

IL MARXISMO «NÉ CALCO, NÉ COPIA» DI JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Denisio Iera

Il pensiero e l'impegno pratico di José Carlos Mariátegui sono ormai da tempo considerati come i primi tentativi di tradurre un certo marxismo in America Latina. Ma, per evitare la riduzione del teorico e militante peruviano a una mera icona, vale la pena di tornare sui suoi testi, per rintracciarvi, certo l'inaggrabile ispirazione marxista, ma non solo. In questo lavoro rimarcheremo anche, seppure brevemente, le altre fonti operanti nella formazione di Mariátegui e sottolineeremo, inoltre, la sua esigenza di rielaborare l'eredità marxista in circostanze e condizioni differenti da quelle già iscritte negli schemi filosofico-storici dominanti in Europa. I principali contributi teorici di Mariátegui si raccolgono, com'è noto, nei *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pubblicati a Lima nel 1928 e ormai riconosciuti come «il primo grande lavoro di investigazione e teorizzazione prodotto all'interno della tradizione marxista in America Latina, da un autore latinoamericano»¹. Il rilievo assunto dal pensiero di Mariátegui nella produzione filosofica latinoamericana è certamente frutto della particolare capacità dell'autore peruviano di coniugare, nelle sue opere, l'investigazione scientifica della realtà economica e del tessuto sociale del proprio paese con la formazione culturale maturata in Europa². Ciò gli ha consentito di analizzare problemi nazionali, quali il neocolonialismo e la questione indigena, come segmenti della più vasta contesa tra il capitalismo mondiale, declinato nelle forme aggressive dell'imperialismo, e il socialismo.

Nella temperie culturale italiana dei primi anni Venti del XX secolo, Mariátegui poté attingere a riferimenti culturali di ampio respiro - che non si limitano al campo strettamente marxista - fra cui possiamo annoverare Croce, Sorel, Nietzsche, Bergson, Labriola, Lenin e giovani intellettuali come Gramsci e Gobetti. Fu certamente importante la lettura di *Materialismo storico ed economia marxistica*, in cui, secondo Mariátegui, Croce aveva già in parte sostenuto «la rivendicazione di Marx, da un punto di vista etico»³. *Risorgimento*

¹ A.A. Borón, *estudio preliminar*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, p. 7. Le traduzioni dallo spagnolo delle parti di testo citate in questo articolo sono mie.

² Il sostegno fornito da Mariátegui dalle colonne di «La Razón» alle proteste operaie per la giornata lavorativa di otto ore e studentesche per la riforma universitaria inducono il governo di A.B. Leguía a favorire un allontanamento dell'intellettuale dal paese. Mariátegui fu inviato all'estero sotto la veste ufficiale di agente di propaganda del governo. Il soggiorno in Europa, dall'ottobre del 1919 fino al marzo del 1923, costituisce la tappa fondamentale del percorso di formazione culturale dell'autore dei *Siete ensayos*.

³ J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Editora Amauta, 1969, p. 55. La riaffermazione del carattere etico dell'opera di Marx, e di conseguenza della sua eredità, è uno degli scopi principali di *Defensa del marxismo*. Come vedremo nel prosieguo, Mariátegui si oppone alle letture riduzioniste dell'opera marxiana, nelle quali quest'ultima viene intesa come mera teoria economica e, dunque, priva di elementi etici. In questa prospettiva l'autore peruviano fa riferimento a uno dei primi saggi di Croce sul materialismo storico dal titolo *Sulla forma scientifica del materialismo*, da cui emerge questa affermazione: «È evidente che l'idealità o l'assolutezza della morale, nel senso filosofico di tali parole, sono presupposto necessario del socialismo» (B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1921, p. 19). Tuttavia, in un saggio successivo, raccolto nella stessa opera, *Del giudizio etico rispetto ai problemi sociali*, Croce ritorna sulla domanda circa la natura etica del pensiero di Marx ed Engels affermando: «Mi si permetta di rispondere che questa domanda non ha molta importanza, e nemmeno molta opportunità, perché né il Marx né l'Engels furono filosofi dell'etica, né spesero molta parte del loro ingegno intorno a siffatte questioni. Importa bene stabilire che *le loro conclusioni* rispetto all'ufficio della morale nei moti sociali, e rispetto al metodo di educazione del proletariato, *non contengono nessuna contraddizione di principi etici generali*, se pure qua e là urtano contro i pregiudizi della pseudomorale corrente» (B. Croce, *Materialismo storico...*, cit., p. 108, corsivo mio). Inoltre, aggiunge

