessau niega la idea de «apertura» en el marxismo del Amauta es porque da origen al «revisionismo», que tanto desprecia el profesor alemán. Por esa razón Dessau minimiza la adhesión de Mariátegui a la ideología soreliana, pues Sorel es solo un personaje histórico y no un referente doctrinario, que para Salazar es imposible ignorar porque su vínculo doctrinario con Sorel compromete tópicos filosófico-políticos como la teoría de los mitos y

la moral de los productores. De ahí que Salazar insinúe, parafraseando a Mariátegui, que Dessau se inscribe en una postura «materialista simplicista y elemental de ortodoxo catequista». Como segundo argumento, considera difícil, pero no imposible de explicar la relación entre Mariátegui y Bergson, quizá por el hecho de que Mariátegui es un periodista, ideólogo y político socialista; en cambio Bergson es un filósofo profesional, Premio Nobel de literatura y por añadidura idealista.

En efecto, para Dessau es «imposible la integración del marxismo a otras filosofías». A no ser que el marxismo, siendo materialista, adapte sin abrirse elementos del bergsonismo, o es «impermeable a este porque el bergsonismo es una filosofía idealista»; sin embargo, Mariátegui –dice Salazar– acepta la posibilidad de que el marxismo, conservando intactas sus «premisas materialistas» («núcleo fuerte» en el vocabulario de Lakatos), sea enriquecido y renovado mediante el aporte de otras doctrinas filosóficas. Un tercer argumento consiste en definir la metodología interpretativa de Dessau como «simplicista y elemental» porque según Dessau habría un aprendizaje incompleto o deficiente del marxismo, sobre todo en economía política, por parte de Mariátegui; y que la falta de formación explicaría el recurso a otras filosofías y su interés más por lo cultural. Lo cual, es totalmente falso porque los *7 ensayos*, expresa Salazar, es la primera interpretación económico-social de la historia peruana sobre bases marxistas. En síntesis:

(...) por salvar a Mariátegui del revisionismo, el profesor Dessau se ve pues obligado sucesivamente a minimizar el aporte soreliano a la obra de Mariátegui, a fabricar un bergsonismo materialista «adaptable» a un marxismo inalterable, a rebajar la competencia de Mariátegui en el

conocimiento de los clásicos del materialismo dialéctico o histórico, a negarle interés por la economía política marxista y por la noción de actividad productora de los hombres y a imputarle un uso táctico y a la vez inconsciente de la terminología burguesa inadecuada para expresar los conceptos del marxismo. Más sencillo y riguroso hubiera sido ver en el marxismo, como lo vio el propio Mariátegui, un cuerpo de principios y un método de pensamiento que admiten ser enriquecidos e interpretados de acuerdo con las circunstancias cambiantes de la historia social y de la evolución de la filosofía. Es decir, más sencillo y riguroso es reconocer en Mariátegui un «marxismo abierto», que es como decir un pensamiento genuinamente dialéctico (Salazar, 1972:19-22).

Por otro lado, retomando las críticas a la noción de «marxismo abierto» por su carácter ambiguo, laxo e impreciso, tampoco creemos que Salazar haya aceptado, de buen grado, los planteamientos que exageran la «apertura» del marxismo, hasta el punto de no solo no distinguir lo «sustancial» de lo «accidental» y «contingente», sino de negarlo sin más, en cuanto a su «estructura determinante», como lo sugiere Mariátegui en *Defensa del marxismo* (1985: 20); nos referimos a la lectura de Juan Carlos Valdivia-Cano, que dice: «En rigor, Mariátegui no es un *autor*, sino un evento, una totalidad abierta sin estructuras determinantes (...) un punto de indeterminación por donde todas las líneas y signos de una época pasan, juegan, palpitan, se fugan, retornan, devienen.» (1985: 59).

Antes de retomar el análisis y críticas a la noción de un «marxismo abierto» propuesto por Salazar, es pertinente, debido a la ambigüedad del término, plantear antes dos preguntas: 1) ¿Cuáles son los límites y alcances de

esta «apertura» y 2) ¿El carácter «abierto» del marxismo conduce a un «revisionismo»? Formuladas las interrogantes pertinentes, podemos afirmar que la lectura de Salazar es no solo una plausible y audaz propuesta hermenéutica de comprensión e inteligibilidad del pensamiento del Amauta, sino —y sobre todo— una lectura «propedéutica» en tanto estudio preparatorio para el desarrollo de una re-definición posterior, que subsuma críticamente las múltiples «caras del mito»¹⁶ —en palabras de Quijano— o las «intuiciones»¹⁷ mariáteguianas —en palabras de Dussel— y, por supuesto, sintonice con el debate sociológico y filosófico contemporáneo de la «inflexión decolonial». En consecuencia, creemos que cualquier pensamiento, doctrina o corriente filosófica que busque permanecer vigente entre nosotros —cual «ontología histórica del presente»¹⁸— *puede y debe ser un programa abierto, dialogante y crítico con otras doctrinas, corrientes y perspectivas eurocéntricas y no eurocéntricas. Aunque algunos estudiosos de Mariátegui, cercanos a Salazar, no lo hayan advertido, mucho menos retomado, en el «mejor» de los casos, porque creen que hay otras lecturas más interesantes, como David Sobrevilla, que apenas le dedica una página a la noción de «marxismo abierto» y, en ella,*

¹⁶Cf. el libro de Aníbal Quijano *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul, (1979) 1981, pp. 53-61, donde el sociólogo se limita a censurar e invalidar las otras lecturas, pues «dice lo que no es» sobre el marxismo del Amauta. Por consiguiente, nos ofrece una «definición negativa» e insuficiente.

¹⁷ Cf. el artículo de Enrique Dussel «El marxismo de Mariátegui como “Filosofía de la Revolución”», en *Anuario mariáteguiano*, Vol. VI, N. 6, 1994, p. 252; donde dice: «Pienso que la filosofía de la liberación debe desarrollar estas intuiciones de Mariátegui. Para ello deseo definir resumidamente las categorías ya enunciadas (clase, etnia, pueblo, nación, etc.) para dar razón a las intuiciones militantes de aquel gran pensador marxista latinoamericano.»

¹⁸En palabras de Michel Foucault: «La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión.» Véase: *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2da ed. 2006, p. 97.

tan solo reproduce los planteamientos de Salazar, pues no tiene la intención de redefinirlos:

Una de las grandes interpretaciones del marxismo de Mariátegui como un marxismo heterodoxo ha sido la de Augusto Salazar Bondy en su *Historia de las ideas del Perú contemporáneo*. Salazar sostiene que el Amauta rechazó el materialismo simplista y elemental de ortodoxos catequistas y reivindicó un marxismo abierto (Sobrevilla, 2005: 55).

También el profesor de filosofía Zenón Depaz reivindica en su tesis de bachiller¹⁹ la lectura de un Mariátegui heterodoxo, pero rechaza sutil e implícitamente la propuesta salazariana de un «marxismo abierto», por considerar que dicha «apertura» implicaría negociaciones conceptuales que anulan y desvirtúan su «esencia» revolucionaria:

Discrepamos con quienes sostienen (sobre el «mito») su carácter accesorio, como rezago vitalista, irracionalista: un «lamentable error» a corregir. Tampoco estamos de acuerdo con que sea muestra de un «marxismo abierto». Consideramos que la incorporación de la categoría mito es un caso típico de la capacidad de un marxismo cuyo eje es la práctica revolucionaria, para constituirse en un polo de gravitación teórica, capaz de no alejarse a elementos de matriz distintas, si no de asimilar al interior de la propia teoría redefiniendo su contenido conceptual (Depaz, 1991:39).

¹⁹Cf. «Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de José Carlos Mariátegui», tesis de Bachiller de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Académica de Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1989. Para nuestra investigación estamos consultando la versión resumida que publicó en el *Anuario Mariáteguiano*, Vol. III, No. 3 del año 1991.

Las palabras de Zenón Depaz evidencian si no una confusión e incomprensión, sí un claro rechazo de la lectura salazariana a causa de la ambigüedad del término «abierto» que Salazar no tematizó ni profundizó lo suficiente —de ahí que haya sido objeto de varias críticas—. Pero Depaz lo explica muy bien, aun cuando se opone a Salazar, pues dice que se trata de un marxismo que no incorpora elementos de una matriz ajena, sino que busca «asimilar al interior de la propia teoría» —que en palabras de Lakatos lo comparamos con el «núcleo fuerte»— re-definiendo su contenido conceptual y, por ende, manteniéndolo vigente.

Otro estudioso de Mariátegui que cuestiona la noción salazariana de un «marxismo abierto» es Aníbal Quijano —a quien le dedicamos un extenso capítulo más adelante—, pues cree que dicha noción se basa en la suposición de que Sorel y Bergson influyen en Mariátegui —lo cual es cierto y lo probaremos con citas textuales—. Y, también, porque la propuesta de Salazar se inscribe y forma parte de las corrientes reformistas adversas al socialismo revolucionario que actúan en la política aparentando ser de izquierda humanista. Mejor leamos lo que dice:

Dentro de esta vertiente, unos, como Salazar Bondy, oponiéndose, desde una posición influida por el Merleau-Ponty de *Les Aventures de la Dialectique y Humanisme et Terreur*, al «marxismo dogmático» (en realidad a la versión de la burocracia dirigente del movimiento comunista oficial), han tratado de encontrar en Mariátegui lo que sería un «marxismo abierto», resaltando como demostración presunta la presencia del Bergsonismo en su

postura antipositivista, la idea del mito, de origen soreliano, en su concepción el mundo, y la huella del humanismo idealista del neohegeliano Croce o de Gobetti en la ideología mariáteguiana (Quijano, 1981: 54).

Pues bien, después de hacer un breve recuento de los académicos —Dessau, Depaz y Quijano— que cuestionan de la noción de un «marxismo abierto», nos corresponde ahora intentar explicar brevemente porqué lo hicieron, más allá del convincente argumento de que el término «abierto» es ambiguo y confuso; pues como sabemos Salazar no establece los límites y alcances de dicha «apertura», tampoco los mecanismos de «negociación conceptual» con otras corrientes y doctrinas. Nosotros creemos, a modo de hipótesis de trabajo, que las críticas y objeciones obedecen quizá a un determinado «orden del discurso» hegemónico en el Perú durante un contexto específico, que no podemos confundir con una *tradición de pensamiento*. Pues como lo advierte Mariátegui la «tradición»²⁰ es viva, móvil, heterogénea y contradictoria en sus componentes; se caracteriza por no dejarse aprender en una fórmula hermética y porque es creada por los que la niegan para renovarla y enriquecerla. En cambio, el «tradicionalismo» es una actitud política o sentimental que convierte las ideas en un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos, compendiados en recetas escuetas y únicas (1988:161-165). Por tanto, la noción de «tradicionalismo» es compatible de cierto modo con la de «orden del discurso». Dicho «orden» se difunde, circula y posiciona dentro

²⁰ Cf. el artículo de Mariátegui «Heterodoxia de la tradición», que se publicó por primera vez en *Mundial*, Lima, 25 de noviembre de 1927 y posteriormente en el libro *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta, 1988.

de «instituciones disciplinarias» como las universidades peruanas de mayor protagonismo político (UNMSM, UNSCH, La Cantuta, etcétera); también, las escuelas, la prensa y los libros, desde probablemente la década del 70 hasta finales de los 90. «Orden del discurso» que denominamos «marxismo soviético-chino» (en sus versiones: estalinista, trotskista y maoísta). Pero, ¿qué es un «orden del discurso» y qué pasó con los marxistas, marxianos o marxólogos en el Perú desde los 70 hasta los 90, aproximadamente?

El filósofo posestructuralista francés Michel Foucault (1992:3-50). Formula y define la categoría «orden del discurso» como sistemas de exclusión de saberes y discursos que hay en toda sociedad, pues la producción de un discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que el filósofo divide en tres: 1) lo prohibido (más evidente y familiar), 2) la oposición razón-locura (la palabra del loco no contiene verdad, ni importancia) y 3) la voluntad de verdad (a través de instituciones: universidades, editoriales, escuelas, iglesias, etcétera). Por otro lado, Raúl Fornet-Betancourt traza entre 1941 y 1958 una etapa del marxismo que denomina «Etapa estalinista o época del estancamiento del marxismo». Efectivamente, es la etapa más precaria y deficiente de la historia del marxismo en América Latina, constatado ya desde la década de los 30, es decir, a partir de la muerte de Mariátegui. La «repetición mecánica y dogmática se generaliza alcanzando formas caricaturescas» (2001:204-213), pues era el apogeo del «orden del discurso marxista» o «aparato estalinista». En el caso peruano, el marxismo soviético-chino en tanto régimen político del saber, discurso y poder, se prolonga hasta fines de los 80 e inicios de los 90 con la captura del principal

líder e ideólogo del Movimiento Sendero Luminoso, Abimael Guzmán Reynoso.

También Antonio Melis denuncia el hecho de que en los últimos años en la historiografía marxista se siga conservando un enfoque más o menos rígidamente eurocentrista (1971:11). En consecuencia ahora resulta comprensible que la noción de un «marxismo abierto» propuesta por Salazar, un filósofo y profesor sanmarquino alejado del «pueblo» y de la «lucha de clase» y que intervino circunstancialmente en el gobierno de Velasco Alvarado en calidad de Vicepresidente de la Comisión de la Reforma de la Educación (1970), fuera duramente criticada, prohibida y excluida del canon literario marxista o mejor dicho del «orden del discurso» hegemónico —que, como bien sabemos, se difundió a través de los clásicos «manuales rojos»—. Llegado a este punto nosotros defendemos en cierta medida, a pesar de los conflictos con otras lecturas, la noción de un «marxismo abierto» ya que creemos, siguiendo a Salazar, que la «apertura» «no es un adjetivo gratuito y accidental, aplicable a la doctrina de Mariátegui, sino una condición fundamental para la comprensión del sentido y alcance de su pensamiento» (1972:19). Además, defendemos que la «apertura» no anula, niega o reemplaza su «cuerpo de principios», como la mayoría de sus críticos pensaron erradamente; me refiero a que Mariátegui concibe una suerte de «estructura preexistente» o «matriz» que denomina «dogma» y «brújula» de su marxismo. Entonces, si el «dogma-brújula» es una especie de «soporte teórico-metodológico» de nuevas adquisiciones conceptuales provenientes de corrientes de pensamiento ajenas al marxismo, no sería válido sostener que el pensamiento del Amauta es un «marxismo cerrado». Tomando en cuenta estas breves reflexiones, tan solo

preliminares, y siendo conscientes de los conflictos hermenéuticos que las acompañan, continuaremos con el recorrido cronológico-analítico de lecturas en torno al marxismo de Mariátegui hasta poder arribar a una noción crítica y articuladora que sintonice con los debates contemporáneos sociológicos y filosóficos del «Grupo modernidad/colonilidad». Pues bien, hemos analizado, definido y explicitado la noción de un «marxismo abierto» propuesto por Salazar en su esfuerzo por definir y ubicar el marxismo de Mariátegui dentro de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano.

También mostramos como las lecturas de Melis, Kohan, Fornet-Betancourt, Aricó, Forgues y Guadarrama coinciden y «respaldan» la interpretación de Salazar en medio de un inevitable y necesario «conflicto de interpretación». Esto evidencia un propósito profundo: el de vencer la distancia, el alejamiento cultural y, con ello, acercar al lector a una lectura (de Salazar) que se ha vuelto ajena e incorporar así su sentido a la comprensión presente que cualquiera puede darle por sí mismo (Ricoeur, 2003:10); a pesar de las críticas y del olvido en que se encuentran sus textos sobre la historia de las ideas en el Perú en general y sobre el Amauta en particular, después de cincuenta años.

1.2. David Sobrevilla: Lo «vivo» y lo «muerto» del pensamiento de Mariátegui

Nuestra conclusión es, por consiguiente, que en el marxismo de José Carlos preponderan los elementos muertos, por lo que de proseguir el camino de Mariátegui, su concepción del marxismo debería ser ampliamente reconstruida: ante todo se tiene que rechazar el punto vista del partidismo en cuanto al conocimiento, el determinismo económico tiene que ser reelaborado de una forma satisfactoria (...).

David Sobrevilla Alcazar

El presente capítulo forma parte de otra inexcusable e inquietante lectura que se inscribe en el horizonte de los «conflictos de interpretación» que atraviesan, reconfiguran, actualizan de cierto modo y son motivo de relecturas y debates en torno al excepcional marxismo de Mariátegui. Pero, también nuestro análisis de la lectura propuesta por el profesor David Sobrevilla Alcázar representa un modesto reconocimiento, homenaje y gratitud a quien fuera en vida el filósofo e historiador de las ideas más representativas y prolíficas en el Perú —siempre bajo el amparo de un trabajo serio y documentalista— después de Augusto Salazar Bondy. Por esa razón lamentamos su sensible fallecimiento el día 17 de agosto del 2014. Suponemos nosotros que dejó pensamientos y proyectos editoriales en ciernes.

Premonitoriamente fue elogiado, antes y después de su deceso, por destacados estudiosos de la filosofía latinoamericana, entre ellos Francisco Miró Quesada C., quien dijo:

Cuando nos encontrábamos hablábamos de muchas cosas, pues teníamos inclinaciones filosóficas muy semejantes. Cuando en un tema había una percepción distinta, surgían obvias discrepancias, siendo generalmente él quien tenía la razón, pues su conocimiento del tema en discusión era mayor que el mío (*El comercio*, 27/08/214).

Asimismo, Horacio Cerutti expresó que Sobrevilla «ha mantenido su esfuerzo incansable hacia la consolidación de un filosofar peruano profesional, disciplinado, pertinente, académico, bien fundado, responsable.» (2014: 408). También Rubén Quiroz confiesa que aprendió del profesor en San Marcos el cultivo de la reflexión; además celebra su coraje civil y su compromiso con la verdad y la ética, manifiestos en la renuncia a la docencia en San Marcos con motivo de la intervención de la universidad por «la nefasta dictadura de Alberto Fujimori». Quiroz indica, también, como aporte capital de Sobrevilla el haber contribuido, con sus escritos sobre la historia de la filosofía en el Perú, a reposicionar el pensamiento peruano en el circuito académico latinoamericano; fortaleciendo una tradición que cultivaron con dedicación Manuel Mejía Valera, Francisco Miró-Quesada Cantuarias, Augusto Salazar Bondy y María Rivara de Tuesta (Quiroz, 2014: 437).

En cuanto al *corpus textual* publicado por Sobrevilla podemos mencionar los siguientes trabajos: *Las ideas en el Perú contemporáneo* (1980), *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía en el Perú* (1988/89), *César Vallejo, poeta nacional y universal y otros trabajos vallejianos* (1994), *La filosofía contemporánea en el Perú* (1996), *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina* (1999),

Basadre, ese desconocido (2004, con M. A. Rodríguez Rea), *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos* (2005), *Escritos mariateguianos: artículos y reseñas en torno a J. C. Mariátegui y su obra* (2011), *La filosofía del derecho en el Perú* (2013).

Ahora intentaremos analizar la lectura de Sobrevilla sobre lo «vivo» y lo «muerto» del pensamiento de Mariátegui. No está demás advertir que la idea de lo «vivo» y «muerto» de un pensamiento proviene de la conocida fórmula que Benedetto Croce²¹ empleara en relación a la filosofía de Hegel. Basaremos nuestro análisis en dos de sus libros dedicados exclusivamente al pensamiento y obra del Amauta: *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos* (2005) y *Escritos mariateguianos* (2012). El primer libro está compuesto de dos partes, la primera parte: El marxismo de Mariátegui que, a su vez, se divide en tres secciones: 1) Estado de la cuestión, 2) Aprendizaje del marxismo por Mariátegui y sus primeras actividades y su primer análisis marxista, 3) El marxismo de Mariátegui como materialismo histórico en *Defensa del marxismo*. La segunda parte: La aplicación del marxismo de Mariátegui al estudio de la realidad peruana en los *7 ensayos*, que se divide en cinco secciones: 1) Los antecedentes históricos de los *7 ensayos* en el Perú, 2) La gestación de los *7 ensayos*, 3) Características formales de los *7 ensayos*, 4) La estructura económica peruana según los *7 ensayos* y 5) Consideración final general.

Cabe advertir que el primer texto, casi en su integridad, pone énfasis en la presentación descriptiva, sistemática y bien documentada de la lectura que otros estudiosos hicieron del marxismo del Amauta, pero no abre un «proceso»

²¹ Cf. *Lo vivo y lo muerto de la filosofía hegeliana*.

ni enjuicia las lecturas. Por tal motivo nos concentraremos en la quinta y última sección, pues es aquí donde Sobrevilla formula observaciones críticas y adopta una posición que denominamos «liquidacionista»²², ya que se presenta con aires de «médico forense» y «sepulturero» frente al marxismo de Mariátegui.

Basamos nuestra lectura en los adjetivos «vivo» y «muerto» que Sobrevilla utiliza para analizar el pensamiento del Amauta. Dichas observaciones se sitúan en dos niveles o dimensiones de lectura: 1) el teórico, que lo conforman los planteos, criterios, conceptos y método marxista y 2) el práctico, que vendría a ser el esfuerzo por «aplicar» e interpretar la realidad peruana en clave marxista. La principal *mortuam ideam* o presupuesto «cadavérico» y «negativo» del pensamiento del Amauta, identificado por Sobrevilla en el nivel teórico, fue la adopción de un «criterio partidarista» en cuanto al conocimiento y a la crítica de los enfoques distintos al suyo:

Fue probablemente el partidarismo lo que llevó a José Carlos a escribir un texto tan problemático como «El proceso de la literatura» de los 7 *ensayos*, el cual está atravesado por una crítica nacionalista, por un juzgamiento político de la literatura —con un voluntario desconocimiento de lo específicamente literario—, por una gran animosidad y falsificaciones del 900 —en especial de los planteamientos de Riva Agüero—, por ominosos silencios y por valoraciones sesgadas y encomiásticas de autores de segunda línea solo porque eran próximos a sus propias posiciones políticas

²² Recordemos que el término «liquidacionista» es usado por el mismo Mariátegui en *Defensa del marxismo*, para referirse a Henri de Man y a los profesores Charles Andler y Masaryk: «herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels». Por otro lado, también utiliza el término «revisiónista» en un sentido «positivo» o «verdadero» en el caso de Sorel y «negativo» o «falso» en el caso de Bernstein. Pero, ni los «liquidacionistas» ni los «revisiónistas» negativos «consiguieron expugnar la ciudadela del marxismo». Lima: Ed. Amauta, 1985, pp. 15-16.

como ya han puesto claro algunos investigadores. La conclusión es muy simple: la imparcialidad y la objetividad son condiciones irrenunciables del conocimiento y de la crítica de los que no se puede ni debe prescindir, aun con las mejores intenciones, como ponerse del lado de los explotados y de quienes quieren construir una sociedad mejor (2005: 414-415).

Consideramos precipitada y errónea la afirmación de que «El proceso de la literatura» es un texto «problemático» porque fue escrito bajo una determinada posición política o partidario. El error radica en negar la «posición» o creer que solo aparece en algunos de sus escritos sobre temas literarios («donde Mariátegui se equivocó»), pues de entrada piensa Sobrevilla que son ajenos al análisis político y sociológico. Sin embargo, cabe hacerse varias preguntas a modo de interpelación sobre la «compleja» relación entre su posición política y sus escritos: ¿El Mariátegui declarado marxista convicto y confeso escribió algunos textos con posición de clase y espíritu crítico y otros no? ¿La posición de clase aflora de modo circunstancial y caprichoso en sus escritos? ¿Mariátegui es *más marxista* en el ensayo «El proceso de la literatura» y no lo es en «El proceso de instrucción pública» o «El factor religioso»?

La respuesta que ensayamos y que nos parece convincente es que el partidario del Amauta es un criterio político-epistemológico de análisis crítico, interpretación y «creación heroica» de sus ideas, que atraviesan todos sus escritos, desde que asume la filiación marxista antes de su viaje a Europa

el 8 de octubre 1919²³; pues como lo sostienen Basadre y Rouillon, Mariátegui define su «orientación socialista» en 1918. Y con mayor razón durante su estancia en Europa hasta el 23 de marzo de 1923, pues consolida su aprendizaje del marxismo²⁴. Entonces, eso significa que su posición o partidismo se explicita tímida o abiertamente en todos sus escritos ya que como también señala el profesor Raimundo Prado (2007: 94): «...no hay escrito, artículo y ensayo», naturalmente, después de su compromiso con el marxismo «en el que Mariátegui no ponga de manifiesto su marcada posición de clase» e intereses políticos partidarios. Pero si aún tenemos dudas los invito a revisar el prólogo de la *Escena contemporánea*, que publica en 1925, donde el Amauta dice: «No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy por el contrario un hombre con una filiación y una fe» (1985: 12) y, por supuesto, son más de cuarenta artículos que conforman ese libro. Así como también los 7 *ensayos*, que publica en 1928, donde se declara «marxista convicto y confeso» (1994: 62), y no precisamente en el ensayo sobre el «Proceso de la literatura».

Además, no olvidemos la nota de *Advertencia* a los lectores de los 7 *ensayos*

²³El historiador Jorge Basadre señala en su *Introducción a los 7 ensayos* para la traducción al inglés en 1971 por la Universidad de Texas, EE.UU.: «Cuando Manuel Pardo fundó el diario *El Día* en 1917, Mariátegui trató de crear una humorística réplica, *La Noche*, pero esta duró solo un corto tiempo. [...] Pero Mariátegui estaba cambiando de espíritu gradualmente. El 22 de junio de 1918, bajo la influencia del militante periódico *España* de Luis Araquistáin, se unió con Cesar Falcón y Félix de Valle para publicar en Lima su periódico dedicado a la crítica social, *Nuestra Época*. Los serios objetivos de *Nuestra Época* hicieron a esta muy diferente de *La Noche*, no tanto que su intención de ser más que un órgano literario la apartaba de *Colónida*. El siguiente texto apareció en *Nuestra Época*: “Nuestro colega José Carlos Mariátegui ha resuelto renunciar al seudónimo de Juan Croniqueur bajo el cual es conocido, y ha resuelto pedir perdón a Dios y al público por los muchos pecados que, escribiendo bajo ese seudónimo, ha cometido.” El primer número de *Nuestra Época*, incluyó un artículo firmado por Mariátegui que atacaba la composición social y el carácter del ejército peruano. Esto atrajo sobre su cabeza la ira de un grupo de oficiales, y *Nuestra Época* expiró después de solo dos ediciones. Asimismo, en la *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui* escrita por Guillermo Rouillon se sostiene que Mariátegui define su “orientación socialista” en 1918 y no después de sus viaje a Europa.» Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, p. 10.