senza eroi, *Il paradosso dello spirito russo* e gli scritti raccolti in *Opera critica* di Piero Gobetti furono in quegli anni letture altrettanto importanti, come riconosce lo stesso Mariátegui: «Ho trovato in essi un'originalità di pensiero, una forza di espressione, una ricchezza di idee molto lontani dall'essere raggiunti dai libri prolissamente conclusi e rifiniti dagli scrittori della stessa generazione, ai quali la politica assegna, agevolmente, fama internazionale»⁴.

L'influenza di Gobetti giocò un ruolo decisivo nella ricezione dei temi della cultura italiana, particolarmente per quanto riguarda il pensiero rivoluzionario degli intellettuali di sinistra, come sottolinea César Ruiz Sanjuán «fu soprattutto attraverso Gobetti che assimilò gli elementi della cultura italiana di sinistra di quest'epoca, e questo spiega l'affinità di molte delle sue posizioni con quelle di Gramsci»⁵. La vivacità culturale di questo ambiente e gli eventi sociali e politici che caratterizzarono quegli anni – in particolare la crisi postbellica, il tramonto dello Stato liberale, la nascita del Partito Comunista italiano, l'ascesa al potere del fascismo – segnarono la formazione intellettuale e politica del pensatore peruviano. L'autore dei *Siete ensayos* concepisce il marxismo come un indirizzo teorico aperto, in grado di partorire un'analisi della realtà che tiene conto tanto dell'intersecarsi degli aspetti economici e politici all'interno di un sistema sociale, quanto delle esigenze spirituali e volitive dell'uomo concreto. Questa concezione del marxismo è certamente figlia della mediazione culturale attraverso cui Mariátegui recepì Marx: «lesse Marx tramite il filtro dello storicismo italiano e della sua polemica contro ogni visione trascendentale, evolucionista e fatalista dello sviluppo delle relazioni sociali, caratteristica del marxismo della II Internazionale»⁶.

1. Un marxismo critico

All'interno di questa cornice culturale, Mariátegui elabora un metodo critico-induttivo che intende prendere le mosse dalla complessità dei fatti particolari di una situazione e in una congiuntura determinate, emancipandosi da ogni lettura dogmatica dell'opera di Marx. Per Mariátegui, il presunto “dogma” può servire, al limite, da “bussola lungo il cammino”, non come un “itinerario” prestabilito. Il pensiero – egli scrive – «ha una stretta necessità di direzione e di oggetto»⁷. E, infatti, nel pensiero di Mariátegui, sono evidenti i riferimenti al

che «dissertare del principio dell'etica secondo il Marx mi pare fatica vana per mancanza di materia» (Ivi, p. 109). Possiamo affermare, dunque, che le intenzioni generali dell'opera di Croce non erano tanto quelle di sostenere *la rivendicazione di Marx, da un punto di vista etico*, come ritiene Mariátegui, piuttosto, nella prospettiva di una rigorosa revisione critica del marxismo, di sottolineare «sotto il rispetto etico, la negazione della intrinseca amorosità o dell'intrinseca antieticità del marxismo» (Ivi, p. 111). Robert Paris fa notare che durante la vita di Mariátegui vennero pubblicate ben cinque edizioni di *Materialismo storico ed economia marxistica* (1889, 1906, 1917, 1921 e 1927). Probabilmente Mariátegui lesse l'edizione del 1921, anno in cui si trovava in Italia, cui abbiamo fatto riferimento in questa nota. (Cfr. R. Paris, *El marxismo de Mariátegui*, in J.M. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo en latinoamérica*, México, Siglo XXI, 1980, p. 120).