²⁴ Cf. la nota de «Advertencia» a los lectores de los 7 *ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1994, pp. 11-12.

donde el Amauta dice: «Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano.» (Ibíd., 12). Podríamos continuar citando innumerables párrafos de los *7 ensayos* y otros textos, pero nos parece innecesario; pues lo citado pone en evidencia, que es justificable hasta cierto punto, la idea de que su partidismo, su vida y obra son elementos consustanciales e inseparables, que en el lenguaje del propio Mariátegui constituyen un “unimismamiento”²⁵. Sin embargo, nos preguntamos ¿Por qué Sobrevilla dirige sus críticas al último de los *7 ensayos*, «El proceso de la literatura»? Las razones son obvias: resulta que estamos ante el ensayo más polémico y aparentemente inconsistente para la crítica literaria de los académicos universitarios. Pues Mariátegui estaría haciendo un análisis sociológico-político y, por ende, extra-estético o «ajeno» a la literatura. Por esa razón, Sobrevilla reproduce las críticas y agrega otras que se deducen de las ya formuladas por varios críticos literarios o «puristas del arte», entre ellos: Víctor Andrés Belaunde en su texto «La evolución de nuestra cultura» que forma parte del libro *La Realidad Nacional* (1930), donde lo acusa de reducir el fenómeno literario al económico y social; también lo califica de simplista por no diferenciar las fases y los diversos géneros en la literatura colonial. Por otro

²⁵Cf. el último de los *7 ensayos* «El proceso de la literatura», donde Mariátegui sostiene: «Declaro, sin escrúpulos, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión. Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extra-estéticos, sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepciones estrictamente estéticas, no puede operar independiente o diversamente.» Miraflores: Librería Editorial MINERVA, 2008, p. 232.

lado, Augusto Tamayo Vargas señala que el ensayo fue objeto de una «multitud de contradicciones y superaciones en el campo de la crítica» (1947:277). También, Luis Alberto Sánchez considera restringido confundir el periodo nacional con el indigenista (1972:181-182). Asimismo: «No presta atención a la intensa producción subyacente y erguida de origen indio. Sus siluetas de Palma, Prada, Chocano, Valdelomar, Eguren, Vallejo, Magda Portal, Hidalgo, Spelucín, Guillén, reflejan predilecciones demasiado subjetivas, totalmente alejadas del rigor objetivo de la crítica marxista». (1973:1394). No obstante, el crítico literario Antonio Cornejo Polar defiende los planteamientos de Mariátegui porque en ellos se vislumbra la idea de una heterogénea literatura peruana que visibiliza la literatura no erudita e «inculta» y de ese modo:

(...) desenmascara la idolología discriminadora, de base clasista y étnica, que obtiene la homogeneidad mediante la supresión de toda manifestación literaria que no pertenezca o no pueda ser asumida con comodidad por el grupo que norma lo que es o no nacional y lo que es o no literatura»²⁶
(Polar, 1982:19-67)

Posteriormente, para fines de los 80, Luis Loayza en su texto «Riva Agüero en los 7 ensayos» le critica a Mariátegui el hecho de que reduzca el novecientos a Riva Agüero, pero es inexacta la imagen que presenta de la tesis *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Además, en términos

²⁶Cf. «El problema nacional de la literatura peruana» (1974) y «El indigenismo y las literaturas heterogéneas. Su doble estatuto sociocultural» (1977), que forman parte del libro *Sobre literatura y crítica latinoamericana*. Caracas: U. Central de Venezuela, 1982, pp. 19-67.

generales, observa que «Mariátegui estaba menos interesado en la literatura que en estudiarla como documento político y social» (1990:89). Por último, las críticas que Marcel Velásquez Castro (2002:117-132) sostiene en su artículo «Los 7 errores de Mariátegui o la travesía por el útero del padre». Enumeramos las siguientes: 1) Mariátegui identifica escritura y literatura y, por ende, «desdeña las formas orales de la literatura y presenta una posición confusa sobre la pervivencia de la literatura oral andina». 2) Mariátegui no conocía ni siquiera por referencias indirectas muchos textos significativos del periodo virreinal. 3) El Amauta desconoce las tensiones y las manifestaciones de la literatura peruana del XIX, pero en el caso del costumbrismo sus opiniones están más cercanas a la caricatura que a una reconstrucción racional de las condiciones sociales de producción textual. 4) Formula juicios infundados a la generación del 900, solamente porque eran sus enemigos políticos. 5) Para el «crítico marxista sin Palma no es posible vislumbrar una futura literatura nacional. «Este queda configurado como un escritor subversivo porque con humor e ironía atenta contra las estructuras sociales y mentales del periodo virreinal». 6) Mariátegui sobrevalora a Alberto Guillen y a Alcides Spelucín por sus compromisos y consignas socialistas. 7) Mariátegui padece de un «racismo positivista» al descalificar los aportes de los negros y los chinos a la cultura peruana. 8) Mariátegui critica a Riva Agüero apelando a las falsificaciones con el fin de validar su posición y descalificar la de su adversario. 9) Mariátegui no menciona a Clorinda Matto de Turner ni a Mercedes Cabello por desconocimiento y/o exclusión deliberada. 10) El ensayo sobre la literatura se convirtió en un texto canónico y de consulta indispensable para analizar la

literatura peruana y, por eso mismo, en una traba para la circulación de nuevas ideas.

Otra de las afirmaciones de Sobrevilla que consideramos un desacierto en su lectura sobre el marxismo de Mariátegui, radica en cuestionar la falta de «objetividad» e «imparcialidad» en sus interpretaciones y críticas a otros pensadores.

La conclusión es muy simple: la imparcialidad y la objetividad son condiciones irrenunciables del conocimiento y de la crítica de los que no se puede ni debe prescindir, aun con las mejores intenciones, como ponerse del lado de los explotados y de quienes quieren construir una sociedad mejor (2005: 414-415).

Como contra ejemplo o refutación de lo que sostiene Sobrevilla citaré un párrafo de su libro *Repensado la tradición de nuestra América*²⁷, donde dice expresamente que el conocimiento objetivo presupone e implica intereses y creencias de diversa índole:

Por otra parte, Tomas S. Kuhn ha hecho plausible todo lo de irracional, convencional e ideológico que ingresa en la aceptación o el rechazo de las teorías científicas. Es decir, ha mostrado que el conocimiento objetivo no puede desligarse de nuestros intereses, creencias básicas colectivas y decisiones voluntarias (1999:227).

²⁷ Publicado en 1999 por el fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.

Si comparamos ambos párrafos citados, entonces, podemos notar la inconsistencia y debilidad de sus argumentos. Pues Sobrevilla se contradice al respaldarse en Kuhn y defender la idea de que todo conocimiento, siendo objetivo o a pesar de ser objetivo, está necesariamente ligado a creencias y, que además, presupone o implica intereses y convicciones de distinta naturaleza, que podrían ser, por ejemplo: ideológicos, económicos, políticos, epistémicos, estéticos, etcétera. Sin embargo, por otro lado, sostener que Mariátegui pierde «objetividad» e «imparcialidad» porque sus interpretaciones, análisis y críticas presuponen y obedecen a determinados intereses ideológicos y políticos. Es decir, están fuertemente influenciados por su partidismo y, por ende, devienen en mistificaciones, adulteraciones y omisiones no solo de personajes, géneros, escuelas, obras de literatura, sino también podría incluirse la realidad peruana misma con toda su complejidad; pues la interpretación es su principal objeto en los *7 ensayos*.

Ahora bien, como podrá notarse, este tipo de problemas sobre la objetividad y neutralidad del conocimiento tienen larga data en la teoría de la ciencia y la lógica de las ciencias sociales, más que en la teoría literaria, que según Habermas sería la siguiente: ¿Cómo pueden conciliarse la objetividad de la comprensión con la actitud realizadora de aquel que participa en un proceso de entendimiento? La respuesta de Habermas es la siguiente:

(...) la comprensión de una manifestación simbólica exige en principio la participación en un proceso de entendimiento. Y para ello hay que abandonar la actitud objetivante que adopta el observador frente a los estados y sucesos (físicamente medibles), y sustituirlos por la actitud

realizativa (*performative Einstellung*) de un participante en la comunicación. Pues los significados ya están materializados en acciones, instituciones, productos del trabajo, palabras, plexos de cooperación o documentos, solo pueden alumbrarse «desde dentro» (Habermas, 1988: 460).

También sostiene que en la «actitud realizativa» es necesario tomar postura y no ser neutral frente las pretensiones de validez, ya que los problemas de significado no pueden aislarse de los problemas de validez en los procesos de comunicación (Habermas, 1988:467).

Por otro lado desde la hermenéutica la explicación de Gadamer nos conduce a descubrir en el historicismo al culpable de crear la ilusión de «pretender eliminar nuestros prejuicios con métodos seguros para conseguir una objetividad en las ciencias del espíritu» (Grondin, 1999:162). Esta postura del historicismo es un prejuicio metodológico decimonónico, que la comparte obviamente con el cientificismo. «Gadamer no se adhiere, por tanto, al llamado positivismo de negar la estructura de los prejuicios, para hacer hablar a las cosas mismas despojadas de todo enturbiamiento subjetivo» (1999:163). Lo que Gadamer exige siguiendo a Heidegger es un entender críticamente reflexivo que busque «no llevar a término sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para controlarlas y ganar así una comprensión adecuada desde las cosas mismas.» (Gadamer, 2001:336). Pero, ¿qué pasó con Sobrevilla entre 1999 y 2005, fechas en la que aparecen estos párrafos citados? ¿Podría pensarse que su actitud es beligerante solo cuando se trata del referente intelectual más importante del marxismo y de la izquierda en el Perú y América Latina de comienzos del siglo XX? Sea o no un ajuste de

cuentas con los marxistas ortodoxos a través de la figura de Mariátegui, o los movimientos de izquierda, su parcialidad es notoria. Pues no hay críticas imparciales ni juicios de valoración neutrales como el propio Mariátegui lo señala, a no ser que Sobrevilla lo haya pasado por alto u omitido en su lectura:

Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente. Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político, o de moralista. (...) Declaro, sin escrúpulos, que traigo a la exegesis literaria toda mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en lenguaje corriente, debo agregar que la política en mí es filosofía y religión (Mariátegui, 1994: 230).

En consecuencia —para Sobrevilla— en el marxismo de Mariátegui predominan «elementos muertos» ya que «en su conjunto la interpretación mariateguiana de la realidad peruana ha perdido su capacidad explicativa». Por esa razón debería ser depurada, reconstruida y renovada:

Ante todo se tiene que rechazar el punto de vista del partidarismo en cuanto al conocimiento, el determinismo económico tiene que ser reelaborado en una forma más satisfactoria, se debería renunciar a la concepción del marxismo clásico de que la sociedad está compuesta de base —formada por la fuerza y relaciones de producción— y superestructura determinada en última instancia por aquella, y se debería procesar de otra manera la idea de la lucha de clases (2005:424).

Sobre la crítica al «criterio partidista» (o «posición de clase»), que anularía la «objetividad» e «imparcialidad» de conocimientos, interpretaciones y diagnósticos de Mariátegui, argumentamos que es errónea y contradictoria. En cuanto al «determinismo económico», su crítica evidencia un desconocimiento —o quizá la parcialidad y falta de objetividad de la que tanto reniega Sobrevilla— del pensamiento de Mariátegui. Pues el Amauta es el menos determinista («fatalista») o tal vez el más auto-determinista de todos los marxistas latinoamericanos. Las palabras de Sobrevilla son un claro ejemplo de:

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretiene en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y sus escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX (Mariátegui, 1985:67).

Para el marxismo de Mariátegui las críticas de Sobrevilla conciernen solo a la ortodoxia socialdemócrata que no es ni ha sido marxista sino lassalliana (Ibíd., 68). Entonces, el marxismo no debe ser confundido con un «determinismo pasivo y rígido». Pues «(...) cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora» (Ibíd.,69). Voluntad que se forma en la lucha de clases librada por los explotados del mundo. Por tanto, una «moral de los productores» como la que concibe Sorel no surge mecánicamente del interés económico (Ibíd., 59).

También Dussel nos advierte que Mariátegui se anticipa y critica el «determinismo económico» y la supuesta «anti-etiicidad» atribuidas al

marxismo. Dado que para Mariátegui, Marx sostenía una «política realista» y no una concepción «fatalista» de la historia de la humanidad (1994:249). Finalmente no olvidemos que para Dussel *El Capital* es una obra esencialmente ética porque con la publicación de los *Grundrisse* en 1857 Marx descubre la categoría antropológica de «trabajo vivo». En efecto, Dussel está pensando que tanto en Mariátegui como en Marx, la teoría económica y con ella la formulación de categorías como «trabajo vivo» y «plusvalía» obedecen a motivaciones éticas como denunciar el robo y al explotación (Dussel, 1993:72-73).

1.3. José Ignacio López Soria: «Adiós a Mariátegui» como intento de repensar el Perú en clave postmoderna

Al proponer que tenemos que despedirnos de Mariátegui, estoy honrando su memoria porque lo considero como el fundador por excelencia del espíritu crítico de corte moderno.

J. Ignacio López Soria

Como lo indicamos en la introducción, existen motivaciones circunstanciales²⁸ y de orden teórico-metodológico por lo que, también, la lectura del doctor López Soria es objeto de análisis y discusión en este capítulo. Pues en su afán de «despedirse de Mariátegui», o mejor dicho del «discurso marxista moderno peruano», se inscribe con toda pertinencia dentro de los «conflictos de interpretación» actuales en torno al pensamiento y obra del Amauta, tratando —temeraria e infructuosamente— de «liquidarlo»²⁹ o ponerlo en «sintonía» con el discurso posmoderno. En esa misma línea de

²⁸ Cabe señalar que el 24 de mayo del 2013, después una conferencia sobre la presencia de Mariátegui en Italia, en la Casa Museo Mariátegui, el Dr. López y yo, tuvimos una breve conversación donde me sugirió que criticara su libro *Adiós a Mariátegui*. A lo que respondí: «Así será Dr. López, me comprometo en releer y criticar su libro». En consecuencia, con este capítulo cumplo mi palabra y espero continuar dialogando con el Dr. López Soria.

²⁹ Recordemos que en el capítulo 2, la lectura de David Sobrevilla es «liquidacionista» y no «revisionista» como algunos ingenuamente podrían pensar. Eso se debe a que no hay el más mínimo intento de «repensar» a partir de las intuiciones, presupuestos, diagnósticos, problemas o nociones en el marxismo de Mariátegui, como lo hace Quijano, Oshiro, Mazzeo, Dussel, entre otros; pues tan solo se limita a considerar que en su conjunto prevalecen elementos «muertos» de dicho pensamiento. Algo muy parecido ocurre con la lectura del doctor López Soria, pues como ustedes podrán ver, en su libro no hay un capítulo dedicado a «repensar» o criticar los fundamentos modernos del marxismo de Mariátegui. En consecuencia, el título *Adiós a Mariátegui* es un pretexto para introducir el discurso posmoderno en los debates intelectuales y políticos de nuestro país y, por ende, debilitar a los movimientos de izquierda que aún se organizan en base al pensamiento rector del Amauta.

reflexión se ubican los textos «Historia y verdad en Mariátegui»³⁰ de Augusto Ruiz Zevallos y recientemente *La Voluntad de Crear. Método e intuición en Mariátegui* de Juan Carlos Valdivia Cano; así como investigaciones realizadas por japoneses³¹. Volviendo a la lectura del doctor López, su propuesta aparece en el libro *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva posmoderna*³². El libro está compuesto de una nota introductoria y diez ensayos de mediana extensión, publicados anteriormente en revistas y obras colectivas. Para los fines propedéuticos de nuestra tesis, nos concentraremos en la «nota Introductoria» y los tres primeros ensayos porque lamentablemente no hay un capítulo del libro dedicado a exponer, comentar, criticar o «repensar» —si fuera el caso— el pensamiento filosófico-político «moderno» de Mariátegui, que es lo que principalmente interesa. Entonces, esto nos lleva a pensar que el título *Adiós a Mariátegui* es tan solo un pretexto provocador para poner en cuestión e introducir el discurso posmoderno en los debates

³⁰ La hipótesis de trabajo que propone el historiador Ruiz Zevallos es que Mariátegui a pesar de ser un socialista “convicto y confeso”, se distanció de la epistemología marxista y, por ende, de las bases de la epistemología moderna; con una actitud teórica que surgió de la “amplitud filosófica” de sus lecturas de autores como William James, Sorel y Bergson. Por consiguiente, la reflexión de Mariátegui puede asociarse a los autores posmodernos. Sin embargo, sus reflexiones no fueron satisfactorias pues “no empleó las ideas filosóficas aprendidas para descubrir las pretensiones universalistas y homogenizantes del proyecto socialista” moderno europeo. Se trata, en suma, de repensar el proyecto moderno en el Perú bajo premisas teóricas postmodernas y, obviamente, Mariátegui es un referente del cual se pueden extraer lecciones. Ahora bien, sobre su lectura en cuestión cabe hacer la siguiente observación: el hecho de que Mariátegui lea a filósofos norteamericanos y pragmatistas como James o que critique los fundamentos epistemológicos del marxismo clásico, no lo hace postmoderno. Lo que Mariátegui en todo caso intenta “incorporar” al marxismo no es su relativismo y escepticismo, incluso sobre estos conceptos y posturas Mariátegui es ambiguo. Me pregunto, ¿qué entiende por relativismo?, ¿se trata de un relativismo epistemológico o histórico como propone Lenin en relación a los conceptos de verdad absoluta y relativa? Cf. la revista virtual de filosofía *Aparte Rei*, 51, Mayo 2007, <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/zevallos51.pdf>.

³¹Cf. el texto de Toyoharu Tsuji «Estudios sobre José Carlos Mariátegui en Japón. Informe bibliográfico actualizado», en *Anuario mariateguiano*, Vol. IV, N° 4, 1992, pp. 121-134.

³² Publicado por el Fondo Editorial del Congreso del Perú en el 2007.

intelectuales de nuestro país o quizá como sugiere Edmundo Murrugarra Florián, López «(...) nos deja en la duda si el no olvidarlos significa desarrollar sus aportes en las nuevas circunstancias históricas porque tiene potencial vivificante, o simplemente reducirlos a la enumeración de efigies en los rituales de altares muertos.»³³. Aunque el propio autor sostiene que las variables económicas y sociales de la realidad son otras y que con ese título pretende dejar sobreentendido que «despedirse de Mariátegui», es un eufemismo o juego retórico que señalaría una búsqueda por «repensar» «nuevas rutas para la criticidad».³⁴ Pero, si entre las razones para decir *Adiós a Mariátegui* se aducen que las «variables que componen la realidad han cambiado», entonces, también deben cambiar, las ideas, enfoques y metodologías; sin embargo, «hay variables que no han cambiado ni debilitado, sino fortalecido como la lógica capitalista» en las relaciones de producción y distribución. En consecuencia, hay aportes críticos fundamentales del Amauta que se mantienen incólumes y que cobran actualidad (Murrugarra, 2014: 450). Ahora bien, en la nota introductoria, López se declara «seguidor» o situado en el horizonte del «pensamiento débil» de Vattimo, —filósofo italiano considerado uno de los máximos exponentes de la filosofía postmoderna— y de este modo lo convierte en su referente teórico más importante, para luego hacer uso de sus categorías, cual «caja de herramientas», e intentar «repensar» el Perú bajo presupuestos filosóficos tardomodernos europeos.

³³ Cf. «La arquitectura de lo humano: ¿Adiós a Mariátegui?», en *Mariátegui en el siglo XXI*, Lima, Librería Editorial Minerva, 2012, p. 448.

³⁴ Cf. el texto que estamos analizando en este capítulo de la tesis, *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, p. 20.

Quiero decir que me sitúo abiertamente en el contexto de lo que en terminología de Vattimo, se llama «filosofía débil» (y en terminología de Foucault «ontología de la actualidad»), una filosofía que se sabe condicionada, aunque no determinada, por su propia historicidad (...) (López, 2007:14-15).

Encuentro varias dificultades en la posición favorable de López, aparentemente justificada, hacia la «filosofía débil» de Vattimo. En primer lugar, percibo una filiación gratuita y acrítica al pensamiento de Vattimo pues no hay un capítulo teórico de esclarecimiento conceptual o al menos preparatorio —antes de «apropiarse» de sus categorías para interpretar la compleja y heterogénea realidad peruana—, dedicado a exponer críticamente el pensamiento de Vattimo en sus diferentes etapas como, por ejemplo, lo hace Dussel, rigurosamente, en una pequeña comunicación titulada *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogo con la filosofía de Vattimo*³⁵. Sin embargo, alguien

³⁵ Según Dussel: «La obra de Vattimo es un todo coherente y evolutivo, creciente que va ahondando los mismos supuestos conceptualmente descubiertos desde el comienzo al menos desde 1961», que inicia su primera etapa estudiando a los clásicos como Aristóteles —con su maestro Luigi Pareyson—, y posteriormente se interesó en Heidegger bajo la conducción de H. G. Gadamer, como becario en la Humboldt, en Heidelberg desde 1961. En 1963 publica *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, donde interpreta a Heidegger y descubre «la veta de una ontología del arte como superación de la metafísica». En 1967 publica *Poesía y ontología*, aquí le saca provecho a su profundo conocimiento de Heidegger y Gadamer, y propone una «estética ontológica». En 1968 publica *Schleiermacher filósofo de la interpretación*, donde profundiza en la ontología hermenéutica internándose en la exégesis bíblica y patristica, Vattimo estudia la hermenéutica moderna, antes y después de Kant. La segunda etapa o estrato de la obra de Vattimo se inicia aproximadamente en 1972, cuando concentra su reflexión sobre Nietzsche, publicando en 1974, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. La tercera etapa se inicia en 1980 con la obra *La aventura de la diferencia*, donde el filósofo desarrolla un pensar triangular: en un ángulo está Heidegger, en el otro Nietzsche, y en el tercero la realidad de la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía, vigente en el Norte. En 1983, con el artículo «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil», Vattimo continúa la problemática de la posmodernidad, que lo ocupará hasta el presente. En 1985 escribe su libro más publicitado: *El fin de la modernidad*. «Se ocupa de la “disolución de la estabilidad del ser”, de la crisis del concepto de progreso unitario que deviene rutina, de la vigencia del mundo científico-técnico en especial de la información (*la media*) que crea un mundo plural (...)». Cf. México: Colección Lupus inquisidor, Edición nº 1, 1999, pp. 13-34.

podría objetar que el libro de López trata sobre el pensamiento de Mariátegui y no sobre la evolución intelectual de Vattimo, pero resulta que tampoco es así; pues no hay un capítulo dedicado a exponer o «repensar» exclusiva y críticamente la doctrina marxista de Mariátegui. Entonces, ¿por qué ponerle el título «Adiós a Mariátegui»? ¿De qué tratan los ensayos reunidos en este libro? ¿Es el título solo un pretexto provocador para introducir el discurso posmoderno en los debates intelectuales de nuestro país? En segundo lugar, si la lectura de López sobre la filosofía de Vattimo es acrítica y descontextualizada, entonces, deviene en eurocéntrica porque no se atreve a ir *más-allá* de Vattimo y tan solo se limita a reproducir un programa filosófico pos-ilustrado europeo, pensado *por y para* las sociedades capitalistas, opulentas e industriales avanzadas y tardomodernas, vigentes en el Centro y Norte (Europa y Estados Unidos). Y lo que es más polémico, suponer que nosotros como país hemos atravesado la «modernidad», aunque un sector mayoritario de los intelectuales peruanos y latinoamericanos se resiste a creerlo. Entre ellos, el filósofo peruano radicado en Brasil, Obando Moran sostiene que la cultura intelectual peruana es una impostura porque:

(...) sigue siendo ontológicamente feudal aunque ópticamente se presume de moderna, pero es una modernidad que no se asienta en ningún suelo crítico, en ninguna contextualización propia de la crítica, es decir en ninguna tradición cultural propia cuyo horizonte fuese objeto de una larga reflexión y crítica de sus fundamentos y que a su vez sirva de fundamento y sostén para contener y asimilar la diversidad de filosofías que llegan a nuestro país (Obando, 2003: 24).

También, el filósofo cubano Pablo Guadarrama afirma sobre el tema que:

El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestro pensadores (...). Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos postmodernos (...) (Guadarrama, 1994:73).

El prejuicio eurocéntrico de López radica no precisamente en leer a Vattimo, Lyotard, Foucault o Heidegger, sino en su intento injustificado y acrítico de crear sucursales filosóficas posmodernas en el Perú. No porque sea una moda o pose intelectual europea, sino porque él está seriamente convencido de la necesidad de pensar el Perú bajo otras claves hermenéuticas no «modernas», ni «premodernas». Sin embargo, como lo aclara y cuestiona Dussel, la limitación de filósofos como Vattimo —y nosotros incluimos a López— radica en no tomar conciencia de que la modernidad es el «centro» de la historia empíricamente mundial de Europa. Es decir, no considerar esta «centralidad» como rasgo esencial de la modernidad es una actitud eurocéntrica porque no reconoce que los logros modernos son resultado de una dialéctica centro-periferia; en otras palabras, la «periferia» es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Dicha periferia de la modernidad es su «otra-cara» constitutiva. Por esa razón, no hay modernidad sin «modernizado», civilización sin «bárbaro civilizado».

Otra limitación es creer que, los pueblos «barbaros» de la periferia, nos podemos beneficiar de un «debilitamiento» de la razón dominadora moderna

centro-europea a través de un pensamiento débil, esto no basta. Es necesaria la afirmación de una «razón liberadora», de una ética de la liberación como reconocimiento de la dignidad de esa alteridad negada (Dussel, 1999, 38-40). Ahora comentaremos el primer ensayo titulado «Despedirse no significa olvidar», donde López ofrece las razones y nos advierte de los malentendidos que ocasiona dicho título:

(...) no es raro que, con el riesgo de ser malentendido, haya puesto a este conjunto de ensayos el título de *Adiós a Mariátegui*. Porque si hay alguien que represente en el Perú la no reconciliación con la realidad, el espíritu crítico y propositivo —entendido como «creación heroica» y no como «copia ni calco» ni componendas oportunistas—, es precisamente aquel al que se nos ha enseñado a recordar como «el Amauta». (...) Con este título pretendo, además, dejar sobrentendido que despedirse de Mariátegui, cuando lo que uno busca es «repensar» —como diría David Sobrevilla— nuevas rutas para la criticidad propositiva, implica *a fortiori* decir adiós a quienes, en sus mismos años, participaron en la fundación del espíritu crítico desde una perspectiva moderna. Me refiero, por cierto a los modernos, Haya de la Torre o Basadre (López, 2007:20).

El título *Adiós a Mariátegui*, corre el riesgo —como esperaba su autor— de ser no solo malinterpretado, sino de adquirir un acento provocador e irreverente, tanto para los académicos que siguen estudiando el pensamiento de Mariátegui —e intentan *ir con* Mariátegui, *más allá* de Mariátegui— con tanta dedicación, seriedad y profesionalismo; como también para los simpatizantes del «pensamiento guía» de Mariátegui. Es decir, los grupos, colectivos y

movimientos políticos de la izquierda peruana. Pero, el mayor riesgo y ambigüedad de escribir un libro con ese título es que después de leerlo nos damos cuenta que el título se convierte —como ya se dijo—, a la postre, tan solo en una estrategia mediática para introducir el discurso tardomoderno en los debates intelectuales de nuestro país ya que como veremos no se justifica por el hecho de que se argumente que Mariátegui representa al máximo exponente del pensamiento crítico moderno en el Perú de los años 20. Sostengo que es un «pretexto», pues no hay un capítulo del libro dedicado a exponer, comentar, criticar o «liquidar» —si fuera el caso— el pensamiento «moderno» de Mariátegui. Supongamos como dice el autor que decir «adiós a Mariátegui» es equivalente a «despedirse de Mariátegui» y «despedir a Mariátegui» es equivalente no a olvidarlo, sino por el contrario a «re-pensarlo»; pero López tampoco intenta «re-pensar a Mariátegui». En consecuencia, el principal recurso pseudo-argumentativo que propone y, naturalmente, no lo explicita, es el «borrón y cuenta nueva» o «tabula rasa» dado que se propone renunciar por completo al pensamiento y discurso marxista de Mariátegui y, por ende, a la tradición que López denomina «pensamiento crítico moderno», siendo lo más grave la ausencia de un previo examen filosófico crítico del propositivo, «suscitador»³⁶, «des-centrado»³⁷, «abierto», «pensante y operante» marxismo de Mariátegui.

³⁶En cuanto a la «educación suscitadora» Salazar dice: «En él lo predominante no es la transmisión, la recepción y la imitación de actitudes, valores e ideas ya establecidas y vigentes, sino la activación del poder creador del sujeto, de aquello que hay de más original y libre en su ser personal (...). Se busca que el alumno asuma ideas nacidas de la propia reflexión en comercio con el mundo y valores elegidos por decisión de su yo más auténtico (...) Dicho de otro modo, la educación suscitadora, que es en rigor una educación para la libertad (...).». Cf. el libro *Didáctica de la filosofía*. Lima, Editorial Universo S.A., 1967, pp. 18-19.

Sin embargo, Mariátegui no es único representante de la tradición de «pensamiento crítico moderno» en el Perú, también está Haya, Basadre y Riva Agüero, etcétera. Entonces, creemos que quizá debió titularse de otro modo, por ejemplo, «Adiós a Haya de la Torre», «Adiós a Basadre», «Adiós a Riva-Agüero». Empero, si fuera ese el caso, no hubiera tenido el impacto mediático y publicitario que tuvo y tiene todavía un libro que no trata ni intenta en lo absoluto un esclarecimiento conceptual y discusión de la vigencia de las ideas de Mariátegui; y, no obstante, se titula *Adiós a Mariátegui* (por ser un discurso marxista y por ende «moderno»).

Empero, alguien podría objetar diciendo que el pensamiento de Mariátegui no es del todo «moderno», o que no es más moderno que otros, o que no es el máximo exponente del proyecto moderno en el Perú; sino que es un juicio sesgado y no del todo válido. Dado que no considera el hecho de que Mariátegui critica el culto a la razón, propio de los ilustrados y racionalistas modernos como Descartes, Leibniz, Spinoza o Kant; y condena el cientificismo positivista decimonónico en aras de defender la necesidad metafísica que tiene el hombre por el mito, no como relato fantástico sobre el origen o fin de algo, tampoco como eclosión de la huelga general en clave anarquista soreliana. Pues recordemos que fue Sorel de quien Mariátegui asimiló y re-definió la noción de «mito» como la creencia superior, fe y esperanza en la revolución social que, por ser un mito y no una utopía, conquista intuitivamente las simpatías de las masas campesinas y obreras, convenciéndolas de su posible

³⁷Raúl Fonet-Betancourt define el marxismo de Mariátegui en tanto se aparta del paradigma moderno/colonial y eurocéntrico, pensado y creado por Marx en el siglo XIX para explicar el capitalismo occidental.

e histórica realización. Entonces, la propuesta de López se torna arbitraria y poco convincente, pues algunos escritos de Mariátegui nos revelan a un marxista «cuasi moderno», «posmoderno»³⁸, «romántico»³⁹ o como sostiene Quijano⁴⁰ es un «pensamiento marxista en tensión» (logos-mito). Que es difícil de ubicar y clasificar dentro «los marxismos» o quizá dentro un programa «abierto y des-centrado», desde donde sostiene una crítica inmanente a algunos de los fundamentos de la modernidad.

La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar la

³⁸Según Vattimo: «(...) el prefijo post de posmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo la idea de “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” respecto del pensamiento occidental». Cf. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, p. 10. Para Vargas Lozano es una «lógica cultural del capitalismo tardío»; según Adolfo Sánchez Vásquez la posmodernidad es una «ideología» que corresponde la «tercera fase de expansión el capitalismo». Por su parte Franz Hinkelammert percibe en la postmodernidad un temerario regreso a las fuentes del nazismo por la influencia de Nietzsche en los filósofos posmodernos. También, Pablo Guadarrama nos advierte del peligro que representa negar dos conceptos básicos: el progreso social y el sentido lineal de la historia. Asimismo, para Arturo Andrés Roig la posmodernidad además de ser un discurso alienado de la realidad social, es también alienante porque invalida los logros del pensamiento y de la filosofía latinoamericana. Por último, Santiago Castro Gómez responde a estas críticas «mostrando que lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” no es un *fenómeno ideológico*, es decir, que no se trata de algo que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su propio mundo latinoamericano, sino ante todo de un *fenómeno ontológico* que supone una transformación de las *prácticas* al nivel del mundo de la vida, y esto no solo en los países centrales, sino también en los periféricos durante las últimas décadas del siglo XX.» Cf. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2da ed. 2011, pp.17-31.

³⁹Cf. «El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui» de Michael Löwy, en Archivo Chile. Historia Político Social-Movimiento Popular. CEME. Centro de estudios Miguel Enríquez, s.f, pp.1-13, http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/mariategui_s0012.pdf.

⁴⁰ Porque para Quijano la relación de tensión entre «logos y mito no son, no pueden ser extremos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en el que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante en movimiento (...). Véase: «La tensión del pensamiento latinoamericano», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Op. cit., p.700.

razón. (...) El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la razón ni la ciencia pueden ser un mito. Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (Mariátegui, 1972: 23).

También Mariátegui se opone al principio filosófico cartesiano y fundamento gnoseológico del racionalismo moderno: «pienso, luego existo», a través de las divagaciones de Luis Bello⁴¹, quien dice: «Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo».

La corrección resulta en verdad oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: «pienso, luego existo». Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa (Mariátegui, 1972: 21).

El segundo ensayo se titula «Adiós al discurso moderno en el Perú». Aquí acusa a los historiadores de las ideas, por limitar su campo de estudio al pensamiento de académicos, intelectuales, juristas y políticos legitimados por las instituciones oficiales. Sin embargo, hay otros saberes ajenos al «orden del discurso» oficial, nos referimos al discurso de ingenieros, arquitectos, científicos y empresarios; al pensamiento y prédica pastoral. De estos saberes y discursos de corte moderno occidental, López concentra sus esfuerzos en exponer el discurso de las libertades y el discurso del bienestar, según la

⁴¹ Escritor, periodista y educador español (1872-1935). Su obra más recordada son los cuatro volúmenes de su monumental *Viaje por las escuelas de España* (1926-1929).

denominación acuñada por él. El discurso de las libertades se propone crear las condiciones para el desarrollo pleno de la justicia y la libertad. Asimismo, «difunde una visión del Perú cuyos rasgos más significativos son la consideración del individuo como sujeto de derecho y deberes, y la postulación de un orden democrático que se institucionalice en la forma de Estado-Nación». Dicho discurso también se pretende englobante, pues aspira a organizar la vida humana en todos sus aspectos. Pero tiene dos limitaciones, a saber: la desvinculación cultural y la desvinculación territorial.

Por otro lado, el discurso del bienestar es «portador de una racionalidad que se orienta a propiciar el desarrollo nacional por la vía de la exploración y explotación de los recursos naturales y de su incorporación en el circuito internacional de mercancías». Surge, según López, con la llegada de los primeros ingenieros a mediados del siglo XIX y el desarrollo de la especialidad de ingeniería. Como podemos notar, si el discurso de las libertades se expresa en términos jurídicos y literarios, el del bienestar lo hará en términos de las ciencias, las tecnologías y el desarrollo empresarial. Sin embargo, «ambos discursos apuntan a la constitución del Estado-Nación como forma privilegiada de organización racional de la sociedad y, por tanto, como la mejor estructura organizativa para el cumplimiento de la promesa de justicia y libertad, en un caso, y bienestar en el otro». Asimismo, hay circunstancias en nuestro país que impiden que se produzca la complementación de los discursos y, por ende, que el proyecto moderno occidental se desarrolle de manera defectiva. Estas circunstancias están relacionadas con circuitos institucionales que no se tocan entre sí y por expertos que no dialogan entre ellos, por ejemplo: al divorcio entre la eticidad y la jurisprudencia o la técnica y la empresa. Dicho divorcio se

hace patente en la separación entre instituciones de formación de los expertos (juristas, filósofos y literatos, por un lado, e ingenieros, arquitectos y empresarios, por otro). El tercer ensayo «Elogio de la perplejidad» es una invitación a ubicarse en la «perplejidad», en el «asombro», y la «duda», posición teórica y práctica posmoderna más fructífera para los intelectuales peruanos, en clara oposición a los dos discursos legitimadores y seguros: de las libertades y del bienestar, que pensaron el Perú desde la perspectiva del Estado-Nación. «La perplejidad es definida como “confusión” frente a lo seguro y cierto; “duda” frente al saber establecido e “irresolución” o “indecisión” frente al hacer». Por último, el estado de perplejidad no equivale a resignarse, significa atreverse a teorizar, esto es: examinar e inspeccionar, y de esta manera explorar dimensiones nuevas y aceptar la complejidad y heterogeneidad del Perú. Podemos continuar analizando todos los capítulos del libro, pero —insisto una vez más— no tratan sobre el pensamiento de Mariátegui, tampoco sobre el examen crítico de la propuesta postmoderna para repensar el Perú bajo esas claves. Es por eso que aquí termina nuestra breve y esquemática lectura.

CAPÍTULO II
MARXISMO NO-EUROCÉNTRICO EN MARIÁTEGUI

2.1. Raúl Fonet-Betancourt: Un marxismo «des-centrado»

Para Mariátegui, entonces, defender el marxismo como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo teóricamente abierto hacia adelante, es decir, un marxismo que no eleva a verdad absoluta lo que ha podido ser en un momento en su proceso de alumbrar teóricamente su instrumental metodológico.

Raúl Fonet-Betancourt

El presente capítulo está dedicado al análisis de la lectura que realiza el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt sobre el pensamiento marxista del Amauta que, también como lo indicamos en la introducción, se inscribe por razones de orden teórico-metodológico y circunstancial en los «conflictos de interpretación» actuales. Pues *sitúa* el marxismo de Mariátegui en tanto *locus de enunciación*⁴² dentro de una tradición latinoamericanista que intenta «naturalizar» el marxismo des-centrándolo del paradigma eurocentrista. Para el filósofo cubano los textos claves que condensan el pensamiento del Amauta son principalmente: los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Defensa del marxismo*.

⁴²Recordemos que para Walter Mignolo: «La geopolítica del conocimiento va de la mano con la geopolítica del conocer. ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? (no tanto producido; como los automóviles o el teléfono celular). Hacer estas preguntas significa cambiar el interés en lo enunciado, al interés en la forma de enunciación. Y al hacerlo, voltear el “dictum” de Descartes al revés: en lugar de aceptar que pensar viene antes de ser, aceptar que un cuerpo racialmente marcado en un espacio geo-históricamente marcado, siente la urgencia o la necesidad de hablar, de articular, en el sistema semiótico que sea, una urgencia que hace de organismos vivientes, seres “humanos”. (...) parto de la noción de “conocimientos localizados”. Sí, es cierto, todos los conocimientos se localizan en alguna parte y todo conocimiento es construido.» Véase: «Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial», en YUYASKUSUN, N° 3, Lima, URP, 2010, p. 18.

En efecto, pues a partir de un estudio riguroso y crítico de los mismos surge su lectura en el agudo y documentado libro *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (2001), texto —creemos nosotros— pertinente y de consulta obligatoria dado que no podríamos redactar esta tesis ni cualquier trabajo serio sobre el marxismo en Latinoamérica, y en especial sobre el marxismo de Mariátegui, sin consultarlo.

Pues bien, Fonet-Betancourt «se propone una periodización para el marxismo latinoamericano basado en aspectos teóricos filosóficos más que políticos». Es decir, una historia intelectual, que bien puede complementarse con la que propuso Michael Lowy en su antología *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, ya que el «análisis de Lowy gira en torno al problema de la naturaleza de la revolución en Nuestra América» (Mazzeo, 2014: 158-163). Dicha periodización comprende siete etapas, a saber: «1) Etapa preparatoria o de confusa difusión del marxismo como programa socialista; 2) Etapa del inicial deslinde ideológico o la recepción del marxismo en el conflicto de los socialismos; 3) Etapa de la implantación ortodoxa o de la recepción de los marxismos a través de los partidos comunistas latinoamericanos; 4) Etapa del intento de naturalizar el marxismo en América Latina o la significación de la obra de José Carlos Mariátegui (1928-1930); 5) Etapa de las primeras polémicas filosóficas sobre el marxismo o la incorporación del marxismo al movimiento filosófico latinoamericano (1930-1940); 6) Etapa estalinista o época del estancamiento dogmático del marxismo (1941-1958); 7) Etapa de los nuevos intentos de naturalizar el marxismo en América Latina o fase actual (1959-1991)».

Por obvias razones nos concentramos en la cuarta etapa denominada «Etapa del intento de naturalizar el marxismo en América Latina o la significación de la obra de José Carlos Mariátegui (1928-1930)». Digo obvias porque está demás advertir que nuestra tesis no pretende hacer un erudito recuento de lo que se *dijo* sobre Mariátegui, sino principalmente interpelar y dialogar sobre lo que se *dijo* y, al mismo tiempo, crear las «condiciones de posibilidad» para una re-lectura «articuladora» que permitan re-definir el marxismo de Mariátegui a través de la noción de «apertura epistemológica crítica» o su equivalente marxismo «abierto» y «des-centrado». Noción que proponemos como hipótesis de trabajo, después de haber recorrido críticamente —aunque solo en parte— el vasto universo de los «conflictos de interpretación» y, sobre todo, algunas lecturas cuya pertinencia radica en que más allá de ser «recientes», proponen vasos comunicantes con el debate contemporáneo de las corrientes de pensamiento latinoamericanas: Filosofía de la Liberación, Colonialidad del Poder, Filosofía de la Interculturalidad, entre otras. La cuarta etapa, a su vez, se divide en seis subtítulos: 1) Introducción, 2) Mariátegui y Haya de la Torre dos planteamientos divergentes, 3) La obra de Mariátegui como inicio de la tradición de un marxismo latinoamericano, 4) Los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o aplicación creativa del método marxista, 5) La acusación de populismo en los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 6) *Defensa del marxismo*, o respuesta a la pregunta: ¿Qué marxismo defendió Mariátegui?

Ahora bien, mostrada la estructura y los ejes temáticos del libro *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*,

procedemos al análisis y discusión del mismo en función a nuestros objetivos planteados.

La «Introducción» busca básicamente justificar por qué la obra de Mariátegui constituye por sí sola una etapa en la historia del marxismo en América Latina. La razón principal es

(...) la densidad intelectual y creativa por la que se caracteriza la obra de Mariátegui (...) y la consecuencia directa que se desprende de esa significación singular, es justamente ver la obra como un aporte teórico y metodológico cuyo contenido innovador rompe los límites temporales de cualquier etapa (2001:110).

Lo que el autor quiere señalar es que la obra del Amauta, representa más que «un ejemplo insólito de creación al interior del horizonte del pensamiento marxista», representa una línea de pensamiento marxista que apunta hacia la constitución de un marxismo latinoamericano. Esto es, un *programa*, cuya realización marcaría el paso de un marxismo *en* América a un «marxismo latinoamericano» o, si se prefiere, el paso de la «repetición» a la «creación». Por consiguiente, lo que el filósofo cubano busca enfatizar es el hecho de que con Mariátegui *hay* por primera vez marxismo *desde* América Latina, en sentido de una corriente nueva por la que el marxismo queda *des-centrado*, esto es, liberado de su perspectiva europea, de su dominante eurocéntrica (2001: 112). Lo cual significa, según el autor, que Mariátegui descubre «de que el marxismo admite una pluralidad de formas de pensamiento y de que, por consiguiente, no se le puede identificar nunca con la forma concreta que haya podido adquirir en

un contexto y en una cultura determinada. (...) En una palabra: no hay superación del marxismo como método dialéctico de análisis, pero sí superación de la perspectiva europea como su única forma posible de concretización histórica.» (Ibíd., 115-116).

Sobre la propuesta de un marxismo que se distancia o entra en conflicto con el eurocentrismo, Aníbal Quijano es uno de los primeros en plantearlo —y no Fernet-Betancourt, aunque difieran en sus lecturas— en relación al pensamiento de Mariátegui como un tipo de «racionalidad alternativa»⁴³, que se aparta de la perspectiva epistemológica eurocéntrica de la modernidad, pues habría una «unidad tensional entre razón y mito»; sin embargo, Sobrevilla señala que la idea de una «racionalidad alternativa» tuvo su anticipo más lejano en el artículo de Antonio Melis «Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui». Donde sostiene en oposición a la razón tradicional «expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata», Mariátegui abogaba «por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad» (2005:67-69).

Sobre el subtítulo dos «Mariátegui y Haya de la Torre: dos planteamientos divergentes», el filósofo cubano sostiene que mientras «Haya de la Torre niega la universalidad del método marxista en nombre de la diferencia indoamericana y entiende con ello la inculturación del marxismo como superación de sus

⁴³Pero, como él mismo aclara son ideas que ya manifestó en la comunicación anterior titulada «La tensión del pensamiento latinoamericano» de 1986, cuya idea nuclear es que con Mariátegui emerge «un modo de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante, la manera eurocéntrica de la modernidad, desune y opone como inconciliables: el logos y el mito. Esa tensión está activa en la intersubjetividad latinoamericana desde el comienzo; es parte de su especificidad histórica, el rastro cultural original en América Latina que impregna, cada vez más, el arte, la narración, la poesía, el imaginario cotidiano de los dominados.» Lima: Fondo de Cultura Económica, (1991, IX).

principios metodológicos de interpretación», Mariátegui entiende por su parte el marxismo como un «método cuya universalidad radica justamente en su flexibilidad dialéctica», es decir, en su adaptabilidad a las circunstancias o realidades históricas más diversas. Por esto no visualiza, a diferencia de Haya de la Torre, contradicción alguna entre el marxismo y la peculiaridad latinoamericana (Ibíd., 113).

En cuanto al subtítulo tres «La obra de Mariátegui como inicio de la tradición de un marxismo latinoamericano», el filósofo cubano afirma que la actual importancia de la obra de Mariátegui radica en no repetir dogmas ni defender una tradición marxista determinada, sino en reconocer como procedimiento marxista la metodología de la conformación dialéctica con la realidad dada. «Aplica» ese marxismo a la situación latinoamericana y funda así una tradición marxista en América Latina (Ibíd., 117).

En el subtítulo cuatro «Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, o aplicación creativa del método marxista», Fonet-Betancourt parte de la aseveración que los *7 ensayos* marcan el momento en que nace «la primera articulación sistemática de una forma latinoamericana del marxismo». Porque en esencia la perspectiva marxista implica una nueva forma de plantear los problemas, que aquí son en concreto los problemas de la sociedad peruana a comienzos del siglo XX (Ibíd., 119). Por ejemplo, «El problema del indio», donde Mariátegui no solamente formula el problema indígena en términos marxistas, es decir, como cuestión de explotación económica y social, sino que además descubre la cuestión indígena como tema para la reflexión marxista, lo cual «implicará necesariamente la ampliación del horizonte categorial del

marxismo» y, por ende, su «apertura epistemológica crítica» o «descentramiento» del marxismo (Ibíd., 120).

Sobre la tentativa de una «ampliación del horizonte categorial del marxismo de Mariátegui» volveremos más adelante porque, como veremos, coincide en algunos aspectos con la idea de un «marxismo abierto» en Mariátegui planteado por Augusto Salazar Bondy. También, hay que advertir que para Mariátegui la opción del socialismo marxista aseguraría la incorporación del indigenismo en un proceso no regresivo, sino justamente progresivo revolucionario (Ibíd., 121).

Resulta, entonces, que por el marxismo Mariátegui descubre la necesidad de *volverse* hacia el indígena no solo para integrar sus reivindicaciones en el programa general de la revolución socialista, sino también para hacer de esas reivindicaciones el soporte histórico al que tendrá que acomodarse la formulación concreta del socialismo. No obstante, la revolución socialista tiene que ser al mismo tiempo movimiento realizador de la tradición de un pueblo (incaico). Y es en este sentido que Mariátegui conecta lo «extraño» (el socialismo marxista) con lo «propio» (tradición indígena) en el contexto histórico de Indoamérica (Ibíd., 122-123). Pues bien, el diagnóstico sobre el «carácter peculiar» del problema agrario en Indoamérica se traduce en la vitalidad y actualidad operante de ciertos rasgos concretos del tradicional espíritu comunitario indígena. Lo que conduce a Mariátegui a *des-centrar* la teoría marxista de la perspectiva centro-europea, según la cual la realización del socialismo necesita del cumplimiento inexorable del ciclo capitalista (Ibíd., 123).

En relación al carácter «operante o movilizador de los rasgos del tradicional espíritu comunitario indígena», el profesor Miguel Mazzeo en una reciente publicación *Socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de socialismo práctico*, sostiene:

El incaísmo de Mariátegui debería considerarse como un soporte ideológico para un programa político y no el programa político en sí. De hecho la apelación a la utopía andina, la recreación de una representación plebeyas del Imperio incaico, la idea de la resurrección del Tahuantinsuyo —tal como lo demostró Flores Galindo—, jugaron un papel similar en la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742 y en la de Túpac Amaru II en 1780 (2014: 254-255).

Además, agrega Fonet-Betancourt, la aceptación que siguen teniendo en la vida actual indígena dichas estructuras comunitarias y socialistas no conduce en Mariátegui a ningún sentimiento de nostalgia romántica. Por el contrario, la realidad operante de la comunidad indígena lo lleva a reforzar la actitud de rechazo de todo lo que pueda significar una visión romantizadora (2011: 124). En el subtítulo cinco «Acusación de populismo en los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana», Fonet-Betancourt se opone a la lectura difamatoria de que el marxismo de Mariátegui es una versión populista —formulada por V. Miroshevsky en su libro *El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano*—, y argumenta a favor del carácter marxista del planteamiento mariateguiano. En su defensa reproduce un párrafo de los 7 ensayos, donde Mariátegui afirma, entre otras cosas, que:

(...) el comunismo moderno es una cosa muy distinta del comunismo incaico
(...) uno y otro comunismo son fruto de diferentes experiencias humanas.
(...) Pertenecen a distintas épocas históricas. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo (...) (2011: 128).

De este modo, en contra de la postura populista de regresar a un origen remoto en cuyo centro palparía la verdadera substancia del pueblo o del indígena, Mariátegui busca recuperar la tradición indígena en el marco de un proyecto histórico-político. Mejor dicho, recuperar lo indígena no es, pues, afirmar indistintamente el pasado indígena, sino más bien descubrir lo todavía vivo en él (la «comunidad») y generar las condiciones para un desarrollo autónomo dentro de un programa de global transformación de la sociedad (Ibíd., 129). En el subtítulo seis «*Defensa del marxismo* o respuesta a la pregunta: ¿Qué marxismo defendió Mariátegui?». Fonet-Betancourt nos advierte que en Mariátegui subyacen múltiples elementos que sobrepasan el nivel estrictamente metodológico, para remitirnos a un nivel acaso más profundo, que define como «el nivel de su concepción filosófica». Asimismo, aclara que para el estudio de este tema nos basaremos en *Defensa del marxismo*, libro escrito entre 1928 y 1929, una obra de suma importancia porque se ocupa de problemas de índole filosófico en relación con el marxismo; además, de discusiones y polémicas en las que se busca precisar posiciones, donde Mariátegui se ve motivado a exponer su propia concepción del marxismo. De ahí que, también como hilo conductor del estudio de esta obra

—Fornet-Betancourt—, se haga la pregunta ¿Qué marxismo defendió Mariátegui? La respuesta la encontramos en el libro que Mariátegui convierte en objeto de su polémica, a saber, el libro de Henri De Man (1885-1953) titulado *Más allá del marxismo*, cuyo original en alemán *Zur Psychologie des Sozialismus* había aparecido en 1926 (2011:132). Sin detallar la argumentación crítica esgrimida por De Man, —el filósofo cubano— nos recuerda que la sentencia a favor de un programa que vaya «más allá del marxismo», se basaba en la convicción de que el marxismo, ha quedado superado en sus propios fundamentos teóricos provenientes todos ellos de las ideas vigentes en el siglo XIX. Según De Man este atraso científico del marxismo se nota sobre todo en los campos de la psicología y psicoanálisis, cuyos avances han refutado y desmentido muchas tesis marxistas. Y el marxismo, como sistema teórico, no puede incorporar dichos avances científicos, pues estos lo contradicen en puntos esenciales. Por tal motivo, aclara De Man, el propósito de su obra no está ni en la «revisión» ni en la «continuación» ni en la «adaptación» del marxismo. Lo que pretende es la «verdadera superación» del marxismo. En síntesis, su objetivo es presentar un socialismo psicológicamente fundado (Ibíd., 132-133). Entonces, es perfectamente comprensible que la «defensa del marxismo» se oriente lógicamente a demostrar la actualidad o vigencia del marxismo. Recordemos que en *Defensa del marxismo* salta a la vista la distinción que se establece entre materialismo histórico, que sería un método de interpretación, y el materialismo filosófico, que representaría más bien un sistema, una visión global sobre la realidad. Por lo tanto, el marxismo que defiende Mariátegui es un instrumental metodológico para la adecuada interpretación histórica de la sociedad. Por esta vía de la separación —según

Fornet-Betancourt—, entre método y teoría de la historia en el marxismo, Mariátegui logra responder a la pretendida crisis de los fundamentos del marxismo con el argumento de que puede haber científicismo decimonónico en el marxismo, pero esto no es «propiaemente» marxismo. Es más, la objeción de que el marxismo ha sido superado como teoría científica no llega siquiera a tocar al marxismo, pues con la distinción entre método y teoría se asegura en el fondo la liberación de la metodología marxista de toda posible herencia teórica comprometedora. De este modo puede invertir los términos de la discusión y tomar la ofensiva en la polémica, declarando que es vano todo intento de reducir el marxismo a una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas (Ibíd., 133-134).

Ahora Fornet-Betancourt identifica un nuevo rasgo que, como verán, coincide —o lo reproduce sin citar— con el que Augusto Salazar Bondy caracteriza el marxismo de Mariátegui, esto es, un «marxismo abierto»:

Mariátegui reconoce con esta distinción radical entre método y teoría o filosofía social, la posibilidad de introducir en el centro mismo del marxismo una apertura fundamental que aseguraría a su vez, y desde el interior mismo del marxismo, la permanente posibilidad de continuarlo, en el sentido preciso de *potenciarlo* y actualizarlo mediante la integración y asimilación de los nuevos avances de la filosofía y la ciencia. Pero con ello hablamos ya, en realidad, de otro de los rasgos distintivos de la concepción mariateguiana del marxismo (2011:134).