⁴ J.C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editora Amauta, 1969, p. 112.

⁵ C. Ruiz Sanjuán, *Mariátegui y la constitución de un socialismo latinoamericano* in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», XVII (2015), 33, pp. 253-269, p. 257.

⁶ J.M. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo en latinoamérica*, México, Siglo XXI, 1980 (d'ora in poi *MOML*), p. XV. In merito alla relazione di Mariátegui con l'opera di Marx, Dussel osserva: «Certamente Mariátegui non poté conoscere teoricamente, in modo stretto, l'opera stessa di Marx. È comprensibile per la propria epoca e il luogo. Ebbe, però, intuizioni geniali che provenivano dalla sua perspicacia politica concreta» (E. Dussel, *El marxismo de Carlos Mariátegui como «Filosofía de la Revolución»*, in Id., *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés, 2007, pp. 45-53, p. 46).

⁷ J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 126.

modo in cui Marx aveva impostato la critica dell'economia politica e della società divisa in classi. La direzione del pensiero mariateguiano – tesa ad offrire un'interpretazione dei fatti – interseca alcune linee fondamentali tracciate dallo stesso Marx: i rapporti di produzione come elementi strutturali di ogni società, il conflitto tra le classi sociali come motore dello sviluppo storico, il carattere mondiale della lotta di classe. Mariátegui non ritiene opportuna nessuna revisione, in senso stretto, di questi elementi della teoria marxiana. Li considera anzi, come si è detto, una “bussola” irrinunciabile. Ma tali criteri di orientamento non consentono, tuttavia, di trascurare il legame insolubile che ogni teoria e ogni metodo intrattengono con il proprio oggetto di analisi. Così, secondo Mariátegui, lo stesso «Marx estrapolò il proprio metodo dalla viscere stesse della storia. Il marxismo, in ogni paese, in ogni popolo, opera e agisce sull'ambiente, sul territorio, senza trascurare nessuna delle sue peculiarità»⁸. Il carattere scientifico della teoria di Marx non ne giustifica, dunque, un'estensione rigida e acritica a realtà storiche diverse, che presentano complessità nuove e, sostanzialmente, imprevedibili apriori. Uno degli elementi che attraversa tutta l'opera di Mariátegui è il desiderio di concorrere alla liberazione dell'eredità di Marx dalle influenze del positivismo e dello scientismo, che foraggiavano la sua riduzione a mera interpretazione meccanicista del materialismo storico. Applicando una lettura determinista allo sviluppo storico ed economico dell'America Latina, l'avvento del socialismo sarebbe stato, in questa parte del mondo, subordinato al completo sviluppo del capitalismo, il quale avrebbe dovuto adempiere il suo compito storico prima di rivelare quelle contraddizioni interne che ne avrebbero consentito il superamento. L'analisi di Mariátegui ha mostrato che il capitalismo, approdato in Perù nella forma aggressiva e predatoria dell'imperialismo capitalista, anziché favorire l'abbattimento delle relazioni di lavoro servile tipiche del mondo feudale, si è avvantaggiato di queste ultime, favorendo la signoria *creola* nell'amministrazione oligarchica del potere. La gestione del potere da parte di un'oligarchia ristretta, da un lato escludeva le masse, dall'altro garantiva forza lavoro a basso costo per le multinazionali straniere, le quali potevano così agire come vere e proprie *enclave* dell'imperialismo. La subordinazione ai capitali stranieri impediva, inoltre, la crescita di una borghesia nazionale autonoma in grado di portare a compimento quella missione storica rivoluzionaria realizzata dalla borghesia europea: il sovvertimento della società feudale. Marx ed Engels scrivono nel *Manifesto*:

La borghesia ha svolto nella storia un ruolo altamente rivoluzionario. La borghesia, dovunque è giunta al potere, ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idilliaci. Ha lacerato spietatamente tutti quei variopinti vincoli che nella società feudale legavano l'uomo ai suoi naturali superiori e non ha lasciato valere altro legame tra uomo e uomo all'infuori del nudo interesse, dello spietato “pagamento in contanti”⁹.

Alla luce di queste analisi, Mariátegui descrive con lungimiranza il ruolo riservato alle antiche colonie nella nuova cornice globale:

L'epoca della libera concorrenza in economia è terminata in tutti i campi e in tutti gli aspetti. Siamo nell'epoca dei monopoli, ossia degli imperi. I paesi latinoamericani giungono con ritardo alla competizione capitalista. I primi posti sono assegnati. Il destino di questi paesi, all'interno dell'ordine capitalista, è quello di semplici colonie¹⁰.

⁸J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Editora Amauta, 1971, p. 111.

⁹K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di M. Monaldi, Milano, BUR, 2002, pp. 53-55.

¹⁰J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 248.

Pertanto, nella prospettiva di Mariátegui, il socialismo deve tradursi nelle circostanze particolari in cui si trova a pensare e ad agire per rispondere alle esigenze di riscatto nazionale del popolo peruviano (e, in generale, dei popoli latinoamericani, compresi i cosiddetti “indigeni”) dalla subalternità rispetto alle oligarchie locali, ridotte ad agenti subordinati dell'imperialismo. Tale percorso di riscatto non può rintracciarsi in modelli teorici precostituiti, che verranno imposti ai vertici dei partiti comunisti nazionali dalla linea di pensiero della III Internazionale. Egli sostiene: «non vogliamo, certamente, che il socialismo sia in America *calco e copia*. Deve essere creazione eroica. Dobbiamo dar vita, con la nostra propria realtà, nel nostro proprio linguaggio, al socialismo indoamericano»¹¹.

Ecco la traduzione del socialismo proposta da Mariátegui: *socialismo indoamericano*. Per comprendere il costituirsi di questa versione peculiare, le fonti marxiane cominciano a intrecciarsi con quelle cui si è fatto cenno all'inizio. Queste fonti eterogenee possono riassumersi nell'esigenza, più volte ribadita da Mariátegui, di palesare e criticare l'insostenibilità teorica e l'inefficacia pratica di ogni tentativo di imbrigliare il corso della storia in griglie concettuali prestabilite. E, forse, sorprenderà ritrovare tra questi altri riferimenti il nome di Nietzsche: «Il mio lavoro si sviluppa secondo il volere di Nietzsche, il quale non amava l'autore limitato alla produzione intenzionale, premeditata di un libro, ma quello i cui pensieri formavano un libro spontaneamente e inavvertitamente»¹².

Questa “spontaneità” rivela il legame indissolubile tra pensiero ed esistenza concreta, che caratterizzerà tutta l'opera di Mariátegui: «nessuno di questi saggi è terminato: non lo saranno finché io viva e pensi e abbia qualcosa da aggiungere per il mio scritto, vissuto e pensato»¹³. L'interesse di Mariátegui per Nietzsche si manifesta, dunque, nella precisa volontà di non elaborare costrutti teorici chiusi, che aspirino ad ingabbiare la vita e il suo caotico dinamismo. Si tratta, al contrario, di esprimere pensieri che pulsano continuamente in una realtà in divenire. Nel pensiero di Mariátegui la lezione di Nietzsche si affianca a quella di Bergson. Con *L'evoluzione creatrice* il filosofo francese aveva teorizzato la stretta continuità tra la vita biologica e quella della coscienza, entrambe animate dall'*élan vital*, ossia l'unica energia spirituale che scorrerebbe nel continuo fluire della vita. Tale energia si caratterizza come impulso libero, pertanto, non prevedibile secondo cause meccaniche. Questo approccio intendeva emancipare sia la natura sia l'uomo da interpretazioni deterministe. Scrive Bergson: «cerchiamo inutilmente di costringere il vivente nei nostri schemi. Tutti gli schemi cedono. Sono troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per quello che vorremmo mettervi»¹⁴.