Del texto se deduce que la «apertura del marxismo» de Mariátegui es posible en virtud de la idea de que el marxismo es un método de interpretación

y no una teoría o filosofía materialista de la historia que trascienda las condiciones concretas de la vida social peruana. Dicha «apertura» es fundamental porque es la garantía de la vigencia y actualidad del marxismo, es decir, de su desarrollo a través de la «asimilación» de los aportes teóricos en las diferentes disciplinas de la ciencia y la filosofía. A esto Fernet-Betancourt lo denomina rasgo distintivo del marxismo de Mariátegui, lo cual nos parece válido hasta cierto punto ya que hay buenas razones para sostenerlo. Sin embargo, nos preocupa el hecho de que no haya citado, por ninguna parte, al filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, que en su libro de *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* del año 1965 y en su réplica «Un salvador de Mariátegui» de 1972, sostiene las mismas ideas que acabamos de citar, por ejemplo, que el marxismo de Mariátegui no es, pues, una teoría o «sistema abstracto de interpretación del mundo», sino un método de interpretación actual o «instrumento hermenéutico surgido de la vida social y adecuado dinámicamente a la historia (...)» (2013:286-288). También, la idea de un «marxismo abierto» o «apertura del marxismo» en tanto metodología que busca enriquecer su «núcleo teórico» con aportes de otras corrientes de pensamiento actuales. Por último, solo nos queda especular sobre si Fernet-Betancourt desconocía los planteamientos de Salazar o conociendo no los citó, por una suerte de «economía de lenguaje», por no considéralos valiosos.

Leamos otro párrafo donde el filósofo cubano reitera la idea de un «marxismo abierto», esta vez citando como ejemplo a Georges Sorel:

Para Mariátegui, entonces, defender el marxismo como método de interpretación es defender al mismo tiempo un marxismo teóricamente abierto hacia adelante, es decir, un marxismo que no eleva a verdad

absoluta lo que ha podido ser un momento en su proceso de alumbrar teóricamente su instrumental metodológico. (...) Ejemplo concreto de este marxismo teóricamente abierto a la novedad es para Mariátegui la obra de Georges Sorel (1847-1922) (...) a pesar de lo problemático que pueda ser su planteamiento, es un ejemplo; un marxismo en el que se muestra de forma ejemplar que «el marxismo —o sus intelectuales— en su curso no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista (2011:135).

Si en el párrafo anterior el marxismo concebido como método de interpretación implicaba la posibilidad de una «apertura teórica», ahora la implicancia se convierte se equivalencia y defender el «método» es al mismo tiempo defender la «apertura». Por lo tanto, «método» y «apertura» se identifican formalmente para permitir de ese modo su continuación y vigencia. En cuanto a Sorel como prototipo de este «método-apertura», «apertura metodológica» o «marxismo abierto», Mariátegui lo identifica —en varios pasajes de *Defensa del marxismo*— no solo como símbolo de esta «apertura» en tanto capacidad asimiladora y crítica del marxismo, sino como «revisionista verdadero»⁴⁴, esto es, un continuador de lo esencial del marxismo, a saber, su carácter místico y revolucionario. También, Salazar identifica a Sorel como el más notable ejemplo de un «marxismo abierto» a la posibilidad de incorporar ideas ajenas al marxismo —como el «mito de la huelga general» o la «moral de los productores»— pero de fecundas consecuencias prácticas y útiles para la revolución social (2013: 286-287). En consecuencia, sobre este tema —aunque no cite, una vez más, a Salazar—, la lectura de Fernet-Betancourt no es

⁴⁴ Cf. José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Biblioteca Amauta, 1985, p. 20.

significativa por lo «reveladora» que pueda ser, ya que no hay nada que revelar, descubrir o descifrar, sino porque nos permite otra vez poner en cuestión la lectura de Salazar sobre el potencial metodológico y crítico del marxismo del Amauta. A continuación, veamos un párrafo en la que el filósofo cubano nos advierte de la «ambigüedad» del marxismo de Mariátegui como consecuencia de la apertura teórica de su pensamiento.

(...) característico de la complejidad —que a veces, como veremos, es más bien ambigüedad— de la concepción del marxismo en Mariátegui es el rechazo decidido a interpretar la fundamental apertura del marxismo como algo que pudiese fomentar o dar ocasión a la inseguridad «ideológica». Ambos aspectos, definición ideológica y apertura teórica deben ser más bien elementos convergentes. Así, al menos, quiere conjugarlos Mariátegui en su concepción (2011: 134-135).

Resulta que la complejidad del marxismo de Mariátegui deviene por momentos en «ambigüedad» debido a que su carácter «abierto» puede interpretarse como inseguridad ideológica o «heterodoxia, revisionismo, aprendizaje y formación incompletos de la doctrina de Marx»⁴⁵, como sostenía el profesor alemán Adalbert Dessau en sus observaciones críticas a la lectura de Salazar sobre el «marxismo abierto» del Amauta. Sin embargo, para defender la «apertura teórica» y «superar» la ambigüedad, introduce otro rasgo distintivo de su marxismo, que vendría a ser su «definición ideológica», esto es, la idea o criterio regulador del marxismo como método y, por ende, como

⁴⁵Cf. *Mariátegui. Tres estudios*, Antonio Melis, Adalbert Dessau, Manfred Kossok, Lima, Biblioteca Amauta, 1971, pp. 79-87.

apertura. Me refiero a la «praxis revolucionaria» que se muestra compatible y sintoniza con su «apertura». Entonces:

Es un marxismo «ideológicamente» definido por la «idea» de la revolución socialista. Y en este sentido (...) manifiesta cierta ambigüedad, ya que la correcta dirección «ideológica» atribuida por el Amauta al método no es deducible simplemente de éste y apunta así a una concepción de marxismo en la que entran en juego también momentos de teoría o filosofía social. La concepción mariateguiana del marxismo vive de esta ambivalencia o ambigüedad (2011:137).

Nos parece válida y señera la identificación de esa «ambigüedad» o «ambivalencia» que el marxismo de Mariátegui aparentemente presenta por ser un «método-apertura» y, al mismo tiempo, echar mano de un criterio regulador de la praxis. Es decir, estamos ante una teoría o filosofía revolucionaria, siendo —insiste Fernet-Betancourt y, también, Salazar Bondy— el marxismo un método de interpretación de la vida social y política.

Pero como acabamos de señalar, esa ambigüedad requiere la afirmación de la «apertura teórica» incluso dentro de esa línea “ideológica” que marca el rumbo hacia donde debe ir la apertura o la búsqueda teórica. Por ello, paradójicamente, es esta ambigüedad en la concepción del marxismo como método de análisis social y como «ideología» revolucionaria la que hace posible que Mariátegui sea consecuente con su línea central de defensa de un marxismo vivo y creador al abordar la cuestión decisiva de la relación entre pensamiento creador y doctrina en el marxismo (2011: 138).

Semejantes razones, que dieron origen a esta «ambigüedad», son las que motivaron a varios intelectuales marxistas ortodoxos catequistas a formular críticas severas al filósofo peruano Augusto Salazar Bondy por su lectura de un «marxismo abierto» en Mariátegui; me refiero a intelectuales como Aníbal Quijano (antes de re-descubrir a Mariátegui en 1986/87), Adalbert Dessau y Raimundo Prado, que por el «orden del discurso» hegemónico en el contexto en los 70, 80 e inicios de los 90 eran intolerantes a todo tipo lectura que no fuera la oficial de orientación soviética o china (leninista, estalinista o maoísta).

Esto nos lleva a pensar contrafácticamente de que si Fernet-Betancourt hubiera sostenido —en los 70 y 80— la lectura de un marxismo mariateguiano *desde* Latinoamérica y no *en* Latinoamérica, «no eurocéntrico», «abierto teóricamente» y, por ende, «ambiguo». Entonces, es muy probable que hubiera sido objeto de las críticas más feroces y lapidarias por parte de los marxistas «ortodoxos». En síntesis, podemos aseverar más allá de algunas interpretaciones que formuló Salazar con anterioridad como la noción de «marxismo abierto» y su carácter «metodológico», que la lectura de Fernet-Betancourt sobre la concepción filosófica del marxismo de Mariátegui buscó principalmente mostrar su «des-centramiento». Esto significa, criticar y liberarse del eurocentrismo marxista, es decir, de ningún modo reproducir y mimetizar el marxismo *tal y como* fue concebido por sus fundadores en Europa del siglo XIX. Por el contrario busca «recrearlo», «naturalizarlo», «enraizarlo» y «consustanciarlo» *desde* Latinoamérica. De este modo el marxismo admite, a través de su «apertura», una pluralidad de formas de pensamiento ajenas al paradigma marxista europeo. Me estoy refiriendo, por ejemplo, al problema del

indio, pues Mariátegui descubre la cuestión indígena como problema para la reflexión marxista y no por ello es populista, como algunos afirmaron caprichosamente. Lo cual implicará necesariamente la ampliación del horizonte categorial del marxismo y, por ende, su desarrollo.

2.2. Enrique Dussel: «Intuiciones» de Mariátegui por desarrollar

Pienso que una Filosofía de la Liberación deber desarrollar estas intuiciones de Mariátegui. Para ello deseo definir resumidamente las categorías ya enunciadas (clase, etnia, pueblo, nación) para dar razón de las intuiciones militantes de aquel gran pensador marxista latinoamericano.

Enrique Dussel

En el este capítulo intentaremos analizar y discutir la lectura sobre el marxismo de Mariátegui propuesta por filósofo argentino y más importante teórico vivo de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel. Para ello revisaremos el artículo «El marxismo de José Carlos Mariátegui como Filosofía de la Revolución»⁴⁶ ya que no hay estudios extensos y profundos que Dussel haya hecho sobre la obra del Amauta; a pesar de que los teólogos de la liberación, —y Dussel fue uno de sus representantes⁴⁷—, en la década del 60 y 70 se interesaron por el marxismo de Mariátegui y lo interpretaron bajo otras claves. Por ejemplo, Enrique López Oliva destacó la presencia de Mariátegui

⁴⁶ Publicado el año 1994 en el Nº 6 del *Anuario Mariateguiano*.

⁴⁷ Recordemos la aclaración que hace Raúl Fornet-Betancourt sobre «el camino de Dussel de Lévinas a Marx», que se desprende de sus textos de la primera mitad de los años 70: «Estos textos nos muestran como Dussel, en esta fase de su pensamiento, se distancia del marxismo y de Marx, recurriendo en su crítica no solamente a una tradición latinoamericana de claro cuño católico, sino también a la metafísica de la alteridad. O sea que en el trasfondo de la crítica dusseliana al marxismo encontramos la influencia del antimarxismo de la tradición católica conservadora de América Latina, y que, en la Argentina, tiende políticamente al populismo; y al mismo tiempo la influencia que llega por la recepción de la metafísica levinasiana de la alteridad y de la exterioridad del otro. Ambos momentos, que representan en cierta forma las dimensiones políticas y filosóficas del trasfondo de la crítica de Dussel al marxismo, están íntimamente relacionadas y, por eso, hay que verlos siempre en la relación recíproca. Pues no es ninguna casualidad que la filosofía de Lévinas haya sido estudiada y acogida en América Latina sobre todo por aquellos autores que conectaban la constitución de una teología y filosofía de la liberación con el programa de articular una alternativa teórica y política frente al marxismo.» Véase: *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América latina*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores, 2001, pp. 295-296.

en la obra de Gustavo Gutiérrez a través de su artículo «Mariátegui y la crítica marxista a la religión en América Latina». Por su parte, Néstor Taboada Terán definió al padre Gutiérrez como «un adelantado del mariateguismo contemporáneo» en su artículo «José Carlos Mariátegui, 80 años de Siete ensayos». Puede verse también: Lipp Salomón, «Mariátegui y la Teología de la Liberación» (Mazzeo, 2014:39). Ahora volvamos a Dussel. Su artículo comienza con un fragmento de *Defensa del marxismo* en el que Mariátegui define el pensamiento de Sorel en términos de «una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico». Lo cual según Dussel puede aplicarse con toda propiedad y justicia al marxismo de Mariátegui dado que hay, aparentemente, buenas razones de por medio, como que:

(...) esa *realidad* está antes que las teorías, el mito antes que la racionalidad abstracta, el mundo cultural del trabajador antes que la pura materia, el indigenismo antes que la abstracta lucha proletaria europea, los sindicatos antes que el partido. Mariátegui no teme la heterodoxia, odia el dogmatismo (1994:249).

Pero, creemos que no es válida la lectura esquemática basada en un orden o lógica temporal y binaria, donde hay un «antes» (realidad: Perú) y un «después» (teoría: marxismo); la afirmación (de la heterodoxia) y la negación (de la ortodoxia o dogmatismo) porque podría conducirnos a ambigüedades y malos entendidos. ¿Qué es lo que trata de decirnos Dussel? Ensayaremos cinco posibles respuestas: 1) Si Dussel piensa que la teoría marxista europea está «después» de la realidad peruana porque Mariátegui lo «aplica» a *posteriori*, entonces, podría pensarse, también, que Mariátegui somete al Perú

a un paradigma universal eurocéntrico, tal y como lo planteó Marx en el siglo XIX; o como diría el primer Dussel⁴⁸: —antes de «re-descubrir» a Marx— «Marx piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad»⁴⁹ europea. Por tanto dicha «aplicación» no sería creación heroica sino calco y copia. Lo cual no corresponde con lo pensado y dicho por el propio Amauta. 2) La teoría marxista europea, en tanto método de interpretación, está «después» de la realidad peruana porque Mariátegui lo «aplica» *a posteriori*, pero dicha «aplicación» es creativa. Es decir, Mariátegui logra naturalizar, contextualizar e inculturalizar el marxismo *en* América Latina, convirtiéndolo en un marxismo des-centrado de Europa y pensado *desde* América Latina. Pero eso no fue lo que dijo Dussel, sino Raúl Fonet-Betancourt⁵⁰; no obstante, con el debido cuidado vamos a suponer que, eso intentó sostener aunque, su lectura haya sido esquemática y ambigua. Pues en defensa de Dussel es justificable porque estamos analizando tan solo un artículo. 3) Tal vez quiso dar a entender que entre la realidad peruana («antes») y la teoría marxista europea («después») hay una relación de implicancia, es decir, para Mariátegui «aplicar era implicar, e implicarse. O sea, implicar el instrumento de análisis en la gestión e implicarse

⁴⁸ «El primer Dussel hacia énfasis en que el pensamiento europeo desde los griegos hasta Heidegger manejaba una ontología totalizante y dominadora que ocultaba y ejercía violencia sobre la alteridad (Dussel, 1983, 79, ss). Sin embargo, en el segundo Dussel hubo un desplazamiento de lo ontológico a lo ético y epistemológico, como puede verse (Castro Gómez, 2005, 44-45). Esto no implica que otros conceptos del primer Dussel hayan desaparecido, simplemente muchos de ellos han sido reformulados». Cf. el artículo «Nueva perspectiva filosófica en América latina: el Grupo Modernidad/Colonialidad». Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/17029>.

⁴⁹ Enrique Dussel, *Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*, San Miguel: Stromata, 1972, p.83.

⁵⁰Cf. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América latina*. México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores, 2001, pp. 111-113.

con respecto a ella (...) Implica con ello al método, fundiéndolo en lo específico»⁵¹. Pero eso no lo dice Dussel, sino Roberto Armijo; sin embargo, vamos a conjeturar que intentó sostener eso tácitamente. 4) Quizá dio a entender que entre la realidad peruana («antes») y la teoría marxista europea («después») hay una compleja relación de «traducción» del marxismo aprendido en Europa en términos de «peruanización»⁵² aunque esto no lo asevera Dussel, sino José Aricó. 5) Por último, sobre la disyuntiva fuerte entre «heterodoxia» y «dogmatismo», Dussel dice que «Mariátegui odia el dogmatismo y no teme la heterodoxia». Habría que recordarle a Dussel que Mariátegui defiende el «dogma», pero en un sentido diferente al que usualmente entendemos. Nos referimos a que concibe y justifica el «dogma» no como itinerario o rumbo predeterminado, mucho menos como doctrina filosófica verdadera e infalible, sino tan solo como «brújula» para («el viaje») la interpretación de la realidad peruana desde una «matriz conceptual» o «cuerpo de principios» —que en la jerga epistemológica de Lakatos se denomina «núcleo fuerte» del programa de investigación—, e incluso Mariátegui destaca sus bondades:

El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una cartografía: es solo la garantía de no repetir dos veces con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impase. (...) El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. (...) El pensamiento

⁵¹ Cf. Armijo Roberto, *La pregunta por la vigencia*, en: AA.VV, Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América. Coloquio Internacional convocado por Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994, Cuadernos Casa, Habana, 1996, p. 40.

⁵² Cf. La «Introducción» al texto *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Selección y prólogo de José Aricó. México: Cuadernos del Pasado y Presente, 2da ed., 1980, p. XIX.

tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita (Mariátegui, 1985:125-126).

Sin embargo, en defensa de Dussel, se podría sostener que se está refiriendo a la versión ortodoxa y, por ende, dogmática del marxismo de orientación soviética, esto es, concebida como materialismo dialéctico e histórico reproducido o «aplicado»; obviamente, sin tomar en cuenta la especificidad onto-histórica de nuestra realidad social y cultural; Lo cual es totalmente válido, pero no lo explicita. Por otro lado, en honor a la «verdad», Mariátegui nunca se declara heterodoxo e incluso critica a los «militantes heterodoxos»⁵³ disgustados del formalismo de la doctrina del partido. Pero sí pone en juego la posibilidad de encarnar la «herejía» en clara oposición al «dogmatismo» de los marxistas cerrados y estancados, recordemos sus palabras: «La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivos. De otras, puramente individuales, ha hecho justicia implacable el tiempo» (1984: 20). Por esa razón es oportuno señalar que el marxismo de Mariátegui recorre «itinerarios y trayectos heréticos», a propósito del interesante libro de Osvaldo Fernández, donde nos dice:

Es la noción de salud, la que traza el nexo entre herejía y dogma, la que define el tipo de relación que allí se establece. (...) Si al “comprobar la salud del dogma”, la herejía no tocaba aquella integridad que aseguraba, y la metáfora la vinculaba al cuerpo

⁵³ Cf. *Defensa del marxismo*, 1984, p. 19.

dogmático, dejándola en una cierta distancia, en estas otras afirmaciones, y bajo la figura de “reactivo” al provocar un estímulo en el dogma, el revisionismo, o la herejía según la metáfora, se introduce en el cuerpo central, se hace interno y lo modifica. “Estimular la actividad intelectual”, y “provocar una reacción”, son procesos mucho más incisivos, en tanto precipitan una transformación en el núcleo al cual afectan (Fernández, 2010:190-191).

Pues bien, continuando nuestro análisis de la lectura dusseliana, el filósofo argentino reproduce varios párrafos extraídos de *Defensa del marxismo* sin hacer ningún comentario, pero los selecciona y articula en función de temas económicos-éticos, pues pretende ajustar o hacer coincidir sus análisis con las que sostiene Mariátegui en relación a Marx. Por ejemplo: sobre la vigencia de la crítica marxista en tanto el «capitalismo no haya tramontado definitivamente»⁵⁴, la «supuesta anti-eticidad del marxismo»⁵⁵ y la «plusvalía»⁵⁶. Hasta que, líneas más abajo, hace un comentario sobre la concordancia de sus ideas con las de Mariátegui: «Y aquí se atreve Mariátegui a proponer una tesis con la que concuerdo plenamente, y que extrae de B. Croce», que epistemológicamente se opone a casi todas las interpretaciones que sobre Marx se ha expresado. Y se pregunta: «¿No es acaso un interés moral o social, como se quiere decir, el interés que nos mueve a construir un concepto de sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía?». En efecto, la categoría de «plusvalor» es una mediación teórica entre el

⁵⁴*Defensa del marxismo*, Editora Amauta, Lima, 1985, pp. 40-41.

⁵⁵Ibíd., p.56: «Ética y socialismo».

⁵⁶Ibíd.

«trabajo vivo» del obrero y el «precio» de la mercancía puesta en el mercado. Sin el «valor», pero estrictamente sin el «plusvalor», no puede advertirse el «robo», es decir, no puede enunciarse el juicio ético crítico ante el capitalismo: en el precio de la mercancía se encuentra ya encubierta la vida objetivada no pagada del obrero, el «plusvalor». Sin la categoría de plusvalor no puede mediarse la interpretación negativa, la relación de la subjetividad del trabajador con los precios en el mercado (Dussel, 1994:249).

Recordemos que para Dussel, con la publicación de los *Grundrisse*⁵⁷ en 1857, Marx descubre las categorías antropológicas de «trabajo vivo», «alteridad» y «exterioridad» que conducen a Dussel a interpretar *El Capital* como una obra esencialmente ética (1995:69). Es con el concepto de «trabajo vivo» como «exterioridad» que Dussel propone la relación entre Lévinas y Marx. El «trabajo vivo» es la persona del pobre en su corporeidad necesitada, hambrienta. En la exterioridad, el Otro, el «trabajo vivo» acepta un contrato de venta de su «fuente creadora de valor» desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido⁵⁸ (alienado) en el sistema de salario como creador de plusvalor (Dussel,1993:72-73). En efecto, Dussel está pensando que tanto en Mariátegui como en Marx, la teoría económica y con ella la formulación de categorías como «plusvalía» y «trabajo vivo» obedecen a motivaciones extraeconómicas y, por ende, metacientíficas o wittgenstenianamente «carentes de sentido» dentro del discurso científico positivo. Es decir, valoraciones y juicios críticos de

⁵⁷ Los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, son una recopilación de anotaciones de Karl Marx, completada entre 1857-1858, que pueden considerarse borradores de su obra cumbre, *El Capital*.

⁵⁸La «subsunción» es el acto por el que la «Exterioridad» se incorpora a la «Totalidad» o al «sistema» del capital en abstracto. Recuperado de <http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/20.html>, (Cf. las pp. 262-268).

orden ético, como denunciar el «robo» y explotación del «trabajo vivo» por parte de la burguesía a través de la «plusvalía». Por consiguiente, no cabe duda de que, el socialismo tiene una innegable función ética —como bien lo señala el Amauta mucho antes que Dussel—, dicha función ética se forma en la lucha de clases.

En efecto la razón práctica del capital era dar razones de esa lucha, y era en esa praxis concreta que la moral de los productores se iba realizando. Marx tenía claro que su teoría no se cerraba como pura demostración para producir un consenso teórico como acuerdo entre los trabajadores, sino que debía ser razón de una praxis transformadora que cambiara efectivamente las relaciones de producción —donde se encontraba institucionalizada la dominación ética histórico-concreta (Dussel,1994:250).

También Dussel nos advierte que Mariátegui se anticipa y critica el «determinismo marxista» pues para Mariátegui, Marx no era un determinista. Sostenía en cambio una «política realista». Asimismo, el filósofo argentino se impresiona de las varias intuiciones de Mariátegui, que tienen validez actual, a saber: «Aquella fase del proceso económico que Marx no previó (...) no afecta mínimamente los fundamentos de la economía marxista» o la compatibilidad entre psicoanálisis y marxismo, o su oposición al «materialismo simplicista y elemental de ortodoxos catequistas» (1994: 250). Más adelante Dussel intenta sintetizar los aportes de Mariátegui, en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, citando a José Aricó: «...los *Siete ensayos* era la única

obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano»⁵⁹, porque según Dussel:

(...) Mariátegui habló del Perú a la luz del «problema del indio». (...) Es una interpretación histórica y económico-política y social, aun cultural, metodológicamente «desde abajo». No habiendo propiamente clase obrera en el Perú (sino sólo en la costa y recientemente; «los de abajo» son los indios para Mariátegui). Tiene así una visión coherentemente marxista —en un capitalismo periférico, latifundista, preindustrial— (1994: 251).

Que la crítica socialista haya «descubierto» y esclarecido el «problema del indio»⁶⁰ como problema de orden económico y social. Es decir, el régimen de propiedad de la tierra a merced del poder de los gamonales, quienes crean condiciones de servidumbre para los indios; y que, además, interprete la compleja realidad peruana tomando como matriz dicho acontecimiento, es una tesis que se desprende cómodamente de la lectura de los *7 ensayos*. Esto es una verdad de perogrullo. Lo mismo ocurre con el hecho de que en el Perú de inicios de siglo XX no haya una clase obrera mayoritaria o que el Perú sea semifeudal⁶¹ y semicolonial. Sin embargo, nos llama la atención que Dussel sostenga la idea de que «Mariátegui no encontraba antecedentes para plantear los problemas del Perú» (1994: 251). Pues, no es del todo cierto, como lo señalamos a pie de página, existieron dos pensadores que se anticipan al «descubrimiento» del «problema del indio», como cuestión de orden económica

⁵⁹ Esta frase se encuentra en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 60 Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1978, p. 19.

⁶⁰ Cf. Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1994, p. 35.

⁶¹*Op. cit.*, p. 53.

y social. Esto es, concretamente, el problema del régimen de la propiedad de la tierra. Estamos hablando de Manuel González Prada en su ensayo *Nuestros indios* de 1904 y los artículos «La cuestión indígena», «Autoridad humana» y «El problema indígena» —publicados en 1905 y 1906 y— recogidos en el libro *Prosa menuda*; y Pedro Zulen —filósofo y activista de postura liberal— en sus artículos «¡Destruyamos el latifundio!», «Revolucionarios; sí, revolucionarios», «Socialismo y problema social peruano», textos compilados y publicados en el libro *En torno a Pedro Zulen. Selección de escritos y estudios complementarios* (2013), y en la antología *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*⁶² (2015). Otra cosa muy distinta es sostener que:

(...) Mariátegui descubre la cuestión indígena como problema o tema para la reflexión marxista, y por cierto como una cuestión cuyo tratamiento desde el punto de vista marxista implicará necesariamente la ampliación del horizonte categorial del marxismo o, por emplear la terminología de antes, el descentramiento del marxismo en dirección a un marxismo indoamericano (Fornet-Betancourt, 2001:120).

Continuando con nuestra lectura, Dussel dirá que Mariátegui:

(...) descarta la categoría de «etnia» como significante en la cuestión indígena. Le queda solo «clase» o «nación» —y además habría que clarificar las categorías de «pueblo» y «estado», para al menos hacer un recorrido

⁶²Cf. Los artículos: «¡Destruyamos el latifundio!», pp. 422-423; «Revolucionarios; sí, revolucionarios», pp. 388-389; «Socialismo y problema social peruano», pp.433-435, «Discurso a los indígenas de Marco», pp. 452-453, entre otros. Publicado por el Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2015.

mínimo de algunas categorías necesarias para formular la problemática desde el horizonte categorial de Marx—. Ocupémonos un instante de esta cuestión teórica de fondo, es decir, de la clarificación de la intención mariáteguiana (en la imposibilidad histórica de su formulación), las «categorías» del mismo Marx y las que podemos «desarrollar» coherentemente teniendo en cuenta rigurosamente su método (1994: 252).

Es cierto que Mariátegui se rehúsa a usar la categoría de «etnia» para debatir el problema de los «indios» en América Latina. En cambio, no tiene inconvenientes con la categoría de «raza»⁶³, pero —como sostiene Aníbal Quijano— «...hay que admitir que sobre ésta sus ideas no están libres de ambigüedad.»⁶⁴ Sobre la pertinencia o no de estas categorías en el discurso de Mariátegui, Quijano sostiene que

(...) antes de 1930 la categoría de «etnia» recién estaba haciendo su ingreso en el debate antropológico, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas. Probablemente en la atmósfera intelectual de entre guerras, el olor colonialista de la categoría era muy intenso, puesto que era entonces más patente que hoy que el término servía para marcar las desigualdades, en términos de «inferioridad»/ «superioridad», y no tanto las diferencias culturales entre colonizados y colonizadores, entre europeos o «blancos» y africanos o «negros» [...] En esa atmosfera intelectual, Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de «etnia». En cambio la idea de «raza», no era

⁶³ Cf. Mariátegui J. C., *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1979, p. 26.