Così, tanto Nietzsche, quanto Bergson, offrono a Mariátegui il linguaggio e le ragioni per superare quel «mediocre e passivo sentimento determinista»¹⁵ presente anche nelle correnti marxiste più ortodosse. A proposito, vale la pena sottolineare l'originalità e anche l'anticonformismo di un militante rivoluzionario che, fedele all'eredità marxiana, non rifiutava pregiudizialmente le posizioni apparentemente più distanti dalla sua ispirazione primaria. Non le rifiutava *a priori* e le rielaborava, a suo modo, per riattivare il marxismo come *teoria politica rivoluzionaria*. La riduzione di quest'ultima a evento predetto e dettato dalla necessità di un processo storico prestabilito finiva per tradirne lo spirito: «il marxismo, dove si è mostrato rivoluzionario – vale a dire dove è stato marxismo – non ha mai obbedito

¹¹ Ivi, p. 249 (corsivo mio).

¹² J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cit., p. 29.

¹³ Ivi, p. 30.

¹⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, Rizzoli, 2012, p. 6.

¹⁵ J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 69.

a un determinismo passivo e rigido»¹⁶. Nella risoluta affermazione del carattere rivoluzionario del marxismo il pensatore peruviano recupera l'insegnamento di Sorel. L'autore delle *Riflessioni sulla violenza*¹⁷ segna, per Mariátegui, «il ritorno alla concezione dinamica e rivoluzionaria di Marx e il suo inserimento nella nuova realtà intellettuale e organica. Attraverso Sorel, il marxismo assimila gli elementi e le acquisizioni sostanziali delle correnti filosofiche posteriori a Marx»¹⁸. Mariátegui condivide, in buona sostanza, la reazione di Sorel nei confronti del “quietismo politico” e del “riformismo parlamentare” che alla rivoluzione sociale opponeva un modello politico ispirato dall'idea di evoluzione graduale della società verso forme di organizzazione più egualitarie, mutuando parte dei propri principi generali dall'evoluzionismo biologico di Darwin. Nella teoria soreliana dello «sciopero generale» inteso come «il mito nel quale si racchiude tutto intero il socialismo»¹⁹, Mariátegui intercetta quella sorta di tensione mistico-religiosa che attraversa i miti rivoluzionari:

Da qualche tempo si constata il carattere religioso, mistico, metafisico del socialismo. Georges Sorel, uno dei più alti rappresentanti del pensiero francese del XX secolo, diceva nelle sue *Riflessioni sulla violenza*: “si è trovata un'analogia tra la religione e il socialismo rivoluzionario, che si propone la preparazione e in aggiunta la ricostruzione dell'individuo per un'opera gigantesca. Però Bergson ci ha insegnato che non solo la religione può occupare la regione dell'io profondo; anche i miti rivoluzionari possono occuparla allo stesso titolo”²⁰.

I miti rivoluzionari, occupando «la regione dell'io profondo», conferiscono al marxismo un'innegabile dimensione etica, muovendo i soggetti ad agire per il progresso materiale e spirituale dell'umanità. Per sottolineare l'importanza della sfera etica in seno al marxismo, Mariátegui volle riordinare una serie di articoli pubblicati sulla rivista «Amauta», dal novembre del 1928 fino al termine dell'anno successivo, per comporre un'opera intitolata *Defensa del marxismo*. Uno degli intenti di quest'opera era fornire una risposta al sociologo belga H. De Man, autore di *Au-delà du marxisme*²¹. L'autore belga, secondo Mariátegui, «si propone – [...] – non solo la “revisione”, bensì la “liquidazione” del marxismo»²². De Man aveva elaborato, in quest'opera, alcune riflessioni circa la crisi del marxismo, partendo dal presupposto che il marxismo si fosse sviluppato come mera teoria economica, carente, di conseguenza, di ogni elemento etico e spirituale. Laclau e Mouffe sottolineano che «in De Man sono presenti tutti gli elementi emersi nella crisi della versione economicista e riduzionista del marxismo»²³.

Secondo Mariátegui l'approccio di De Man è frutto di una fallace identificazione *tout court* del marxismo con la posizione “evoluzionista” della II Internazionale. Situato nella tradizione belga, dove le linee guida della II Internazionale si tradussero nell'assorbimento delle rivendicazioni operaie all'interno della politica riformista, De Man non coglie che «l'etica del socialismo si forma nella lotta delle classi»²⁴. Mariátegui sottolinea come la

¹⁶ Ivi, p. 67.

¹⁷ Cfr. G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, in Id., *Scritti politici*, Torino, Utet, 1971, pp. 79-421.

¹⁸ J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., pp. 20-21.

¹⁹ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 219.

²⁰ J.C. Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editora Amauta, 1969, pp. 22-23.

²¹ H. De Man, *Il superamento del marxismo*, a cura di A. Schiavi, Bari, Laterza, 1929.

²² J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, cit., p. 19.

²³ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 135.

²⁴ Ivi, p. 60.

dimensione etica venga meno solo se si spoglia la teoria marxista della tensione rivoluzionaria che gli è propria:

La biografia di Marx, di Sorel, di Lenin, di mille altri combattenti del socialismo, non ha nulla da invidiare come bellezza morale, come piena affermazione del potere dello spirito, alle biografie degli eroi e asceti che, nel passato, operarono secondo una concezione spiritualista o religiosa, nell'accezione classica di queste parole²⁵.

Il valore morale dei «combattenti del socialismo» si esprime, secondo Mariátegui, nella stretta relazione tra coscienza e prassi. In merito a tale relazione Aníbal Quijano spiega:

Mariátegui maneggia un'intuizione certa: il luogo fondamentale della prassi nella determinazione della storia e la relazione essenziale tra l'azione dei condizionamenti oggettivi (esterni alla coscienza) e l'azione cosciente, come integranti delle stesse leggi di movimento della società, come momenti reciprocamente attivi nella costituzione della prassi globale della società [...] La coscienza occupa il proprio luogo esatto nella prassi e questa nella determinazione della storia²⁶.

Pertanto, possiamo affermare che, nell'orizzonte teorico delineato da Mariátegui, l'uomo è chiamato a giocare un ruolo attivo nella storia, in quanto la prassi costituisce la dimensione che più gli è propria: «la vita, più che pensiero, vuole essere oggi azione, ossia, lotta»²⁷. Per muovere l'uomo verso l'assunzione del ruolo che più gli è proprio, Mariátegui ritiene che occorra combattere due elementi, particolarmente diffusi e nocivi nella sua epoca: lo scetticismo e il nichilismo. Entrambi si erano rafforzati nel disincanto cui andarono progressivamente incontro il positivismo e la cieca fede nella scienza e nel progresso, quali uniche possibili risposte ai mali che attanagliano l'umanità. Mariátegui non disprezza né la scienza, né la ragione in senso stretto, ma si oppone all'assolutizzazione di entrambe, convinto che nessuna delle due possa abbracciare per intero la condizione umana, particolarmente nell'ordine di attribuire un senso all'esistere. La ragione e la scienza hanno condotto l'uomo alla spiegazione, e al conseguente dominio, di un numero progressivo di fenomeni naturali, ma, secondo Mariátegui «né la ragione, né la scienza possono soddisfare tutta la necessità di infinito che c'è nell'uomo»²⁸. Questa necessità costitutiva muove la coscienza verso quegli elementi che possono, come abbiamo visto, «occupare la regione dell'io profondo»²⁹. Nella «creazione eroica»³⁰ del socialismo indoamericano, che prende le mosse da «una fede combattiva»³¹ e dal mito rivoluzionario, Mariátegui vuole tracciare un sentiero che possa proporre una meta e dirigere l'uomo verso una condizione di pienezza esistenziale, giacché «unicamente il mito possiede la preziosa virtù di riempire il suo io profondo»³². In questa cornice, la prassi attribuisce senso all'esistere nella stretta relazione che lega l'uomo alla sua dimensione storica: «Il mito muove l'uomo nella storia. Senza un mito l'esistenza dell'uomo non ha nessun senso storico. La storia la fanno gli uomini posseduti e illuminati da una credenza, da un'esperienza sovraumana; il resto degli uomini

²⁵ Ivi, p. 103.