⁶⁴ Cf. Aníbal Quijano, «Raza», «Etnia» y «Nación» en Mariátegui. «Cuestiones abiertas», en: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*; *Op. cit.*, p. 770.

exactamente recusada, pero había llegado a ser en algunos medios intelectuales y políticos europeos de entonces, suficientemente equívoca como para admitir, si no una equivalencia, sí una vecindad o un parentesco con la idea de civilización. Esas son, seguramente, las versiones que recoge JCM durante su estadía en Europa, sobre todo en el debate del «materialismo histórico» centroeuropeo, ya básicamente incorporado al dominio del eurocentrismo. Por lo demás, aunque el término estaba en pleno auge en el debate europeo de ese período, aún no había sido apropiado, lo que ocurriría muy poco después de la muerte de Mariátegui, como bandera ideológica de las corrientes políticas más perversas, como el nazismo (2014: 770).

Por consiguiente, lo que asevera Dussel es cierto: «Mariátegui descarta el uso de la categoría “etnia”». Pero Dussel no explica el porqué de este descrédito. Claro, se podría argumentar que su texto es breve y esquemático, es por eso que, más adelante ofrecerá una definición de «etnia» como «intuición» o «categoría» mariáteguiana que los filósofos de la liberación deben desarrollar.

Asimismo, Dussel se pregunta por las «intenciones» o motivaciones que tendría Mariátegui en cuanto a la formulación de las categorías «clase», «nación», «pueblo» y «estado» en relación al horizonte categorial de Marx. ¿Es que acaso la formulación de estas categorías supone un desarrollo del marxismo como método de interpretación? La respuesta de Dussel va en esa dirección, me refiero a que Mariátegui intenta formular y desarrollar categorías en clave marxista, pero sin perder de vista la especificidad onto-histórica y estructural del Perú. Por tal motivo —para Mariátegui— el indígena no constituye

una clase social, sino una comunidad indígena que se ha resistido a ser subsumida estrictamente como clase campesina. Pues no olvidemos que Mariátegui estudia el ayllu así como Marx estudia la obsidiana o comuna rusa. Entonces hay una coincidencia con Proudhon, Sorel y sobre todo con Marx ya que ambos le asignan un gran valor a la comunidad, como institución económica y social, que salvaguarda la tradición indígena y campesina (1994: 252). Y para finalizar este capítulo, Dussel propone la agenda u hoja de ruta que deben asumir los «filósofos de la liberación» en relación al pensamiento marxista de Mariátegui:

Pienso que una Filosofía de Liberación debe desarrollar estas «intuiciones» de Mariátegui. Para ello deseo definir resumidamente las categorías ya enunciadas (clase, etnia, pueblo, nación, etc.) Para dar razón a las intuiciones militantes de aquel gran pensador marxista latinoamericano (1994: 252).

Y surge el problema de orden pragmático-histórico: ¿Qué hacer con el pensamiento marxista de Mariátegui después de ochenta y seis años de acontecimientos, lecturas y relecturas? Para Dussel tiene una sola y categórica respuesta y no varias, respuesta que como podemos ver es, aparentemente, ajena a la praxis política de los pueblos oprimidos. Pues se concentra en el despliegue abstracto del «espíritu» a través de los conceptos, esto es, desarrollar en el plano teórico las categorías o «intuiciones» de Mariátegui, que es casi lo mismo que hace Dussel con Marx, después de su re-descubrimiento en la segunda mitad de la década del 70 (Fornet-Betancourt, 2001:295).

Y, también, este otro problema sobre su vitalidad y efervescencia ¿En qué radica la vigencia y actualidad del marxismo de Mariátegui? La respuesta es la misma hasta hora: en sus audaces «intuiciones» y categorías por desarrollar. O quizá, ¿por qué Mariátegui es considerado «el primer marxista de América»?⁶⁵. Pero qué significa tal afirmación.

Se entiende que el sentido de esta afirmación no es histórico-cronológico, (...) sino más bien en base a la característica fundacional que tiene su obra como intento de dar «forma nacional» o latinoamericana al marxismo. (...) La afirmación hecha tiene otra calidad: su sentido germinal, fermentario (Fornet-Betancourt, 2001:112).

Por último, veamos de modo esquemático las definiciones que nos ofrece Dussel sobre las «intuiciones» y «categorías» mariáteguianas por desarrollar.

«Intuiciones» o «categorías» por desarrollar	
Clase social	«(...) como categoría abstracta, indica subsunción del trabajo vivo dentro de un sistema económico, en nuestro caso, el capitalista. De esta manera hay, por ejemplo, y en abstracto, clase burguesa y clase asalariada. En este sentido la “comunidad” no es clase» (Dussel, 1994:552-553).

⁶⁵Cf. Antonio Melis, *Mariátegui, el primer marxista de América*, en Cuadernos de Cultura Latinoamericana, N° 95, México, 1979.

Etnia	<p>«(...) indicaría aquella categoría que engloba los miembros de una comunidad cultural, lingüística, religiosa, histórica, instalada tradicionalmente sobre un mismo suelo, como cuando hablamos de los yorubas en África o el aymara en Bolivia. Puede ser sinónimo de “nación” en sentido amplio —pero no incluye la mediación de un “Estado” ni de una clase dominante, sino que más bien está constituida por familias extensas, clanes o tribus.» (Ibídem).</p>
Pueblo	<p>«(...) indicaría semánticamente el “bloque social de los oprimidos” con respecto a un “estado” (que con Samir Amín podríamos verlo ya presente en el Egipto de las primeras dinastías, o en un sentido moderno capitalista). Este “bloque social” es un conjunto heterogéneo y hasta contradictorio, que en cuanto se ejerce sobre ellos la “hegemonía” —en sentido gramsciano— se encuentra desconectado; que cobra cierta unidad en los procesos de dominación y que alcanza propiamente unidad en los movimientos de liberación. Solo en estos últimos momentos (como p. e. la oligarquía criolla y mestiza en la emancipación nacional del siglo XIX en América Latina) una clase o fracción de clase puede liderar un “pueblo” que cobra su unidad particular en el mismo proceso político de lucha.» (Ibídem).</p>
Nación	<p>«(...) quiere indicar un horizonte comunitario en relación con el “estado” (sea antiguo o moderno), que tiene semejanza con la etnia (ya que también están en el mismo suelo, tiene una lengua, religión, cultura, y por ello con derecho las etnias originarias de América desean ser denominadas naciones, tales como las mayas, zapotecas, kunas, quechuas, aymaras, etc.), pero que</p>

	tienen mayor extensión. De esta manera una “nación” podría incluir varias etnias, o simplemente se va constituyendo por el proceso histórico del mismo Estado (como en el caso de los criollos y mestizos en América Latina desde el siglo XVI). » (Ibídem).
--	--

Por lo tanto, queda claro según Dussel que las comunidades indígenas o las obshinas no son clases ni naciones-Estado, sino etnias o naciones originarias, anteriores a los estados criollos mestizos del capitalismo dependiente. Estas comunidades podrían superar al capitalismo y mostrar de manera paradigmática un modo de vida ecológico-económico singular. Por esa razón la actualidad de Mariátegui radica en afirmar que el «problema del indio» sigue constituyendo un problema capital en algunos países andinos de América.

2.3. Aníbal Quijano: De la «racionalidad alternativa» en Mariátegui a la colonialidad del poder

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, (...). Este campo original implica que el logos y el mito no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico.

Aníbal Quijano

Intentaremos mostrar y traer al debate académico el análisis de las «improntas» en la lectura del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre el pensamiento y obra de José Carlos Mariátegui. Pues creemos que la perspectiva de la «colonialidad del poder» desarrollada por Quijano continúa en ciertos aspectos y se aparta en otros del marxismo de Mariátegui. Marxismo «re-descubierto» por Quijano en 1987 con la publicación de «La tensión del pensamiento Latinoamericano» y otros textos posteriores. En efecto, partimos de la hipótesis de que a través del «re-descubrimiento» y, por ende, «re-apropiación» crítica del marxismo mariateguiano opera un proceso intelectual de continuidad-discontinuidad o dicho en términos demasiado optimistas: «Quijano logra ir con Mariátegui, más allá de Mariátegui». De este modo su perspectiva abre un nuevo horizonte de significados, vocabularios y debates que enriquecen la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, dando origen a una nueva perspectiva epistemológica que no solo reconoce la colonialidad como eje co-constitutivo de la modernidad, sino que además se enfrenta al eurocentrismo. En tal virtud, haremos un recorrido cronológico-analítico de las lecturas y re-lecturas de Quijano en base a cuatro textos esenciales —ubicados temporalmente entre 1979 y 1993— y tres ejes temáticos que se infieren de los mismos textos, a saber: 1) la crítica a la racionalidad

eurocéntrica a través de la tensión entre «mito y logos»⁶⁶; 2) la tematización del concepto de «raza»⁶⁷ como base epistémica del poder colonial en lugar del deteriorado y limitado concepto de «clase social» de origen marxista ortodoxo europeo; y 3) la «heterogeneidad histórico-estructural»⁶⁸ de los múltiples «modos de producción» que operan articulados en la economía peruana.

Resulta comprensible que ambos pensadores puedan ubicarse en el espacio teórico o tradición denominada «pensamiento crítico», que supone el rechazo y abandono del mito de la «neutralidad valorativa», al reflexionar simultáneamente en términos intelectuales, morales, estéticos y políticos, en busca de una «racionalidad alternativa a la modernidad eurocéntrica» (Germaná, 2014b:74-75). Sin embargo, por varios motivos —que trataremos de identificar, más allá de los obviamente teóricos, temporales y biográficos—, Quijano propone y desarrolla su perspectiva crítica de la colonialidad del poder⁶⁹; uno de los discursos teóricos más influyentes en América Latina y el mundo actual, cuyo «locus de enunciación»⁷⁰ revela con asombro el tráfico geopolítico de epistemes del Sur al Norte, es decir, cruzamos en sentido contrario la gran frontera que divide al mundo. Pero, antes de continuar, recordemos brevemente la evolución intelectual de Quijano en palabras de Santiago Castro Gómez:

⁶⁶Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano; Op. Cit.*, pp. 700-703. También, Prólogo a la Antología de los *Textos Básicos* de José Carlos Mariátegui, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. IX.

⁶⁷Cf. el texto «Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas», ensayo publicado inicialmente por Quijano en *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Ed. Amauta, pp. 167-188, 1992. Y posteriormente en *Op. Cit.*, pp. 757- 775.

⁶⁸ Cf. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». *Op. Cit.*, pp. 777- 832.

⁶⁹ «Consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario (...) La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada (...)». Véase: Quijano, Aníbal, «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en: Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo/ Flacso/ Libri Mundi, 1992, p.438.

⁷⁰Cf. Walter Mignolo: «Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial», en YUYASKUSUN, N° 3, Lima, URP, 2010, p. 18.

Ya en sus estudios en los años setenta sobre la emergencia de la identidad chola en el Perú, así como en sus trabajos de los ochenta sobre la relación entre identidad cultural y modernidad, Quijano había planteado que las tensiones culturales del continente debían ser estudiadas tomando como horizonte las relaciones coloniales de dominación establecidas entre Europa y América. Sin embargo, durante los años noventa Quijano amplía su perspectiva y afirma que el poder colonial no se reduce a la dominación económica, política y militar del mundo por parte de Europa, sino que envuelve también, y principalmente, los fundamentos epistémicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de producción de conocimientos (2005: 61-62).

A pesar de ser esquemática la descripción de Castro Gómez sobre la evolución intelectual de Quijano, nos permite identificar tres momentos de inflexión en su pensamiento: 1) etapa de exploración de la identidad chola⁷¹, 2) etapa de exploración de la tensión cultural⁷² (Europa-América Latina) y las relaciones de dominación y 3) etapa de la emergencia de la perspectiva de la «colonialidad del poder»⁷³. No obstante, nosotros analizamos la evolución de su pensamiento en relación a las «improntas» que dejó el marxismo de Mariátegui, pues insistimos en la hipótesis de que Quijano no solo «re-descubre» a Mariátegui entre 1986 y 87⁷⁴, sino que *va con* Mariátegui, *más allá* de Mariátegui. Además, sobre la recepción de sus ideas cabe mencionar a los teóricos de la realidad social contemporánea que leen y dialogan *con* y *sobre* Quijano como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos; no obstante, dentro del universo académico,

⁷¹ Cf. «El cholo y el conflicto cultural en el Perú», texto escrito en 1964 y publicado en formato libro en 1980 junto al texto «Dominación y cultura»; Lima: Mosca Azul. posteriormente en varias versiones y fechas.

⁷² Cf. «Dominación y cultura», originalmente publicado en 1971 y después en formato libro por Mosca Azul en 1980; también, consulte «La tensión del pensamiento latinoamericano», inicialmente publicado en 1986 y posteriormente en varias versiones y fechas.

⁷³ Recordemos que el concepto de «colonialidad del poder» aparece por primera vez según palabras de Quijano en su texto «Colonilidad y Modernidad/racionalidad», publicada en la revista Perú Indígena, vol.13, No 29 de 1991.

⁷⁴Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano» (1986). *Op. Cit.*, pp. 697-703.

Walter Mignolo ha sido su más entusiasta lector e influyente divulgador (Segato, 2014b: 35-37).

Pues bien algunos escritos de Quijano —como se indicó— sobre el pensamiento de Mariátegui serán analizados de manera cronológica-analítica. Así podemos evidenciar el despliegue crítico-propositivo de sus lecturas, comentarios y apreciaciones y, al mismo tiempo, hacer visibles los posibles los presupuestos e influjos del marxismo mariateguiano en la propuesta teórica sociológica de Quijano; y, por qué no, también discutir los aciertos, limitaciones o silencios de su ejercicio hermenéutico sobre el *corpus textual* del Amauta. Los textos seleccionados son cuatro —pero incluiremos otros como complementarios—, a saber: 1) el «Prólogo» a la edición de los 7 ensayos de Mariátegui, publicado por Quijano en la Biblioteca Ayacucho en 1979, el cual fue editado dos años después con el título de *Reencuentro y debate*; 2) «La tensión del pensamiento latinoamericano»⁷⁵; 3) el «Prólogo» y la notas introductorias a la antología de los *Textos básicos*⁷⁶ de Mariátegui y, por último, 4) «“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»⁷⁷. A continuación presentamos un cuadro de resumen de las propuestas de cada texto.

Título	Año	Propuesta
«Prólogo» a la edición de los 7 ensayos de Mariátegui. Después, con el título <i>Reencuentro y debate</i> .	1979 y 1981	Se limita a censurar e invalidar las otras lecturas. «Dice lo que no es» sobre el marxismo del Amauta (definición negativa).

⁷⁵Cf. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* / Aníbal Quijano; *Op. Cit.*, pp. 697-703.

⁷⁶Cf. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Colección Tierra Firme, Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. VII-XVI, 3-40.

⁷⁷*Op. Cit.*, pp. 757-775.

<p>«La tensión del pensamiento latinoamericano»</p>	<p>1986 Y 1987</p>	<p>Quijano «re-descubre» a Mariátegui: surge una «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica a partir de la tensión entre mito y logos en las «meditaciones dialécticas» de Mariátegui.</p>
<p>«Prólogo» y notas introductorias a la antología de los Textos básicos de José Carlos Mariátegui; «La modernidad, el capital y América Latina aparecen el mismo día» (entrevista, ILLA revista del centro de educación y cultura, N°10). Paralelamente desarrolla su concepto de «colonialidad del poder», en «Colonialidad y modernidad/racionalidad», Perú indígena, Vol. 13, N°29.</p>	<p>1991</p>	<p>Reproduce la idea una «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica; y aparece la noción de «heterogeneidad estructural» asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción» que se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social».</p>
<p>«“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»</p>	<p>1992</p>	<p>Mariátegui descubrió que las relaciones de poder entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos» no consistían solamente en relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de «raza».</p>

El primer texto *Reencuentro y debate* (1981) está compuesto de veinticinco capítulos de corta extensión. Nos ocuparemos principalmente del capítulo «Las cuatro caras de un mito» y, tangencialmente, de los capítulos «Los problemas en el marxismo de Mariátegui» y «Las fuentes del marxismo y la filosofía de la historia mariateguianos» porque es en estas comunicaciones donde Quijano nos advierte que la copiosa e inorgánica producción de ideas de Mariátegui a lo largo de evolución intelectual, «han dado lugar a varios y contrapuestos intentos de recuperación mistificadora de matices y áreas particulares de la obra mariateguiana, para distintos intereses político-sociales.» (Ibíd., 54). Es decir, las múltiples lecturas, relecturas y apreciaciones sobre su pensamiento dieron origen a un «mito» que en Quijano tiene «cuatro caras». Para efectos de una comprensión didáctica presentamos citas y un cuadro semántico que resume el contenido de «Las cuatro caras del mito», luego haremos comentarios sobre la lectura de Quijano:

1. El que han procurado armar los representantes de las corrientes reformistas socializantes de las capas medias intelectuales, adversas al marxismo (...), fungiendo de la ala izquierda humanista (...). Dentro de esta vertiente unos como Augusto Salazar Bondy, (...) Otros, como Hernando Aguirre Gamio, (...) (Ibíd., 55).
2. Junto a aquellos, los representantes de las corrientes hoy democrático-burguesas como el APRA y nacionalistas como el «velasquismo» (Ibídem).
3. De otro lado, los seguidores y voceros del movimiento comunista fiel a la dirección moscovita, dentro y fuera del Perú han comenzado, desde hace algunos años, a desplegar un enérgico esfuerzo de divulgación de su particular memoria de la vida y obra de Mariátegui, (...) (Ibíd., 57).
4. Y para no faltar en esta lista, una parte de los trotskistas han comenzado su propia polémica con Mariátegui, acusándolo de ser responsable de la ampliación y consolidación del APRA en la dirección de las masas peruanas, (...) (Ibíd., 59)

Caras (posturas)	Lecturas (ideas)	Representantes	Origen social
Reformistas socializantes o humanista de izquierda	«Marxismo abierto de Mariátegui» Por influencia de Bergson, Sorel, Croce, etc.	Augusto Salazar Bondy	Clases medias (adversas al marxismo)
	«Mariátegui metafísico, irracionalista e idealista» Basado en la idea del mito y la voluntad agónica.	Hernando Aguirre Gamio	
Democrático-burgueses (APRA) y nacionalistas («velasquismo»)	«Gran intelectual,, pero alejado de la realidad»	Cox, Seoane	Clases medias («simpatizantes con el marxismo»)
	«bolchevique D'annunziano»	Heysen	
	«No dejó de ser aprista hasta su muerte»	Chang Rodríguez	

<p>Movimiento comunista PCP (moscovita-estalinista)</p>	<p>«Se minimiza los elementos de filiación no marxistas de Mariátegui»...</p> <p>«Se rescata la polémica Haya-Mariátegui»...</p> <p>«Se afirma que Mariátegui fundó el partido comunista»</p>		<p>Clases bajas y medias</p>
<p>Trotskistas</p>	<p>«Mariátegui amplió y consolidó al APRA en la dirección de las masas peruanas»</p>		<p>Clases bajas y medias</p>

Si como dice Quijano estas «cuatro caras» (lecturas, posturas, imposturas, actitudes, perfiles, etcétera.) del mito en tanto ideología⁷⁸, pues así lo da a entender Quijano al hablar de «mistificación», son intentos fallidos de «recuperación mistificadora» del pensamiento y obra de Mariátegui, y siendo el mito una idolología o la «falsa conciencia» que ocupa el lugar de la historia

⁷⁸Cf. *El concepto de ideología en Marx*, libro donde el profesor Raimundo Prado Redondez sostiene: «Probablemente, en Marx y Engels, por primera vez aparece la palabra “ideología” en *La sagrada familia* (1845), con referencia al desprecio que Napoleón tenía por los “ideólogos”. Poco después, en La ideología alemana, como diría Kolakowski, “la radicalidad de la concepción de Marx sobre la ideología se configura en confrontación con el neohegelianismo que pretendía subvertir el orden social mediante la crítica de las ideas” y esta posición tiene su representante típico en Max Stirner quien se proponía “vencer al mundo mediante un ataque en el terreno de las ideas”. En *La ideología alemana* la palabra “ideología” aparece con mucha frecuencia (alrededor de 50 veces anota A. Naess). (...) En síntesis, en esta obra se da la primera definición general de “ideología” como reflejo invertido de las relaciones sociales, se señalan sus características y causas esenciales. (...)» Lima, Ed. Mantaro, 2008, pp. 62-72.

«objetiva». Entonces —nuestra mente inquisidora, curiosa y ávida de respuestas— se puede y debe preguntar: ¿Cuál es la cara «correcta»? ¿Cuál es la «verdadera conciencia»? ¿Cuál es la recuperación «fiel» y «objetiva» o «verosímil» del pensamiento del Amauta, doctor Quijano? Insisto sobre este punto, si la lectura de Quijano consiste en aseverar que no hay una lectura «correcta» o «válida» sobre el pensamiento de Mariátegui, pues todas persiguen o encubren intereses, por ende, son «fetichistas» o «misticadoras». Entonces, su lectura —se supone— es «fidedigna», «des-interesada», «correcta» y «válida». Sin embargo, si ese fuera el caso, su interpretación, que no es explícita todavía como veremos más adelante y, que tan solo se limita a censurar e invalidar las otras, al menos en esta comunicación del año 1979 y 1981, evidencia claras pretensiones e intereses de verdad y legitimación de su discurso; que al fin y al cabo son o parecen solo eso, pretensiones e ínfulas de tener la «lectura privilegiada» sobre el marxismo de Mariátegui. Basadas probablemente en su inconfesa y tácita filiación marxista mariáteguiana. Pues como bien advierten Segato⁷⁹ y Germaná⁸⁰: «Quijano asume el legado mariáteguiano» en varias de sus ideas. Por otra parte, volviendo al tema de los «rostros» del mito, Quijano interpela a Salazar:

(...) como Augusto Salazar Bondy, oponiéndose, (...) al «marxismo dogmático» (...), ha tratado de encontrar en Mariátegui lo que sería un «marxismo abierto», resaltando, como demostración presunta, la presencia del bergsonismo en su postura antipositivista; la idea del mito, de origen soreliano, en su concepción del mundo; y la huella del humanismo idealista del neohegelianismo de Croce o de Gobetti en la ideología mariáteguiana (1981:54).

Si Quijano se opone a la caracterización de un «marxismo abierto» en Mariátegui, propuesta por el filósofo Augusto Salazar Bondy en su libro *Historia*

⁷⁹Cf. «Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder». En *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Editorial Universitaria Ricardo Palma, 2014b, p.35-71.

⁸⁰Cf. «Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales en América Latina». *Op. Cit.*, pp. 73-99.

de las ideas en el Perú contemporáneo de 1965⁸¹, aduciendo que no hay «pruebas suficientes» o son «meras suposiciones». No obstante, el mismo Quijano admite —en otro capítulo de su mismo texto *Reencuentro y Debate*— que son ciertas dichas «suposiciones»⁸², pero no menciona a Salazar por ninguna parte. Entonces, de ese modo podemos ver que, de cierta forma, se contradice:

En cambio la influencia de Sorel, y a través de él, principalmente, del Bergson de *La Evolución Creadora*, es mucho más directa en Mariátegui y éste no ocultó su inmensa admiración por el ideólogo del «sindicalismo revolucionario». De él toma la idea de mito social como fundamento de la fe y de la acción revolucionaria de las multitudes (...) (Quijano, 1981: 73).

Algo similar dirá de Croce y Labriola, basándose en lo que sostiene Robert Paris.

Es cierto, sin embargo, que Croce medió —como lo demuestra Paris— el conocimiento de Mariátegui acerca de Labriola y que la huella de su lectura, particularmente del *Materialismo Storico ed Economia marxistica* de Croce, es registrable en el modo mariateguiano de ensamblar la «metodología marxista de interpretación histórica» en una filosofía de la historia (1981:73).

Lo cual significa que las «suposiciones» de Salazar sobre la actitud de «apertura», que tuvo Mariátegui frente a las ideas «ajenas» al marxismo, y no por ello despreciables, como las de Bergson a través de Sorel⁸³ y, Croce; y con ellas, específicamente la noción de «marxismo abierto» en el pensamiento de

⁸¹Cf. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República (reedición de la anterior de 1965), 2013; también, «Un “salvador” de Mariátegui», Lima, Textual, N° 5y 6, diciembre 1972.

⁸² Cf. «Las fuentes del marxismo y de la filosofía de la historia mariateguianos», en *Reencuentro y Debate*, Lima, Mosca Azul, 1991, pp.72-80.

⁸³ Cf. «Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis de las posibles Aproximaciones discursivas y vivenciales», en: *En torno a Pedro Zulen. Selección y estudios complementarios*, Lima, Fondo Editorial de San Marcos, 2014, pp. 109-112.

Mariátegui son a *grosso modo* convincentes, y no por eso dejan de ser ambiguas⁸⁴. Sin embargo, Quijano no lo acepta, —de ninguna manera—; pero al no aceptarlo, termina de cierta forma contradiciéndose. Pues si acoge y confirma la «demostración presunta» de Salazar, entonces debería también aprobar la noción de un «marxismo abierto». Quizá entre Quijano y Salazar hubo disputas personales, ideológicas que los enfrentaron⁸⁵, más allá de la discusión sobre si la noción de un «marxismo abierto» es válida o no. Sobre el tema, resulta necesario dejar que Mariátegui «hable» por sí mismo y esclarezca esta disputa a favor o quizá en contra de Salazar. En *Defensa del marxismo*, se lee lo siguiente:

A través de Sorel el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las

⁸⁴Recordemos las críticas esgrimidas por Dessau, Prado, Depaz y Quijano hacia Salazar por el «reversionismo» y la «pérdida del carácter revolucionario» que la noción de un «marxismo abierto» implicaba, además de la «ambigüedad» y la «supuesta de demostración» de la influencia de Bergson y Sorel en Mariátegui.

⁸⁵Creemos que Quijano formuló una serie de críticas implícitas al filósofo Augusto Salazar Bondy, entre otras razones, por su concepción elitista-estatista de la cultura de la dominación y su «respaldo» al gobierno de Velasco de 1969 a 1974, en calidad de Miembro de la Comisión de la Reforma Educativa. Las críticas, en sus «notas sobre el problema de la participación cultural», muestran una «polémica» desconocida; las notas (ensayo) se publicaron originalmente en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N°1, Santiago de Chile, 1971. Posteriormente en 1980 será publicado por Mosca Azul Editores (edición que consultamos para este pie de página) en formato de libro con el título *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Como primera observación, Quijano dirá tácitamente que Salazar y los teóricos de la dependencia se contradicen, pues: «Los técnicos desarrollistas, en los países subdesarrollados, diseñan planes destinados a ser ejecutados por el Estado, sin preocuparse tampoco de si los elementos sociales concretos de un determinado Estado conducirán a la realización de los planes otorgándoles implícitamente una condición neutra, meramente técnica, como si no formara parte principal él mismo de una estructura de subdesarrollo, y como si éste no correspondiera, por eso mismo a una política de subdesarrollo, p.17. Como segunda observación, Quijano le critica el proceder de sus análisis, pues Salazar asume el contexto histórico-social como algo dado y abstracto, y la cultura como a priori: «Al formular sus cuestiones en un espacio social abstracto, históricamente indeterminado, quienes así proceden no pueden evitar identificar a priori a esta cultura (o a esta sociedad y a este Estado) con la cultura (o la sociedad o el Estado). El contexto histórico-social concreto se asume, pues, como dado, no como algo a cuestionar en el punto mismo de partida.» p. 18. Como tercera observación, Quijano le critica el enfoque «elitista-intelectualista de la cultura, bajo cuyos supuestos se elaboraron» los conceptos de «público» y «no-público» y sus correlativos de «cultura oficial» y «cultura no-oficial»; además, lo critica por no comprender que el Estado es el «agente social menos idóneo para el desarrollo, cambio y elaboración libre de una cultura». Es decir, «una tecnoburocracia, especialmente cuando tiende a ser autoritaria y conservadora.» pp. 18, 44.

bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido (1985: 21).

Del fragmento citado diremos que es meridianamente clara la idea de «asimilación» y con ella de «apertura» del marxismo de Mariátegui, pues para incorporar *algo* (corrientes y doctrinas «ajenas» al marxismo) hay que *abrirse* al encuentro de ese *algo*. De este modo, un pensamiento o doctrina, cualquiera que sea, se nutre, enriquece y vigoriza; dando lugar a un pensamiento «biológicamente» vivo, que conserva su vitalidad a través de esta operación «fagocitadora»⁸⁶ como diría Kusch, a riesgo de «morir» estancado y olvidado. En consecuencia, la posición de Quijano es opuesta a la de Salazar, a pesar de los «contrasentidos» en los que cae inadvertidamente el sociólogo. Es decir, estaría a favor —suponemos provisionalmente— de un «marxismo cerrado» y dogmático, que no asimila ideas ajenas a la doctrina porque si lo hace, entonces, produce un execrable «revisionismo». Pero, resulta que la suposición no es válida ya que esa lectura corresponde a los partidarios del movimiento comunista oficial (PCP) y Quijano nunca lo fue en su trayectoria intelectual y política; aunque mostró su filiación ideológica a favor del marxismo de corte mariáteguiano en la década de los 60, 70 y 80, como puede corroborarse al leer la revista *Sociedad y Política*. En consecuencia, nos preguntamos, ¿qué postura asume Quijano, acaso «un marxismo del justo medio» entre los dos supuestamente extremos? Pues, si no comparte la lectura del «humanista de izquierda» Augusto Salazar Bondy, de los nacionalistas, velasquistas, apristas, trotskistas y estalinista, entonces, ¿cuál es su lectura? La respuesta es desconocida, dado que para entonces todavía no formulaba un concepto que caracterice o defina al marxismo de Mariátegui —me refiero únicamente al

⁸⁶ Cf. *Op. cit.*, 2004, p. 70. Recuperado de:

<https://debatesurgentes.files.wordpress.com/2014/08/josc3a9-carlos-maric3a1tegui-y-rodolfo-kusch-notas-para-un-estudio-comparativo.pdf>.

«Prólogo» de los 7 *ensayos* de Mariátegui, que publicó la Biblioteca Ayacucho en 1979 y que se editó dos años después con el título *Rencuentro y debate*—. Además, no olvidemos que intenta tomar «distancia», sin lograrlo, de las «cuatro caras» del mito, dando origen, creemos nosotros, a una quinta «cara», que «se oculta», que «no se deja ver»; pero que «es la suya» y consiste en decir, por último, lo que no es el marxismo de Mariátegui o que las «cuatro caras del mito» son falsas (una típica *definición negativa* y, por ende, insuficiente). Por otro lado, en el segundo texto seleccionado «La tensión del pensamiento latinoamericano»⁸⁷ —que a diferencia de la lectura anterior no solo es crítica o se queda en la *definición negativa*, sino que es audazmente propositiva—. Creemos que Quijano «re-descubre» a Mariátegui —quizá como Dussel lo hace con Marx— pues, como mostraremos, sostiene, entre otras cosas, que el interés por estudiar a Mariátegui, a pesar de los años, radica no solo en la vastedad, el carácter multifacético, la densidad y complejidad de su obra; sino en algo más importante todavía: en la «enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina.» (2014a: 697).

Luego dirá que Mariátegui es el marxista más ilustre de la historia de América Latina porque realiza los descubrimientos científicos sociales mayores de su tiempo, aunque en esta comunicación no dice cuáles son. Más adelante se detiene a reflexionar sobre la «ambigüedad mariáteguiana»⁸⁸ descubierta por Robert Paris a través de un estudio riguroso del proceso de formación ideológica de Mariátegui. El problema es que en el pensamiento del Amauta, no todo es marxista, pues hay «influencias» o presupuestos sorelianos, freudianos, bergsonianos, nietzscheanos, etcétera. Pero, «¿qué implicancia tiene esto en el debate marxista en Americana Latina?» Es justamente lo que intentará, a continuación, proponer Quijano. Él afirma que Mariátegui articula dos aspectos esenciales del marxismo:

⁸⁷ Fue leído en el Coloquio «¿Marx para qué?», convocado por la Sociedad Portorriqueña de Filosofía, Río Piedras, abril de 1986 y publicado en Hueso número (Lima) N° 22: 106-113, jul., 1987

⁸⁸ Cf. «Mariátegui: Un “sorelismo” ambiguo» de Robert Paris, en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* de Aricó, J. (1978). Ediciones Pasado y Presente. México: Siglo XXI, pp. 155-161. También, «La formación ideológica de Mariátegui», en *Mariátegui en Italia*, Lima, Editora Amauta, 1981, pp.79-114.

Mariátegui ensambla con idéntica adhesión y fuerza, lo esencial de algo llamable una apuesta marxista para el conocimiento de la realidad. Pero, al mismo tiempo, una filosofía de la historia cuyo contenido y cuya orientación eran, explícitamente, religiosas y metafísicas. De algún modo también esos eran los fundamentos que hacían de este hombre una personalidad con una excepcional capacidad de autonomía intelectual en América Latina y, en particular, dentro del marxismo (2014a: 698).

Quijano se refiere: 1) a su método científico de interpretación de la realidad y 2) a su filosofía de la historia de contenido y orientación metafísica. Concepciones propias de un hombre audaz y autónomo dentro del horizonte marxista; además sobre el hecho de que siendo marxista, tenga al mismo tiempo inclinaciones metafísicas. Se ha «sostenido que es un problema de índole psicológico», sin embargo para Quijano, estas explicaciones son banales y no tocan la cuestión de fondo. Más bien, sostiene que con Mariátegui se estaba forjando una dimensión cultural que no se reduce al modo eurocéntrico de producir epistemes e implica que el *logos* y *mito* se enfrenten, articulen y operen dentro de un mismo proceso reflexivo globalizante. Veamos lo que dice:

Con Mariátegui estaba constituyéndose, a mi juicio, por primera vez de manera explícita, un campo cultural original que no se agota en el modo eurocentrista de admisión y producción del movimiento marxista de conocimiento, (...). Este campo original implica que el *logos* y el *mito* no son, no pueden ser externos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico (...) (2014a: 700).

Aquí podemos notar como Quijano reflexiona sobre la posibilidad de un «campo cultural» o «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica —«perspectiva» que formará parte nuclear de su teoría crítica de la «colonialidad del poder»— a partir de la tensión entre

mito y logos en las «meditaciones dialécticas»⁸⁹ de Mariátegui. Párrafos después, Quijano admite que sus propuestas solo son sospechas e hipótesis de trabajo, que a su juicio hay que explorar y tematizar con profundidad, pero a pesar de eso, creemos nosotros que, Quijano «vuelve» a Mariátegui y «re-descubre» inicialmente, a través de él, la crítica al eurocentrismo. Asimismo, sostiene que la tensión entre las perspectivas cognoscitivas del *mito y logos* no se limitan al marxismo de Mariátegui, sino que se extienden a todo el pensamiento latinoamericano marcado por sus tradiciones eurocéntricas de origen histórico colonial. No olvidemos que entre 1986, 1991⁹⁰ y adelante, Quijano publicó escritos donde reflexiona sobre los conceptos de «eurocentrismo», «heterogeneidad estructural» y «colonialidad del poder»—. Es decir, el eurocentrismo no es una mera «pose intelectual» o «moda filosófica pasajera», sino una «perspectiva cognoscitiva» que hunde raíces en las relaciones de poder coloniales desde la conquista o con el descubrimiento de América. Que ésta es la especial tensión del pensamiento latinoamericano constreñido normalmente por sus tradiciones eurocentristas procedentes de la formación histórica de origen colonial que no se agota hasta hoy (2014a: 700). En ese sentido el «realismo mágico arguediano» de la literatura, representa un

⁸⁹ Porque para Quijano la relación de tensión entre «logos y mito no son, no pueden ser extremos entre sí, sino contradictorios en un mismo movimiento intelectual en el que la imaginación actúa con y a través del análisis lógico para constituir el conocimiento como representación global o globalizante en movimiento (...).» Cf. «La tensión del pensamiento latinoamericano, *Op. cit.*, p. 700.

⁹⁰ Veamos en orden cronológico los textos publicados por Quijano desde 1986 a 1991: «La tensión del pensamiento latinoamericano» de 1986, (Coloquio Marx ¿Para Qué?, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Ríos Piedras, Año XXXIV, N° 131, 132,133, enero-septiembre; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, en 1988, Lima: Sociedad y política Ediciones; «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina» en 1989, Sonntag, H. R. (ed.): *¿Nuevos temas nuevos contenido? Las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO; «Paradoxes of Modernity in Latin America», *International Journal of politics, Culture, and Society*, en 1989, Vol. 3, N°2, Winter, pp. 147-177; «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», *Revista de sociología*. Lima: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias sociales, Universidad de San Marcos, Vol. 6, N°7; «La razón del Estado», Urbano, H. y Lauer, M. (eds.: *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas»; «Estética de la utopía» en 1990. Hueso Húmero, Lima, diciembre, N° 27; «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día», entrevista por Nora Velarde. *ILLA*. N° 10, Lima, pp.42-52; y «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena* en 1991-92, Vol. 13, N° 29. Lima (repblicado en Bonilla, H., comp.: *Los conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador.

movimiento de subversión cultural no solo en la estructura narrativa, sino como proyecto cultural a largo plazo contra el modelo eurocéntrico de producción de conocimientos (2014a:701).

Ahora bien, si los intelectuales pretenden estudiar la especificidad ontológica de Latinoamérica, no es posible proceder solamente con el andamiaje epistemológico y metodológico de origen eurocentrista. Al respecto, Quijano cree que nos urge «una opción de lectura diferente (de Marx) a partir de esta experiencia latinoamericana». Opción de relectura que realiza Dussel por su cuenta entre 1976 y 1977, es decir, a partir del exilio mexicano comienza una «relectura sistemática de Marx», que lo llevará a descubrir el marxismo como «marco teórico complementario». Sin embargo, Raúl Fernet-Betancourt define la posición «marxista» de Dussel como una «estación provisoria» en su evolución crítica que supera sus propios puntos de vista anteriores y que por eso caracteriza como «el camino de Dussel de Lévinas a Marx». Además, es necesario recuperar la capacidad de penetrar la historia de Marx; pero, ese proceder implica «liberar al propio Marx de su eurocentrismo» porque no cabe duda de que estuviera operando en Marx algo que no terminó de corregir, un movimiento eurocentrista de reflexión, que la mayoría de sus seguidores continuaron (2014a:702). Al respecto José Aricó sostiene que hay dos afirmaciones sobre las que se apoya la creencia en el «eurocentrismo» de Marx como poderosa explicación de la indiferencia marxiana por América Latina, a saber: 1) reconocimiento de una generalizada ignorancia de la realidad latinoamericana por parte de los europeos, y 2) las reflexiones de Marx sobre las sociedades no capitalistas, dependientes y colonizadas fueron siempre circunstanciales y contradictorias. Sin embargo, Aricó refuta los argumentos en los que se apoyan estas creencias, pues por un lado «desde mediados del siglo XVIII, la reflexión sobre el carácter de la Indias (habitantes, climas, razones de su “atraso”) está instalada en el centro mismo del constitución de una «ciencia general del hombre» como ideología eurocéntrica de la civilización vinculada al proceso de colonización. Y por otro, «un conocimiento más detenido del conjunto de la obra marxiana» echa por tierra estas creencias «pues contradice lo pensado y escrito por Marx», por lo que si admitimos una separación entre capitalismo «desarrollado» y capitalismo

«colonial», esto nos conducirá a silenciar e invalidar partes fundamentales del «sistema teórico de Marx y de su perspectiva metodológica» (2010: 91-100). En consecuencia, para Aricó, el «eurocentrismo» en Marx es «paradójico», aunque sus argumentos señalan que más bien es una «falacia» o «creencia habitual». Aunque para Santiago Castro Gómez, se trata por el contrario del «punto ciego de Marx» que consiste en:

(...) aferrarse a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente *aditivo* —y no *constitutivo*— de la modernidad. Lo que constituye verdaderamente a la modernidad es el capitalismo, que se expande desde Europa hacia el resto del mundo, de modo que para Marx el colonialismo aparecía, más bien, como un «efecto» vinculado a la consolidación del mercado mundial. En Marx no existió la idea clara de que el colonialismo pudiera tener algún tipo de incidencia fundamental a nivel, por ejemplo, de las prácticas ideológicas de la sociedad (en especial de la práctica científica) ni, mucho menos, que pudiera jugar un papel primario en la emergencia del capitalismo y de la subjetividad moderna. Por eso la explicación del colonialismo se agotó para Marx con la utilización de categorías filosóficas («falsa conciencia»), económicas («modo de producción») y sociológicas («lucha de clases») (2005b: 19).

No obstante, Quijano define el eurocentrismo en otros términos: «(...) perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo.» (2014a: 798). Pero no olvidemos que todo eurocentrismo presupone, evidentemente, un etnocentrismo, aunque no cualquiera —el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán eran etnocentrismos regionales—, en cambio «en la modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo “mundial” (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*).» (Dussel, 2006:66). Además, cabe enfatizar el hecho de que antes de la modernidad, «Europa no era todavía propiamente Europa» en tanto centro

del «Sistema Mundo», para usar la expresión de Wallerstein, sino simplemente el mundo cristiano-occidental periférico (Mignolo, 2001:23). Por lo tanto, no se trata de si Marx y los europeos reflexionaron sobre América Latina o Simón Bolívar, sino de —«la falacia reduccionista»— elevar a la categoría de universal, verdadera y privilegiada la perspectiva cognoscitiva de los europeos como consecuencia del patrón mundial de poder colonial-moderno.

Por último, Quijano propone no quedarse en la lectura unilateral y sesgada de Mariátegui que enfatiza el cientificismo y racionalidad instrumentales europeos (*logos*) en desmedro de la dimensión metafísica (mito). Pues no podemos penetrar a fondo la realidad latinoamericana, sin la fuerza de un movimiento de pensamiento latinoamericano que —ya existe y— permita articular las dos dimensiones (*logos-mito*) que el eurocentrismo formalizó y categorizó como opuestos polares (2014a:703). Pero, ¿cuál es esa corriente de ideas en América Latina? No lo dice.

Ahora analicemos el texto número tres: «Prólogo» a la antología de los *Textos básicos* de Mariátegui (1991). Al comenzar, aclara Quijano que el presente estudio no se propone aumentar lo dicho y escrito por él en el verano de 1978 y —se refiere a la primera comunicación que analizamos, titulada «Prólogo» a los *7 ensayos* y, posteriormente, con la rúbrica *Reencuentro y debate*— publicado en el Perú por Mosca Azul en 1981. Se interesa, como veremos, por hacer más visible el desenvolvimiento crítico de la reflexión de Mariátegui. En tal virtud, señala que el variado repertorio temático de las obras del Amauta está atravesado por dos ejes principales, ya conocidos: el artístico-literario⁹¹ y el político-sociológico. Luego, nos recuerda que la «narrativa mariáteguiana ha demostrado esa aptitud de producir nuevas lecturas» en cada recodo o convulsión de la historia. Pero, como él mismo asevera son ideas que ya manifestó. Es decir, que con Mariátegui emerge:

(...) un modo de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante —la manera eurocéntrica de la modernidad— desune y opone como inconciliables: el *logos* y el mito. Esa

⁹¹ Es un lugar común sostener que la mayor producción escritural de Mariátegui, casi en un 70 %, es de temas artísticos-literarios asociados a su etapa pre-marxista («Edad de piedra») y marxista.

tensión está activa en la intersubjetividad latinoamericana desde el comienzo; es parte de su especificidad histórica, el rastro cultural original en América Latina que impregna, cada vez más, el arte, la narración, la poesía, el imaginario cotidiano de los dominados (Quijano, 1991: IX).

En esto reside la vitalidad y autonomía intelectual de Mariátegui y su diferencia con otros marxismos ya que en él encontramos «una matriz alternativa de las opciones eurocentristas de investigación y de revolución de la sociedad» (Ibídem). Asimismo, Quijano señala que la perspectiva cognoscitiva de Mariátegui no puede, de ningún modo, ser interpretada bajo estos cuatro sentidos —aunque no explica por qué, pues lo da por entendido—, a saber: 1) la «heterodoxia», 2) la pluralidad de sus fuentes filosóficas⁹² que la enriquecen, 3) la adhesión al mito soreliano, 4) por la relación entre sus creencias religiosas y sus ideas sociológicas. Luego, vincula el «proceso de reflexión mariateguiana» con Walter Benjamin no solo por la singular «tensión de una racionalidad» que se aparta del reduccionismo —de la racionalidad instrumental eurocéntrica—, sino también porque en los dos la revolución es pensada como redención (1991: X). Además, no era solamente un rasgo específico de una subjetividad personal, declarar su fe y apoyarse en Bergson-Sorel, sino en efecto: (...) la subjetividad mariateguiana hace parte de una veta más amplia, de un universo intersubjetivo que se constituye en el proceso de la cultura latinoamericana de ese periodo como alternativa a la que imponía lo criollo-oligárquico (1991: X). En suma, se trata de una «racionalidad distinta» que ya algunos logran identificar como «indoamericana». Por otro lado, retomando el tema de la singularidad o excepcionalidad del pensamiento y obra de Mariátegui en la actualidad, Quijano sostiene:

⁹²En este aspecto se basa la interpretación del historiador Augusto Ruiz Zevallos sobre el marxismo de Mariátegui en clave posmoderna. Para él, es la actitud teórica de Mariátegui que surgió de su gran amplitud de lecturas filosóficas, especialmente de los pragmatistas como William James, por lo que Mariátegui comienza una reflexión que se «emparenta» o «sintoniza» con las ideas posmodernas. Obviamente, Quijano y, muchos otros estudiosos del pensamiento de Mariátegui no estarían de acuerdo. Aunque, López Soria y Valdivia Cano sí proponen lecturas que van por esa línea de investigación. Véase: *Op. cit.*, 2007, p.1-10.

(...) es el empleo de categorías elaboradas en la versión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo en el estalinismo internacional. Es decir, no solo, ni tanto, porque tales categorías se aplican —como dice la jerga de la vulgata marxista— a una realidad distinta, ya que esa redefinición se ejerce lo mismo para la propia realidad europea (1991: XI).

Queda claro entonces: la excepcionalidad y la vigencia del pensamiento de Mariátegui radica en re-significar las categorías marxistas europeas por el hecho de inscribirse en una «perspectiva epistemológica otra» que busca no la «aplicación» —como equivocadamente defienden estalinistas, maoísta, trotskistas, etcétera— del marxismo a Latinoamérica (copiar un modelo teórico pre-concebido para Europa y hacerlo encajar a una realidad compleja, heterogénea y periférica como Perú y América Latina), sino —que apelando a un vocabulario y enfoque distinto— intentar «traducir», «fagocitar», «inculturizar», «naturalizar», «des-centrar» o «aperturar epistemológica y críticamente»⁹³ el marxismo a la realidad latinoamericana. Además, los intelectuales apelaron a la diferencia entre Europa y América Latina como argumento para enfrentarse al eurocentrismo, por ejemplo Haya con su tesis del *Espacio, Tiempo Histórico*: «Pero es con Mariátegui que puede ser registrado el paso de una actitud a toda una perspectiva cognitiva, aunque no es claro si esto fue el producto de una elaboración consciente. No fue, en todo caso, sistemática» (1991:XI). Resulta que Haya se quedó solo en la mera actitud comparativa-diferenciadora y, un tanto, anti-europeísta. Pero, no fraguó una perspectiva epistemológica —en tanto «modo de conocer y producir conocimiento»— que lo «separa» del racionalismo instrumental eurocéntrico,

⁹³Noción y vocabulario que proponemos en nuestra tesis, para obtener el grado de Lic. en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el mes de setiembre del 2016, como lectura alternativa y articuladora que se sitúa en un horizonte de significado opuesto al eurocentrismo y a las interpretaciones propias de ese «materialismo simplicista y elemental de ortodoxos catequistas» sobre el pensamiento marxista de Mariátegui.

como sí lo hizo Mariátegui, aunque no fuera probablemente consciente, mucho menos riguroso ni metódico:

(...) la presencia de todas las dimensiones de la totalidad social, todo el tiempo. El conocimiento racional del mundo no excluye la relación poética —mágica en ese sentido— con él. Por el contrario, es parte de tal conocimiento, ya que el mundo sería ininteligible de otro modo, o lo sería solo de modo muy parcial y reduccionista. (...) Esa manera de conocer, más que las proposiciones puntuales, es lo que hace que textos como «Esquema de la evolución económica», «punto de vista antiimperialista» o «El profesor Canela» y «Defensa del disparate puro», no solamente pertenezcan a la misma mano y a la misma manera de relacionarse con el mundo, sino que hayan mantenido después de sesenta años, cada cual a su modo, su reconocida vitalidad (Ibídem).

Otra vez, Quijano subraya la idea de que la permanencia de Mariátegui, entre nosotros, consiste en la «perspectiva epistemológica» que articula *logos* (análisis racional y científico) y *mito* (sensibilidad artística y metafísica) dando origen a una «manera de conocer», y no tanto las aseveraciones estrictas que podemos encontrar en algunos de sus libros. También, reflexiona sobre cómo la «perspectiva cognoscitiva», que surge con Marx, pierde su fuerza por el influjo de la teoría organicista de la sociedad en la idea de «formación social». En cambio, Marx imprime inequívocamente en sus análisis un carácter histórico a la «formación social». Leamos lo que dice:

No es únicamente la imposición de la secuencia histórica europea como universalmente válida, lo que fue royendo y mutilando el potencial del modo de conocimiento que da sus primeros pasos en Marx. Se trata, asimismo, de las implicancias del evolucionismo positivista sobre la idea de totalidad social. Mientras que en Marx, no obstante los límites aludidos, hay una insistencia en el carácter histórico de esa totalidad, en el discurso marxista posterior a su muerte el positivismo impone la imagen organicista de la totalidad, como más tarde el estructuralismo impondrá la imagen sistémica de la totalidad (1991:XII).

A continuación Quijano se opone a la idea de que una «formación social» sea homogénea y que su configuración obedezca a una lógica unidireccional, universal e invariante⁹⁴. Por el contrario, una «formación social» concreta como el Perú o Latinoamérica es «heterogénea» y se rige bajo sus propias lógicas continuas y discontinuas de «desarrollo»⁹⁵ que no es unilineal, mucho menos universal y a priori. Aquí aparece la reveladora noción de «heterogeneidad estructural»⁹⁶ asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción»⁹⁷ que se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social» específica en torno al capitalismo como «patrón de poder mundial»⁹⁸. Confrontemos lo que dice:

⁹⁴ Esta lógica del curso del desarrollo civilizatorio forma parte del «mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad». Es decir, de ese mito se origina la perspectiva evolucionista de movimiento y cambio unilineal de la historia humana. Cf. *Op. cit.*, p. 800.

⁹⁵ Es pertinente mostrar como Dussel analiza el concepto de «desarrollo (*Entwicklung*)» en la ontología hegeliana, pues para él juega un papel central: «Es el que determina el movimiento mismo del «concepto (*Begriff*)» hasta culminar en la «Ideal» (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*). El «desarrollo (*Entwicklung*)» es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retomar su origen filosófico propiamente dicho), más en el caso de la Historia Mundial. Dicho «desarrollo», además, tiene una dirección en el espacio: «La historia universal va de Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo.» Por lo tanto, para Hegel, América Latina y África quedan fuera de la historia mundial, y Asia en un estado de «inmadurez». Cf. 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «Mito de la modernidad»*. Bolivia: Biblioteca Indígena. Colección: Pensamiento crítico, 2008, pp. 16-17.

⁹⁶ Como bien lo sostiene Quijano: «La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva.» Cf. *OP. Cit.*, p. 803.

⁹⁷ Creemos que Quijano al hablar de «heterogeneidad estructural», de los modos de producción, se estaría basando en uno de los párrafos más significativos e intuitivos de los 7 ensayos sobre el «carácter de nuestra economía actual», a saber: «Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. 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. Cf. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Mariátegui Total. Tomos 2. Lima: Editora Amauta, 1994, p. 56.

⁹⁸ Quijano sostiene que «el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida». En varios sentidos específicos: 1) están articuladas todas las formas históricas de control de las relaciones sociales; 2) cada ámbito de la existencia social está bajo la hegemonía de una institución; 3) entre cada una de las instituciones existe una relación de interdependencia; 4) en fin, este

La idea de totalidad histórica excluye la posibilidad de que una lógica única presida la constitución y el proceso histórico de una totalidad social concreta, puesto que ésta es históricamente heterogénea y no puede sino estar integrada por varias y diversas lógicas. Ellas se articulan, ciertamente, producen una estructura y se ordenan en torno de una lógica de conjunto y en ese sentido forman también una continuidad; pero al mismo tiempo, en el mismo movimiento, no pueden dejar de ser diversas y discontinuas. Se trata de la articulación de diversos, inclusive antagónicos, discontinuos, en una estructura conjunta, la cual, por lo mismo, no puede tener ni finalidad, ni sentido, ni secuencias, anteriores a su propia historia. La historia es resultado de la interacción entre todos estos heterogéneos elementos, (...) (Quijano, 1991: XII).

Por último, el texto número cuatro «“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»⁹⁹. El autor comienza con un esbozo preliminar y esquemático de su perspectiva crítica de la «colonialidad del poder», cuya formulación precisa y categórica aparece en su célebre comunicación «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» (2000), pero el concepto de «colonialidad del poder» aparece por primera vez en el texto «Colonialidad y modernidad-racionalidad»¹⁰⁰ (1991: 92), según la versión del propio Quijano en su artículo «¡Qué tal raza!»¹⁰¹. Pues bien, la colonialidad define una estructura de poder mundial cuyos ejes fueron dos: 1) económico (la articulación de diversas relaciones de producción y 2) cultural (emergencia de nuevas identidades históricas (indios, negros, blancos, mestizos). Es decir, no se trata solamente del «establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas», sino también de la «formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas» (2014a: 757). De ahí que, racismo y etnicismo que inicialmente se producen en América hace 500 años y

patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. *Op. Cit.*, pp.792-793.

⁹⁹ Ensayo publicado inicialmente por Quijano en *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento. Op, cit.*, p. 757-775.

¹⁰⁰ Cf. Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*.pp.437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores. (Originalmente publicado en 1991 en *Perú Indígena*, 13).

¹⁰¹ Cf. (1998) 2000. *Revista venezolana de economía y ciencia sociales*. (1):141-152. (originalmente publicado en 1998 en *Familia y cambio social*. CECOSAM, ed. Lima, Perú).

reproducen después al resto del mundo colonizado, se conviertan en el fundamento de las relaciones de poder entre Europa y América. «Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual» (2014a:758).

Queda claro, entonces, que las nuevas identidades históricas emergen con el «descubrimiento» de América y con ella se establece una categoría mental nueva, la idea de «raza». Al respecto es pertinente recordar, las reveladoras intuiciones sobre las que Mariátegui se mostraba escéptico al precisar en qué medida —pero no lo negaba, pues es un hecho sin precedentes— el capitalismo es resultado del descubrimiento de América hecho por Colón. Además advierte que no hay modernidad sin el descubrimiento de América, pues la racionalidad-moderna-ilustrada-liberal-burguesa y europea no solo se alimenta —acumulación originaria de capital, encomiendas, reducciones, servidumbre, etcétera.— de la colonización, sino que de cierto modo se «constituye» y «determina» epistemológica e históricamente desde 1492:

América ingresó a Europa cuando Colón la reveló a Europa. Es imposible decir exactamente en qué medida, la civilización capitalista —anglo-sajona y protestante— es obra de este navegante mediterráneo y católico. ¿Católico? El descubrimiento de América es el comienzo de la modernidad: la más grande e infructuosa de las cruzadas. Todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento. ¡Imposible enjuiciarlo en un acápite, por apretado y denso que sea! La Reforma, el Renacimiento, la Revolución liberal ¡de cuantas cosas habría que hablar! Hasta la última gran especulación intelectual del Medioevo, La Ciudad del Sol, la utopía comunista de Tomás Campanella, aparece influida por el descubrimiento de América (Mariátegui, 1979:163).

Prueba de ello es que los vencedores inician un debate histórico crucial sobre la naturaleza humana de los aborígenes. Aunque para Dussel la «disputa de Valladolid consiste en “cómo se entra” a la “comunidad de comunicación”,

para usar la expresión de K.-O. Apel.»¹⁰², y como fueron adquiriendo en la colonia la identidad de «europeos» y «blancos». Las otras identidades fueron asociadas al color de la piel, «negros», «indios» y «mestizos» (Quijano, 2014a: 759). «Sobre esta base de “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como «natural» entre los integrantes del poder. Dado que el poder se configuró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador.» (Ibíd., 760). Pero con el tiempo la categoría de «raza» va admitiendo la imagen de que la diferencia entre europeos y no-europeos son históricas y no de «naturaleza». «Los franceses, por su parte, acuñaron la palabra “etnia” durante su dominación cultural sobre África para dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre los pueblos africanos.» (Ibíd., 763). «Europa» como centro hegemónico se define dentro de la formación del mundo colonial y es parte del proceso de configuración de la racionalidad que funda la modernidad. Lo cual implica que el nuevo modo de producir conocimiento no pueda ser elaborado al margen de las experiencias, ideas imágenes y prácticas sociales atravesadas por la «colonialidad del poder». De ahí que la «racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad.» (Ibíd., 766).

¹⁰² «Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la “comunidad de comunicación”. Todo esto fundado en un texto del Nuevo Testamento, en la parábola de aquel señor que después de invitar a muchos, al fin obliga o “compele” (*compelle*) a entrar a los pobres al banquete preparado. San Agustín había dado una interpretación especial a esta parábola, y lo recuerda Ginés: (...) los invitados no quisieron venir y el padre de familia dijo al siervo: con presteza recorre las plazas y las calles de la ciudad e *introduce* a los pobres (...) Todavía hay lugar. Y dijo el señor al siervo: sal por los caminos y los campos y obliga (*compelle*) a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa (...). Ginés de Sepúlveda interpretó este texto en el sentido de que “compeler” podía significar hasta usar la violencia de la guerra para pacificar, para que posteriormente, ahora sí, “procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión. Es decir, el proceso de inclusión o de participación en la “comunidad de comunicación” es violento, pero una vez “dentro de ella” se ejerce la racionalidad argumentativa.» Cf. 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”* de Enrique Dussel. Bolivia: Biblioteca Indígena, 2008, pp. 69-70.

Además, el «Estado-nación» es la versión eurocéntrica de racionalidad y modernidad y agente central y decisivo. Sobre el pensamiento de Mariátegui hay una intriga no resuelta en los debates. Quijano se refiere al uso de las categorías «raza» y «etnia», y al vínculo de la idea de «raza» con la «cuestión nacional». Advierte que Mariátegui se negó a usar la categoría de «etnia» para discutir el problema del «indio» en América Latina. Pero no tuvo reparo en el uso de la categoría «raza»; no obstante, sobre este tema sus ideas no son claras. Quijano se limita a sugerir ciertas pistas, pues son cuestiones no resueltas todavía ya que se requieren más estudios específicos sobre las fuentes intelectuales de Mariátegui. La genealogía de la categoría de «etnia» se remonta a los años previos a 1930, pues «estaba haciendo su ingreso en la problemática antropológica, por medio de los franceses, y sobre todo respecto de las poblaciones africanas colonizadas.» En ese ambiente intelectual, «Mariátegui no podía dejar de sentirse lejos de los atractivos del concepto de “etnia”» (2014a: 771). No ocurre lo mismo con el concepto de «raza» pues no era recusada, pero había llegado a ser una palabra equívoca ya que la vinculaban o identificaban con civilización. Para Quijano, estas son quizá las versiones que recoge Mariátegui de su viaje por Europa, sobre todo en el debate del «materialismo histórico» centroeuropeo. Será después de la muerte de Mariátegui que el término «raza» se volverá un lugar común, y bandera ideológica de corrientes, como el nazismo. Más adelante, Quijano descubre que en Mariátegui la categoría de «raza» involucra dos dimensiones, a saber: 1) físicas- biológicas y 2) desarrollo civilizatorio (económico). Veamos lo que dice:

«Raza» sería una categoría bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ella está, ante todo, vinculada a la relaciones de producción (Ibíd., 772).

Entonces, para Mariátegui, la importancia de la primera dimensión física-biológica de la categoría «raza» radica en que permite al imperialismo explotar la mano de obra barata de las «razas indígenas». Sin embargo, «la influencia

del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor económico». Pues lo dice Mariátegui para oponerse a la idea de una superioridad racial del indio y de su presunta misión racial en el «renacimiento americano». No obstante, no podemos pasar por alto la agudeza y las audaces intuiciones que tiene Mariátegui — y que Quijano incorpora a su perspectiva crítica de la colonialidad— para identificar que las relaciones de sujeción entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos», no son en principio solo de explotación económica de la fuerza de su trabajo, incluso no se originan en ella o por ella, sino que revelan otra procedencia, de orden intersubjetivo: la categoría de «raza». Ya que para Quijano el constructo «raza» se convirtió en el primer criterio fundamental para la clasificación social de la población mundial. De tal manera que las «nuevas identidades históricas», producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a los roles y lugares en la «nueva estructura global del control del trabajo». Es decir, «ambos elementos raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era dependiente el uno del otro para existir o para cambiar» (2014a: 780-781).

De todos modos, con su reconocida perspicacia, Mariátegui logró observar que el «problema indígena» no podía ser resuelto sin la liquidación del gamonalismo y la servidumbre. Al mismo tiempo, puso también al descubierto que las relaciones de poder entre «blancos», «indios», «negros» y «mestizos», no consistirían solamente en relaciones de explotación, ni se originaban en ellas, sino que implicaban también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea de «raza» (Ibíd., 773).

Sin embargo, para Quijano la categoría de «raza» tiene efectos de poder socioculturales, políticas y epistémicos, a saber: 1) «la disolución de una realidad heterogénea y diversa en un discurso homogeneizador»; y 2) no percibir el complejo «raza», «racismo», «etnia», «etnicismo» como un problema que dificulta el debate actual de la «colonialidad del poder». Quijano, también considera necesario redefinir la categoría de «nación», pues así la sacamos de su matriz eurocéntrica aunque por el momento no le parece viable. O quizá una

aniquilación total de la diversidad «étnica», para producir una nueva «etnicidad global» o una única «nacionalidad» en términos eurocéntricos.

Por esa razón, es necesario recordar que el «problema indígena» se planteó para resolver en términos «raciales» la «cuestión nacional». Por ejemplo: «Los liberales argentinos y los chilenos se decidieron por el exterminio de la «raza india» para tener una población «nacionalmente» homogénea. Porque es obvio que no se trataba de una homogenización cultural (...)» (Ibíd.,: 775). Por último, Quijano sostiene que todo esto apunta a la necesidad de abrir otra vez estos temas y sacar a la luz sus orígenes y el carácter de las categorías que aún controlan el pensamiento de los pueblos originados en la violencia de la dominación colonial. En suma, es un problema de identidad en donde radican las claves de América Latina.

CAPÍTULO III

MARXISMO ABIERTO Y DES-CENTRADO EN MARIÁTEGUI

3.1. Cuestiones «abiertas» en torno al marxismo de Mariátegui

En las ciencias humanas lo decisivo no es siempre llegar a resultados firmes, sino saber plantear cuestiones. El hombre culto no es aquel que tiene preparada una respuesta para todo, si no aquel que sabe plantear cuestiones y dejarlas abiertas, y muestra así que tiene un horizonte.

Jean Grondin

Estamos plenamente convencidos de lo necesario que resulta en el ejercicio filosófico profesional proponer lecturas, nociones o claves para caracterizar y poner en cuestión cualquier tradición de pensamiento. En nuestro caso el marxismo latinoamericano de Mariátegui. Pues creemos que una tradición no es un paquete cerrado que pasa de mano en mano sin ser abierto, sino más bien un *depositum* o tesoro del que se extrae a manos llenas y que se renueva a través de continuas interpretaciones (Ricouer: 2003: 31). En ese sentido, no cabe duda que el pensamiento de Mariátegui mantiene «su aptitud de producir o de mostrar sentidos nuevos, inclusive insólitos, en cada recodo del tiempo o con cada convulsión de la historia» (Quijano: 1991: IX). Así algunos se opongan, tal es el caso del escritor Antonio Rengifo Balarezo que en su libro *Invitación a la lectura de los 7 ensayos*¹⁰³ sostiene: «Por lo tanto, no es un análisis de la obra para «descifrar algo oculto» ni pretende normar como debe leerse; tampoco propone «claves» para desentrañar el texto. Tarea, por lo

¹⁰³ Texto ganador del concurso de ensayo organizado por el Centro Cultural Puerta Abierta y la Casa Museo José Carlos Mariátegui en el 2008. Fue publicado en el 2010 por el Fondo Editorial de la Universidad Privada de Ciencias y Humanidades. El libro describe las circunstancias personales de Mariátegui cuando se propuso realizar el estudio de la realidad peruana en los *7 Ensayos*.

demás, innecesaria.» (2010:10). Discrepamos totalmente con Rengifo, pues qué sentido o consecuencia teórico-práctico tiene re-leer los *7 ensayos* de Mariátegui después de 88 años de publicado. Si tan solo nos limitamos a mostrar curiosidades y anécdotas de su vida y obra, o creemos —como los ortodoxos catequistas del marxismo— que se trata únicamente de «aplicar»¹⁰⁴ el «pensamiento luminoso» de Marx o Mariátegui a cualquier realidad, al margen de toda re-semantización creativa y especificidad geo-onto-histórica.

Por el contrario, se trata de volver al *corpus textual* de Mariátegui y revisarlo bajo nuevas claves hermenéuticas críticas del eurocentrismo. Dando origen, por ejemplo, a un «revisionismo positivo»¹⁰⁵ y «des-centrado» que el mismo Mariátegui llevó a cabo como digno continuador del marxismo *desde* América Latina. Por tanto, «fieles» a las enseñanzas de Mariátegui creemos que así se desarrolla una tradición de pensamiento, intentando *ir con* Mariátegui *más allá* de Mariátegui, en base a su herencia teórica: diagnósticos, críticas, análisis, intuiciones y presupuestos filosóficos. Como bien sugiere Enrique Dussel al proponer que la «Filosofía de la Liberación debe desarrollar las intuiciones de Mariátegui»¹⁰⁶ o realiza¹⁰⁷ Aníbal Quijano con su perspectiva

¹⁰⁴ El verbo «aplicar» en relación al marxismo es de uso frecuente entre los teóricos, activistas y militantes de izquierda que defienden el *orden del discurso* europeo, soviético o chino. Además, se oponen al uso de otros vocabularios que intentan re-definir el marxismo como «abierto» (Salazar), «traductor» (Aricó), «naturalizar» o «des-centrar» (Fornet-Betancourt), «subsumir» (Dussel), «herejía» (Fernández), «racionalidad alternativa» (Quijano), entre otros.

¹⁰⁵ Tipo de «revisionismo» que Mariátegui atribuye a Sorel y dentro del cual se incluye implícitamente en *Defensa del Marxismo*, 1985, p. 20.

¹⁰⁶ Como bien lo explicamos en el capítulo 1.5, Dussel piensa que la Filosofía de la Liberación debe desarrollar las «intuiciones» de Mariátegui. Cf. «El marxismo de José Carlos Mariátegui como Filosofía de la Revolución», en *Anuario mariateguiano*, N° 6, Lima, Ed. Amauta, 1994, pp. 249-254.

¹⁰⁷ En el capítulo 1.6 mostramos cómo Quijano «re-descubre» a Mariátegui y desarrolla su teoría de la colonilidad del poder a partir de las nociones, intuiciones, presupuestos y «ambigüedades» del marxista peruano. Por ejemplo, el concepto de «raza», «heterogeneidad estructural», «eurocentrismo», entre otros.

crítica de la colonialidad del poder, que como bien lo mostramos en el capítulo 1.7 es de linaje mariateguiano. En consecuencia, el análisis filosófico que aprendimos de los ilustres representantes del pensamiento del crítico peruano: Prada, Zulen, Mariátegui, Salazar y Quijano, tal y como lo entendemos; no se reducen tan solo a mostrar los «conflictos de interpretación» o poner a dialogar a los intérpretes y sus lecturas en torno al marxismo de Mariátegui, que de por sí resulta sumamente interesante y valiosa; sino en posicionar y normalizar la idea de que la filosofía es un ejercicio dialógico, crítico y, sobre todo, propositivo. Donde lo decisivo de una propuesta no es siempre llegar a resultados firmes, se trata más bien de plantear cuestiones y dejarlas abiertas, mostrando así un vasto horizonte por recorrer en el pensamiento crítico latinoamericano. Es decir, tomar conciencia de la «apertura» hacia posibles respuestas, todas ellas hipotéticas y plausibles, nunca definitivas, categóricas o cerradas.

3.2. Límites, alcances y ambigüedades de la noción de «apertura» en el marxismo de Mariátegui

Se trata del «marxismo abierto» que, a mi juicio, profesó Mariátegui y que considero fundamental para comprender el sentido y alcance de su pensamiento.

Augusto Salazar Bondy

Después de mostrar los «conflictos de interpretación» sobre el marxismo de Mariátegui a través de un recorrido cronológico-analítico de lecturas, relecturas, «caras del mito» (Quijano) e «intuiciones» (Dussel), es que estamos en condiciones de argumentar nuestra modesta hipótesis de trabajo por medio de una noción «articuladora». Noción que denominamos «apertura epistemológica crítica» o, su equivalente, «marxismo abierto y des-centrado», como parte de un esfuerzo teórico mayor por re-definir el marxismo del Amauta a la luz de los debates sociológico y filosóficos latinoamericanos actuales; promovidos por el «Grupo modernidad/colonialidad» o por intelectuales que individualmente critican el «eurocentrismo» impuesto por el «sistema mundo moderno/colonial»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ «Entre la noción de Wallerstein de sistema-mundo moderno y de Mignolo de sistema mundo moderno-colonial encontramos una diferencia sustancial: el énfasis en este último en la colonialidad. Este énfasis no es una simple añadidura insustancial. Al contrario, el énfasis en la colonialidad transforma la noción misma de modernidad. Mientras que en Wallerstein opera como abjetivo que indica contemporaneidad o sistema-mundo más reciente, en Mignolo y otros autores asociados a la inflexión decolonial opera como el lado visible de la colonialidad. Desde la inflexión decolonial, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, no solo en el pasado sino también en el presente; es producto de los procesos expansión colonial de Europa y parte constitutiva de la modernidad (...). Cf. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos de Eduardo Restrepo y Axel R., p. 79. También Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo de Mignolo, p. 34.

Comencemos entonces por analizar límites, alcances y ambigüedades de la noción de «apertura». La palabra «apertura» no aparece en la obra de Mariátegui, aunque sí la palabra “asimilación”¹⁰⁹ para referir al proceso teórico de incorporación de corrientes filosóficas posteriores a Marx (voluntarismo, pragmatismo, espiritualismo, psicoanálisis, etcétera). En ese sentido, es lógico pensar —basándonos en lo que dijo Mariátegui— que todo proceso de «asimilación» material o espiritual implica un estado o actitud de «apertura» hacia ideas naturalmente ajenas, pero útiles a la causa revolucionaria. Actitud que se manifiesta en su disposición psicológica por «aprehender» la compleja realidad social, las luchas políticas, las polémicas e ideas filosóficas y estéticas de la época. En consecuencia, hay obviamente una relación de implicancia semántica en ambas palabras que los aproximan y asocian. Pero es con Salazar —posteriormente en Fonet-Betancourt, Aricó, Melis y Kohan, etcétera— que aparecen los adjetivos «abierto» y «apertura» para caracterizar el marxismo de Mariátegui y con ellas «inaugurar» no solo un nuevo vocabulario, sino una de las lecturas más incómodas y polémicas de los años 60, 70, 80 y 90. Lecturas Incómodas —para Dessau, y Quijano (antes que re-descubra a Mariátegui en 1987)— que entraban en conflicto y atentaba peligrosamente contra el «orden del discurso» hegemónico, es decir, el marxismo soviético o chino (en sus versiones: estalinista, trotskista, maoísta, etcétera). Por esa razón, afirmar que el marxismo es «abierto» provocó varias críticas. Una de las primeras provienen del profesor alemán Dessau, quien afirmó que la lectura de Salazar es errónea, pues si se acepta que el «marxismo es abierto», entonces,

¹⁰⁹ Cf. *Defensa del marxismo*, 1985, p. 21.

se anula la posición de clase y deriva en un vulgar «revisiónismo» (1971: 55-109). Posteriormente, Quijano dijo que Salazar se equivocó al tratar de encontrar en Mariátegui un «marxismo abierto» basándose en la supuesta influencia de Bergson y Sorel en el Amauta (1981: 54). Las críticas a Salazar no son gratuitas, sino que obedecen a dos factores principales: 1) La ambigüedad del término «abierto», pues Salazar no establece los límites y alcances de dicha «apertura», tampoco los mecanismos de «negociación conceptual» con otras doctrinas. Es decir, no tematiza ni profundiza en la idea de «marxismo abierto», siendo su propuesta meramente esquemática. 2) *El orden del discurso*, pues las lecturas de Dessau y Quijano se «inscriben» en el orden político del saber «verdadero», «oficial» y «legítimo» de una época determinada (discurso marxista-soviético-chino en los 60, 70, 80 y 90), que excluye discursos rivales y contra-hegemónicos (la noción de «marxismo abierto»). Es decir, el «orden del discurso» opera como un sistema de prohibición, exclusión y separación de lo que se nombra como «verdadero» y «falso», «racional» e «irracional», «normal» y «anormal», «derecha» y «izquierda», «conservador» y «progresista», «blanco» y «negro».

Consideramos válida y pertinente la noción de «apertura» para re-definir el marxismo de Mariátegui, pero somos conscientes de las críticas y por eso buscamos superar el «factor ambigüedad» del término «apertura», ofreciendo el siguiente argumento basado en una analogía: si equiparamos el marxismo de Mariátegui con un «programa de investigación»¹¹⁰ —no por su contenido o

¹¹⁰ Sobre este concepto dice Lakatos: «La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es solo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de la gravitación). Esas cuatro leyes solo constituyen el «núcleo firme» del programa newtoniano. Pero este «núcleo firme» está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran «cinturón protector» de hipótesis auxiliares. Y, lo

su estatus científico, sino por su forma o estructura lógica— don hay un «núcleo fuerte» y un «cinturón protector»¹¹¹, que al mismo tiempo resguarda la «matriz» y asimila las «anomalías». Entonces, podemos afirmar que el marxismo de Mariátegui es «abierto» en virtud de su estructura lógica y dinámica interna. Es decir, por una parte el «núcleo fuerte» lo conforman los «rasgos esenciales» del marxismo de Mariátegui: la posición de clase o criterio partidista, el materialismo histórico como método, la «necesidad» de una revolución social, el análisis de la sociedad en base a los «heterogéneos» modos de producción y la lucha de clases, entre otros. Por otra parte, el «cinturón protector» está conformado por los «rasgos accidentales» de su doctrina, que se incorporan, «fagocitan» o «subsumen» a través del «núcleo fuerte»; pero no fueron tematizados con profundidad por Salazar, tan solo aparecen en su obra de modo esquemático y fragmentario: el voluntarismo de Nietzsche, la «moral de los productores» de Sorel, el pragmatismo de James, el intuicionismo de Bergson, el psicoanálisis de Freud, entre otros. Por tanto, el marxismo de Mariátegui al «abrirse» no pierde su carácter «revolucionario», tampoco desemboca en un vulgar «revisiónismo negativo» como pensaron sus críticos. También, aclaramos que los límites y alcances de la «apertura» de su pensamiento corresponden a la estructura lógica del «programa de investigación» que tiene su propia «sinergia», donde el «cuerpo de principios»

que es más importante, el programa de investigación tiene también una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimila las anomalías incluso las convierte en evidencia positiva.» Cf. *La metodología de los programas de investigación científica. Op. cit.*, p. 13.

¹¹¹ Está conformado por las hipótesis exiliarias que serán ajustadas y reajustadas e incluso sustituidas. Su función consiste en proteger el «centro firme», de ahí que es contra ella que debe dirigirse el *modus tollens*. *Op. cit.*, p. 66.

o «núcleo fuerte» no se anula ni desaparece en el proceso de «asimilación» o «subsunción»; tan solo se enriquece, renueva y mantiene su vigencia incorporando nuevas ideas. En lo que respecta al segundo factor, denominado «orden del discurso», sostenemos que las lecturas sobre el marxismo de Mariátegui en las primeras décadas del XXI son prueba fehaciente de que el contexto social-cultural y, sobre todo, el «orden del discurso» condicionan de manera decisiva y hasta producen rupturas en el paradigma bajo los cuales re-interpretamos el mundo, dando origen a nuevos «conflictos de interpretación». Eso explica el hecho de que por un lado han surgido lecturas que enfatizan los cuestionamientos de Mariátegui a la racionalidad moderna-occidental y eurocéntrica (Quijano, Fernet-Betancourt, Dussel); y por el otro lado interpretaciones que tratan afanosamente de asociar a Mariátegui con la filosofía posmoderna de corte relativista, escéptica, voluntarista y pragmatista (Ruiz Zevallos, Valdivia Cano y López Soria).

3.3. Noción de «epistemológica crítica» o «epistemología des-centrada» en el marxismo de Mariátegui

Entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimientos (...) que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y grupos sociales que han sido (...) oprimidos por el colonialismo y capitalismo globales.

Boaventura De Sousa Santos

La palabra «epistemología» en las academias europeas y norteamericanas designa un ámbito disciplinar de la filosofía dedicada a reflexionar sobre formas de conocimiento exclusivamente científicos. En ese sentido, veamos que dicen algunos de los filósofos de la ciencia más «autorizados» sobre los usos de este vocablo. Para Bachelard (1989: 26-28) se trata de una *filosofía distribuida* que estudia en *detalle* las categorías, los procedimientos, la historia, los obstáculos y rupturas del conocimiento científico; Hempel (1973: 14) comparte la división de la epistemología que establece la «Foundations of Philosophy Series» en filosofía de las ciencias naturales y sociales; Popper (1994: 16) afirmó que el problema central de la epistemología es el aumento del conocimiento científico. Asimismo, Kuhn (1992: 20) en base a su experiencia como físico e historiador de la ciencia cree que se debe redefinir la ciencia en base a los registros históricos de la investigación científica; también Lakatos (1983: 9) señaló su importancia social y política vital en la formulación de criterios demarcatorios entre ciencia y pseudociencia; por último, Feyerabend (1981: 7-14) después de aplicar el

anarquismo político a la teoría de la ciencia, dijo que el epistemólogo reflexiona «contra el método» científico tradicional, pues «todo vale en la ciencia». En consecuencia, queda meridianamente claro que el uso del término «epistemología» está asociada no solamente a la práctica científica en tanto producción y validación de conocimiento, sino y sobre todo a las preguntas: ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? ¿Por qué la epistemología eurocentrada, esconde tan cuidadosamente (en las ciencias sociales, en las humanidades, en las ciencias naturales, y escuelas profesionales, en los *think tanks* del sector financiero, en el G8 o G20, sus propias ubicaciones geográficas y biográficas? (Mignolo: 2009). Es decir, el *locus de enunciación* del discurso científico pone en evidencia un hecho irrefutable: Europa es el lugar «geopolíticamente» clave de validación de los discursos. En palabras de Castro Gómez (2005a:25) es la «*hybris* del punto cero» como punto de observación «neutral», «objetivo», «privilegiado» y, por den, con poder de instituir, representa y «trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles ilegítimos». Pues hay un descarado y falaz «consenso universal» por parte de los especialistas y las instituciones que los respaldan para imponer su perspectiva y convertirla en una «epistemología» hegemónica e imperial denominada eurocentrismo. La cual desestima y excluye otras formas de conocimientos «subalternos»: pre-científico, no académico, sabiduría, folklor, mitos, leyendas, tradiciones, historias locales, etcétera.

Sobre los usos de la palabra «epistemología» y «gnoseología» Mignolo dice lo siguiente:

Resulta interesante comprobar como la *Oxford Companion of Philosophy* revela su propia ubicación al aclarar que gnoseología es un término arcaico y que ha sido remplazado por epistemología (en el sentido moderno de razón y conocimiento poscartesiano) (...). Así pues, gnoseología (...) se convirtió en un término para referirse al conocimiento en general, mientras que epistemología paso a estar restringido a la filosofía analítica y de la ciencia (Rorty, 1982). Ferrater Mora ([1944], 1969), por ejemplo, distinguía en español *teoría del conocimiento* de *epistemología* basándose en el hecho de que la última se refería al conocimiento científico, mientras que la primera aludía al conocimiento en general (2003:69).

Una vez más, mostramos que la palabra «epistemología» está genética, histórica, académica e institucionalmente ligada a la ciencia en tanto forma paradigmática de saber moderno/colonial europeo, mientras que palabra «gnoseología» está asociada con un tipo muy general de conocimiento y, por ende, vago, impreciso y «subalterno». Por esa razón, es comprensible que Mignolo (2003:71) recurra a un vocabulario alternativo: «gnoseología fronteriza», «pensamiento fronterizo» o «epistemologías otras» para caracterizar una *gnoseología* potente y emergente que está absorbiendo y desplazando las formas hegemónicas del conocimiento desde la perspectiva de lo subalterno». Pues bien, nosotros proponemos, a pesar de las objeciones y «mala fortuna» del término «epistemología», un uso resemantizado y, por tanto, distinto —que presupone la noción de «conocimientos localizados»¹¹²— a

¹¹² Cf. Ponencia desarrollada en base al texto «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», en: *Theory, Culture e Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi and Singapore), Vol. 26 (7-8); 1-23.

través de la palabras «epistemología crítica» o su equivalente «epistemología des-centrada». En tanto vocabularios alternativos que permitan re-definir el marxismo de Mariátegui, y para ello tomamos prestado el sentido peculiar que De Sousa, Germaná y Quijano le otorgan a la palabra «epistemología».

Entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y capitalismo globales. El sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo (De Sousa, 2009:12).

Aunque parezca de sentido común, cuando De Sousa dice «búsqueda de...» se está refiriendo a aquello que «existe», pero que no poseemos o está «oculto» y es «invisible», o nos ha sido negado y, por ende, termina por «morir» (epistemicidio). Es decir, saberes y estándares de verdad y legitimación, que efectivamente la epistemología imperial del Norte y del Centro de Europa ha des-estimado, ninguneado e invisibilizado en tanto representen una pluralidad de *gnosis* y perspectivas cognoscitivas provenientes de países marcados por la «herida colonial»¹¹³. De ahí que desarrolla su propuesta

¹¹³ «Por su parte la herida colonial refiere a la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispersación y muerte. La herida colonial, que enrostra la arrogancia imperial, las experiencias y subjetividades de los *damnés*, deviene en condición de posibilidad de una perspectiva (...). Cf. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* de Eduardo Restrepo y Axel R., p. 162. También *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* de Mignolo, p. 176.

teórica de la «sociología de las ausencias y emergencias»¹¹⁴. Se trata en suma, de «luchas epistémicas» por la emergencia de una «epistemología» definida en términos de «prácticas cognitivas» de los pueblos oprimidos por el colonialismo y capitalismo o el «sistema mundo moderno/colonial»¹¹⁵, como condición para lograr la «justicia social global»¹¹⁶. Por consiguiente, para De Sousa la «epistemología» es una «práctica cognitiva», es decir, formas alternativas de producir conocimientos (populares, indígenas, campesinos, urbanos, etcétera); que se oponen al «paradigma dominante» o modelo de racionalidad científico-moderno, que surge en el siglo XVI y se extiende de las ciencias naturales a las ciencias sociales en el siglo XIX, convirtiéndose en un modelo global (De Sousa, 2009: 20). Ahora analicemos la relación que establece Cesar Germaná entre la noción de «epistemología otra» de Mignolo y «colonialidad del poder-saber» propuesta por Quijano.

En la exploración de la trayectoria de la construcción de una «epistemología otra» es importante examinar el análisis que realiza Quijano sobre la obra de Mariátegui. Considera que el pensamiento de Mariátegui se caracteriza por

¹¹⁴ «La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente. ¿Cómo se producen las ausencias? No existe una única manera, sino cinco modos de producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental que nuestras ciencias sociales comparten». Cf. «La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes». En publicación: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Agosto. 2006, p.23. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>.

¹¹⁵ Cf. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* de Eduardo Restrepo y Axel R., p. 79. También *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* de Mignolo, p. 34.

¹¹⁶ Cf. *Epistemología del sur. La reinención el conocimiento y la emancipación social*, Op. Cit., p. 12.

una «vigorosa autonomía intelectual» que le permitió superar las opciones eurocéntricas de investigación y revolución de la sociedad». (...) En este sentido, ve en la obra de Mariátegui el proyecto de construcción de una perspectiva epistemológica que se desarrolla en oposición al eurocentrismo y que desemboca en una racionalidad alternativa (...) (Germaná, 2014b:79-80).

Germaná describe con claridad y distinción la «tercera lectura» de Quijano (1991: VII-XVI) sobre Mariátegui —según nuestra clasificación—, donde reproduce¹¹⁷ la reveladora noción de «racionalidad alternativa» enfrentada al eurocentrismo, con la finalidad de re-definir el marxismo de Mariátegui; y donde además aparece la noción de «heterogeneidad estructural» asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción» que se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social». Nosotros sostenemos que Quijano no solo identifica las audaces intuiciones de Mariátegui sobre una perspectiva epistemológica crítica y, por ende, alternativa al eurocentrismo en base a la decisiva tensión entre *logos* y *mito*, sino que desarrolla —en diálogo constructivo con Mariátegui— su perspectiva crítica de la «colonialidad del poder», asimilando estos presupuesto e intuiciones que Mariátegui no tematizó.

Por esa razón, estamos convencidos de que Quijano re-descubre a Mariátegui —de un modo semejante a como Dussel re-descubre a Marx en 1976/77— en su «segunda y tercera lectura» que data de 1987 y 1991, pues si la comparamos con la «primera lectura» donde tan solo se limita a censurar e

¹¹⁷ Digo que «reproduce» porque la noción de «racionalidad alternativa» aparece con anterioridad en el artículo «La tensión del pensamiento latinoamericano» ([1987] 2014), y no, por primera vez, en el «Prólogo» a la antología de los *Textos básicos* de Mariátegui de 1991. Véase nuestra clasificación en el capítulo 1.7.

invalidar las «cuatro caras del mito»: «dice lo que no es» sobre el marxismo del Amauta (definición negativa). Pero la filiación «marxista» de Quijano en la década del 60, 70 y 80¹¹⁸, hay que comprenderla como una estación provisoria en su camino de evolución crítica que le permite superar productivamente sus propios puntos de vista. En consecuencia, Quijano pudo desarrollar una «epistemología otra» con su perspectiva crítica de la colonialidad del poder-saber a través del re-descubrimiento y superación que hace del marxismo de Mariátegui. De ahí que, Germaná sostenga:

El punto de partida del examen de esta categoría es la existencia de un *patrón de poder* que unifica al conjunto de órdenes constitutivos de una determinada sociedad. Con esta noción Quijano deja de lado las perspectivas simplificadoras de la vida social como las del materialismo histórico (base económica, superestructura, jurídico-política y formas de conciencia social), o las del liberalismo (mercado, Estado, sociedad civil), para asumir un holismo epistemológico, donde la existencia social conforma una totalidad articulada por el poder (2014b:82-83).

La «ruptura epistemológica» con las visiones estrechas y esquematizadoras podemos ubicarlas en la década del 90, para ser exactos en

¹¹⁸ Prueba de lo que estamos afirmando se encuentra en la revista *Sociedad y Política*, que inicia sus publicaciones trimestrales en 1972 bajo la dirección de Aníbal Quijano y con un comité de redacción conformado por Heraclio Bonilla, César Germaná, Júlio Cotler, Ernesto Yépez y Felipe Portocarrero. En la editorial de dicha revista (de 1972, 73, 74, etcétera) es clara la posición ideológica y política del grupo de intelectuales, aunque cada uno con sus matices, que escriben en nombre de la «izquierda socialista revolucionaria». Asimismo, en sus textos hacen uso de un vocabulario ligado a la literatura marxista: «lucha de clases», «burguesía», «proletariado», «imperialismo», «contradicción», «dictadura del proletariado», «modos de producción», «ideología», «interés de clase», «revolución socialista», etcétera.

1991, cuando aparece el concepto de «colonialidad del poder»¹¹⁹. Para Quijano el poder no es un objeto o entidad, sino una «relación social» que articula tres elementos: dominación, explotación y conflicto que afecta cuatro áreas nodales de la existencia social y expresa la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, 2) el sexo, 3) la autoridad colectiva y 4) la subjetividad e intersubjetividad (Quijano, 2000: 21). Esta última área de las relaciones subjetivas-intersubjetivas hace referencia a los modos de producir conocimientos y a sus estándares de validez, que se manifiesta en una disputa epistémica entre «racionalidades». Mariátegui identifico las racionalidades través de la dicotomía «logos» y «mito». De ahí que, Quijano sostenga:

(...) se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas de la cultura dominante —la manera eurocéntrica de la modernidad— desune y opone como inconciliables: el logos y el mito. Esta tensión está activa en la intersubjetividad latinoamericana desde el comienzo; es parte de su especificidad histórica, (...) el arte, la narración, la poesía, el imaginario cotidiano de los dominados. Pero es con Mariátegui que se establece, intelectualmente, como una cuestión central de todo un periodo histórico (1991: IX).

Quijano piensa que la «unidad tensional» entre racionalidades puesta en cuestión por Mariátegui no es un acontecimiento aislado, de poco monta y sin densidad histórica, sino por el contrario es una condición esencial que

¹¹⁹ Cf. «Colonilidad y modernidad/racionalidad». *Op. cit.*, pp.11-20.

atraviesa el pensamiento latinoamericano y se muestra en la pluriversalidad¹²⁰ formas de conciencia colectivas o epistemes: la literatura, el mito, la filosofía, la religión, la imaginación, las costumbres, la política, la moral, etcétera. Por tanto, «razón» y «mito» se confunden, concilian y oponen al mismo tiempo dentro de un todo, pues no hay límites ni parámetros mono-culturales que normen e impongan modelos de vida y maneras de ver y conocer el mundo. Como sí ocurre en Europa con el eurocentrismo que impone un modelo global de racionalidad basado en el racionalismo y el cientificismo, que justamente critica Mariátegui.

Es por eso que su marxismo necesita ser re-definido bajo otros términos, pues «¡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.» (Mariátegui, 1972:27). Efectivamente, lo que separa a la perspectiva cognitiva de Mariátegui del racionalismo instrumental europeo «es la presencia de todas las dimensiones de la totalidad social». Es decir, el conocimiento racional del mundo no excluye la poesía, la magia, el mito, etc., Por el contrario, es parte constitutiva de tal conocimiento, «ya que el mundo sería ininteligible de otro modo, o lo sería solo de modo muy parcial y reduccionista.» (Quijano, 1991: XI). En consecuencia, Quijano re-define el marxismo de Mariátegui bajo los términos de una «racionalidad alternativa». Sin embargo, nosotros pensamos que dicha «racionalidad» forma parte de una perspectiva más amplia denominada «epistemología crítica y des-

¹²⁰Es decir, es una perspectiva que «apuesta por visibilizar y hacer visibles la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el slogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos.» Cf. *Inflexión de colonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Op. cit.*, p.21.

centrada». Pues Quijano niega el carácter «abierto» del marxismo de Mariátegui, lo cual representa una grave limitación en su lectura. Por eso creemos conveniente re-definir una vez más el marxismo de Mariátegui bajo la noción articuladora de «apertura epistemológica crítica» o, su equivalente, «marxismo abierto y des-centrado». La pertinencia de nuestra lectura es del todo justificable, pues hicimos un recorrido cronológica-analítico de algunas interpretaciones relevantes sobre el marxismo Mariátegui, con el afán de subsumir críticamente las «virtudes» y «defectos», los «límites» y «alcances» de dichas lecturas.

De Salazar aprendimos que el marxismo es «abierto». Pero debido a lo esquemática de su propuesta, no establece con meridiana claridad los límites y alcances de dicha «apertura»; dando origen a una ambigüedad, que superamos con relativo éxito al proponer la analogía entre el marxismo de Mariátegui y un «programa de investigación». El argumento consiste en sostener que si el marxismo, en cuanto a su forma o estructura lógica, presenta un «núcleo fuerte» y un «cinturón protector», entonces cada vez que incorpora ideas al «núcleo fuerte», este no se anula; por el contrario se enriquece y actualiza. Recordemos que para Lakatos (1983:68) un «programa de investigación» como el marxismo no es falsable porque le encontremos un error, eso sería un «falsacionismo ingenuo»¹²¹. Los «programas» pueden

¹²¹ Según Lakatos: «Para el falsacionismo ingenuo una teoría es *falsada* por un enunciado observacional («reforzado») que entra en conflicto con ella (o que decide interpretar como si entrara en conflicto con ella). Para el falsacionismo sofisticado una teoría cuantifica T queda falsada si y sólo si otra teoría T' ha sido propuesta y tiene las siguientes características: 1) T' tiene exceso de contenido empírico con relación a T; esto es, predice hechos nuevos, improbables o incluso excluidos por T; 2) T' explica el éxito previo de T; esto es, todo en el contenido no refutado T está incluido (dentro de los límites del error observacional) en el contenido de T', y 3) una parte del exceso de contenido de T' resulta corroborado. *Op. cit.*, pp.46-47.

progresar o estancarse en el tiempo. Eso dependerá de la capacidad heurística positiva y negativa, además de la necesaria «apertura epistemológica crítica», que los marxistas tendrán que poner en práctica, para de ese modo subsumir y desarrollar dicho «programa», a la luz no solo de los nuevos acontecimientos sociales e históricos; sino también de los nuevos aportes teóricos. En ese sentido, Mariátegui fue un paradigmático «marxista abierto» y «des-centrado», pues su «apertura» y «des-centramiento» significó no solo criticar y liberarse del eurocentrismo marxista, es decir, de ningún modo re-producir y mimetizar el marxismo tal y como fue concebido por sus fundadores en Europa del siglo XIX; sino re-crearlo, naturalizarlo, enraizarlo, consustanciarlo *desde* Latinoamérica. De este modo el marxismo admite, a través de su «apertura», una pluralidad de formas de pensamiento ajenas al paradigma marxista europeo. Me estoy refiriendo, principalmente al «problema del indio» y al «problema de la unidad tensional entre mito y logos». Pues en el primer caso, Mariátegui descubre la cuestión indígena como problema para la reflexión marxista y no por esa razón es «populista», como algunos sostienen equivocadamente. En el segundo caso, Mariátegui «resuelve» de cierto modo dicha tensión criticando el modelo científicista y racionalista moderno/colonial europeo, y apuesta por un «unimismamiento» o «pluriversalidad». Lo cual implica necesariamente la ampliación del horizonte categorial del marxismo mariateguiano y, por ende, su desarrollo. En consecuencia, es justificable, una vez más, la pertinencia de la noción «apertura epistemológica crítica» o «marxismo abierto y des-centrado» para re-definir el marxismo de Mariátegui.

CONCLUSIONES:

1. Mostrar los «conflictos de interpretación» sobre el marxismo de Mariátegui permitió, en tanto hipótesis de trabajo o cuestión abierta, redefinir el marxismo de Mariátegui bajo los términos de una «apertura epistemológica crítica» o «marxismo abierto y des-centrado».
2. La lectura de un «marxismo abierto» propuesta por Augusto Salazar Bondy sirvió de coordenada teórica, pues encaminó nuestra lectura hacia la reformulación y defensa de un rasgo fundamental dentro del marxismo mariateguiano, su carácter de «apertura» y «subsunción».
3. También, la lectura de una «racionalidad alternativa» propuesta por Aníbal Quijano y las «intuiciones» de Mariátegui que debemos desarrollar según Enrique Dussel, orientó nuestra lectura hacia la crítica del eurocentrismo y sintonizó el marxismo de Mariátegui con los debates sociológico y filosófico actuales de la «inflexión decolonial».
4. Además, el análisis de cuatro textos esenciales escritos por Quijano (en 1979, 1987, 1991, 1992) sobre el marxismo de Mariátegui nos permite afirmar que Quijano re-descubre a Mariátegui y a partir de ese momento desarrolla la categoría de «heterogeneidad histórico estructural», su crítica al eurocentrismo, y su perspectiva de la «colonialidad del poder».
5. Asimismo, la lectura de un marxismo «teóricamente abierto» y «des-centrado» de Raúl Fonet-Betancourt y la noción de «epistemología del sur» propuesta por De Sousa Santos, nos permitió reflexionar sobre un «epistemología abierta» y «des-centrada» del eurocentrismo en el marxismo de Mariátegui.

6. Las lecturas de David Sobrevilla e Ignacio López Soria se pueden ubicar y definir, por sus pretensiones finiseculares, en términos «liquidacioncitas», pues no hay el más mínimo interés por desarrollar o resemantizar las categorías del marxismo de Mariátegui. Tan solo exigen renunciar al uso de dicho vocabulario por anacrónicas, englobantes y «modernas».

BIBLIOGRAFÍA

- ALIMONDA, Hector (1994). «Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, N° 6. Lima: Editora Amauta.
- ARICÓ, José (2010). *Marx y América Latina*. Argentina: FCE
- (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ediciones Pasado y Presente. México: Siglo XXI.
- ARPINI, Adriana (2003). *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- BACHELARD, Gastón (1989). *Epistemología*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2da ed. Selección de textos a cargo de Dominique Lecourt.
- CASTRO GOMEZ., Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana.
- (2005a). *La hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana.
- (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- CHANG-RODRIGUEZ, E. (1986). *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Trujillo-Perú: 2ªed., Editorial Normas Legales.
- CERUTTI, Horacio (2011). “Hacia la consolidación del filosofar peruano para nuestra América”, en *La filosofía como repensar y replantear la tradición*, Lima: Universidad Ricardo Palma, Rodríguez Rea, M. A. & N. Osorio Tejeda (eds.).
- DEPAZ TOLEDO, Zenón (1991). «La categoría de mito en la obra de Mariátegui», en *Anuario Mariateguiano*. Vol. III, N°3.
- DESSAU, Adalbert. (1971). «Literatura y sociedad en las obras de Mariátegui», en *Mariátegui tres estudios*. Lima: Editora Amauta.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Epistemología del sur*. La reinención el conocimiento y la emancipación social. México: Coediciones CLACSO, Siglo XXI.

- DUSSEL, Enrique (2008). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Bolivia: Biblioteca Indígena. Colección: Pensamiento Crítico.
-(2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5° ed., Madrid: Editorial Trotta.
- (1999). *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogo con la filosofía de Vattimo*. México: Colección Lupus inquisidor.
- (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1994). «El marxismo de Mariátegui como "Filosofía de la Revolución», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6. Lima: Editora Amauta.
- (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación, con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. México: Universidad de Guadalajara. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218052727/APEL.pdf>.
- (1972). «Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata*, San Miguel: Universidad del Salvador.
- DUSSEL, Enrique, MENDIETA, E., y BOHÓRQUEZ, C. (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- ESPÍRITU AVILA (2013). *El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy*. Lima: UCH.
- FEYERABEND, Paul (1981). *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- FORNET-BETANCOURT, Raul (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores.
-(1989). «Eileitung» en Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburgo.
- FORGUES, Roland (2012). «Antecedentes franceses transcendencia de la utopía mariateguiana». Lima: Librería Editorial MINERVA.
- FOUCAULT, Michel (2014). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2005). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 22° ed.

- (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 3° ed.
- GALINDO, Flores (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
- GADAMER, H. G. (2001a). *Verdad y método*. Tomo I, Salamanca: 9°ed., Sígueme.
- (2001b). *El giro hermenéutico*. Madrid: 2° ed., Cátedra.
- GERMANÁ, Cesar (1994). «La concepción política de Mariátegui», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, N° 6. Lima: Editora Amauta.
- GONZALES, Casanova (1991). «El estilo de Mariátegui», en *Anuario mariateguiano*, Vol. III, N° 3. Lima: Editora Amauta.
- GUIBAL, Francis (1994). «Mariátegui: Legado y Herencia», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, N° 6. Lima: Editora Amauta.
-(1989). «Mariátegui y Unamuno», en *Anuario Mariateguiano*. Vol. I, N°1, Lima: Editora Amauta.
- GRAMSCI, Antonio (2003). *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. (Buenos Aires: Nueva Visión).
- (1972). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- GUADARRAMA, Pablo (1994). *América Latina: Marxismo y postmodernidad*; Cuba: Universidad de La Villas Santa Clara.
- GRONDIN, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica Filosófica*. Barcelona: Herder.
- GUTIERREZ, Gustavo (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria.
- HABERMAS, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- HEMPEL, Carl (1973). *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HUAMÁN, Miguel (1994). «José Carlos Mariátegui y la Universidad de San Marcos de Lima», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, N° 6. Lima: Editora Amauta.

- (1992). «Para vivir mañana: Literatura y cultura indígenas en el pensamiento de Mariátegui», en *Anuario mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima: Editora Amauta.
- LAKATOS, Imre (1983) *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial.
- LYOTARD, Jean-Francois (1995). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 5º ed.
-(1987). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 3º ed.
- LOAYZA, Luis (1990). «Sobre el 900». Lima: Hueso Húmero.
- LÓPEZ SORIA, José (2007). *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MARIÁTEGUI, José C. (2003). *Temas de educación*. Lima: Editora Amauta
- (1994). *Mariátegui Total*. Tomos 2. Lima: Editora Amauta.
- (1985). *Defensa del marxismo*. Lima: Editora Amauta.
-(1988). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta.
-(1979). *La novela y la vida*. Siegfried y el profesor Canella. Lima: Editora Amauta.
- (1972). *Alma matinal*. Lima: Editora Amauta.
- (1959). *Historia de la crisis mundial. Veinticinco años de sucesos extranjeros*. Lima: Editora Amauta.
- MARTOS, Marco (1994). «Mariátegui y Vallejo, dos sensibilidades literarias», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6. Lima: Editora Amauta.
- MAZZEO, Miguel (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de «socialismo práctico»*, México: FCE.
- (2012). «Apuntes sobre la hermenéutica mariateguiana», en *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Empresa editorial MINERVA.
- MELIS, Antonio (2008). «José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI». Prólogo a la 1era ed. *Mariátegui Total*. Miraflores-Lima: Librería Editorial MINERVA.

- (1994). «Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui», en *Anuario mariateguiano*, Vol. VI, Nº 6. Lima: Editora Amauta.
- (1971). «Primer marxista de América», en *Mariátegui tres estudios*. Lima: Editora Amauta.
- MESEGUER, Diego (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: IEP.
- MIGNOLO, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- (2001). «Introducción», *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Duke University, Ediciones del Signo.
- MIRÓ QUESADA, C. F. (2014). «David Sobrevilla, gran pensador», en *El Comercio*, Lima, 27 de agosto. <http://elcomercio.pe/opinion/columnistas/david-sobrevilla-gran-pensador-francisco-miro-quesada-c-noticia-1751556>.
- MONTOYA, Segundo (2015). «Improntas mariateguianas en Augusto Salazar Bondy», en el libro *Repensado a Augusto Salazar Bondy. Homenaje por los 90 años de su nacimiento*. Lima: UNMSM.
- (2013). «Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis sobre las posibles aproximaciones vivenciales y discursivas», en el libro *En torno a Pedro Zulen. Selección de escritos y estudios complementarios*. Lima: UNMSM.
- MUÑOZ CABREJOS, F. (2013). «Augusto Salazar Bondy, El esplendor, ocaso y fracaso del filosofar marxista», en *Dialéctica*, Lima: Año 2, Nº2.
- OSHIRO, Jorge. (2013). *Razón y mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- OSVALDO, Fernández (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú.
- PAZ, Octavio (2000). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.

- PODESTA, B. (1981). «Mariátegui en Italia» (libro con el mismo título, varios autores), Lima: Editora Amauta.
- POPPER, Karl (1994). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- PRADO, Raimundo. (2008). *El concepto de ideología en Marx*. Lima: Ed. Mantaro.
- (2007). *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Editorial Mantaro.
- QUIJANO, Aníbal (1992). «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en: Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador.
- (2014a). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*; selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; 1era ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- (2014b). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Universidad Ricardo Palma. Lima: Editorial Universitaria.
- (1997). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Anuario Mariateguiano. Vol. IX, N°9.
- (1991). *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Colección Tierra Firme, Lima: FCE.
- (1981). *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul Editores.
- (1980). *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- (1979). *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- QUINTANILLA, Pablo (2009). *Pensamiento y acción*. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUIROZ, A., QUINTANILLA, P., ROJAS J. (2015). *Pedro Zulen. Escritos reunidos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- QUIROZ, Rubén (2014). *Actas del Congreso. Augusto Salazar Bondy*. Lima: Colección Barro Pensativo.

-(2011). «Repensar a David Sobrevilla: notas como historiador de la filosofía peruana», en *La filosofía como repensar y replantear la tradición*, Lima: Universidad Ricardo Palma, Rodríguez Rea, M. A. & N. Osorio Tejeda (eds.).
- RENGIFO, Balarezo (2010). *Invitación a la lectura de los 7 ensayos*. Lima: UCH.
- RESTREPO E., ROJAS A. (2010). *Inflexión de colonial: Fuentes conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- RICOEUR, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- RORTY, Richard (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: FCE.
- ROUVILLON, Guillermo (1963). *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: UNMSM.
- KOHAN, Néstor (s.f.). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Capítulo: «Los combates de Mariátegui». Recuperado de <http://lahaine.org/amauta/b2-img/nelcalco.pdf>.
- KOSSOK, Manfred (1971). «José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú», en *Mariátegui tres estudios*. Lima: Editora Amauta.
- KUHN, Thomas (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SALAZAR BONDY, Augusto (2015a). «Memorias de José Gaos», en *Repensado a Augusto Salazar Bondy*. Homenaje por los 90 años de su nacimiento. Lima: UNMSM.
- (2015b). «Un “salvador” de Mariátegui», en *Repensado a Augusto Salazar Bondy*. Op. cit.,
-(2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (1969). *Entre Escila y Caribdis: Reflexiones sobre la vida peruana*. Lima: Casa de la Cultura.
- (1967). *Didáctica de la filosofía*. Lima: Editorial Universo.
- (1965). *En torno a la educación*. Lima: UNMSM.

- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo (1992). «El marxismo latinoamericano de Mariátegui», en *Anuario mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima: Editora Amauta.
- SÁNCHEZ, Luis A. (1973). La literatura peruana. Derrotero para historia cultural del Perú. Lima: P.L. Villanueva.
- (1972). *Introducción Crítica a la Literatura Peruana*. Lima: P.L. Villanueva.
- SCHUTTE, Ofelia (1992). «Nietzsche, Mariátegui y el socialismo. ¿Un caso de «Marxismo Nietzscheano» en el Perú?», en *Anuario mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima: Editora Amauta.
- SOBREVILLA, David (2012). *Escritos mariateguianos*. Artículos y reseñas entorno a José Carlos Mariátegui. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
-(2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima: Universidad de Lima.
- (1999). *Repensando la tradición de nuestra América*. Lima: Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú.
- (1972). *La filosofía y la cultura de la dominación, Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy*. Lima: Pensamiento Crítico.
- SOREL, George (2005). *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1907). *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes, Paris 8, rue de la sorbone, au rez-de-chaussée*.
- TAMAYO VARGAS, Vicuña (1947). «Apuntes para un estudio de la literatura peruana». Lima: Miranda.
- TOYOHARU, Tsuji (1992). «Estudios sobre José Carlos Mariátegui en Japón. Informe bibliográfico actualizado», en *Anuario mariateguiano*, Vol. IV, Nº 4. Lima: Editora Amauta.
- VALDIVIA CANO, J. C. (1985). *Mariátegui: perspectiva de la aventura*, Arequipa: Macho Cabrío.
- VATTIMO, G. (1998). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: 7º ed., Gedisa.

VELÁSQUEZ, C. (2002). «Los 7 errores de Mariátegui o travesía por el útero del padre». *Ajos y Zafiros*. Lima, núm. 3-4.