²⁶ A. Quijano, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. XLVIII.

²⁷ J.C. Mariátegui, *El alma matinal...*, cit., p. 17.

²⁸ Ivi, p. 18.

²⁹ Ivi, p. 23.

³⁰ J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 249.

³¹ J.C. Mariátegui, *El alma matinal...*, cit., p. 17.

³² Ivi, p. 18.

sono nel coro anonimo del dramma»³³. Questa centralità della prassi si coniuga con la grande influenza che esercitò il pensiero di Labriola³⁴ nella cultura italiana in cui le idee di Mariátegui vennero a formarsi. Labriola era stato certamente un precursore della critica alle interpretazioni riduzioniste in seno al marxismo:

La teoria della lotta di classe era trovata. Si conosceva da due capi: nelle origini della borghesia, il cui processo intrinseco era già reso chiaro dalla scienza dell'economia; e in questa apparizione del nuovo proletariato, condizione ed effetto al tempo stesso della nuova forma di produzione. La relatività delle leggi economiche era scoperta; ma al tempo stesso era riconfermata la loro relativa necessità. E in ciò è tutto il metodo e la ragione della nuova concezione materialistica della storia. Errano quelli che, chiamandola interpretazione economica della storia, credono di intendere e di fare intender tutto³⁵.

Il filosofo italiano ha ritenuto di dover riportare al centro della riflessione la vita concreta e il lavoro, elementi dell'opera di Marx messi in secondo piano solo dalla critica: «Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello»³⁶. Questa rinnovata attenzione verso la vita e la relazione tra l'uomo e il suo lavoro, messa in campo da Labriola, nel pensiero di Mariátegui si concretizza nell'analisi dettagliata delle reali condizioni di vita e di lavoro degli *indios*, finalizzata a far emergere i valori e le potenzialità di soggetti i cui diritti furono duramente e lungamente calpestati.

2. La questione indigena

Uno degli aspetti più importanti dei *Siete ensayos* di Mariátegui è, certamente, l'aver inquadrato, per la prima volta, la questione indigena all'interno di una cornice teorica di carattere marxista. Questo approccio innovativo al problema ha evidenziato le radici reali della questione: «la questione indigena ha origine nella nostra economia. Ha le sue radici nel regime di proprietà della terra»³⁷. Nell'identificare la natura socio-economica del problema, Mariátegui riconosce il debito intellettuale verso Manuel González Prada³⁸. A differire sono, tuttavia, le prospettive: González Prada, influenzato dal pensiero di Kropotkin e Bakunin, inclina verso posizioni anarchiche, che non contemplan risposte sistemiche per la questione indigena. Mariátegui, invece, intende indirizzare le plurime rivendicazioni e ribellioni indigene in un progetto organico di nazione socialista che si connette in un movimento storico di respiro mondiale, giacché nel suo pensiero «il fenomeno nazionale né si differenzia, né si disconnette, nel proprio spirito, dal fenomeno mondiale. Al contrario, da esso riceve il suo fermento e il suo impulso»³⁹. Fino a quel momento la critica aveva cercato di spiegare le misere condizioni di vita della popolazione indigena indagando, prevalentemente, gli aspetti culturali, morali o giuridico-amministrativi

³³ Ivi, p. 19.

³⁴ La conoscenza del pensiero di Labriola da parte di Mariátegui fu probabilmente mediata dalla lettura del già citato *Materialismo storico ed economia marxistica* di Croce cfr. R. Paris, *El marxismo de Mariátegui*, in J.M. Aricó, *MOML*, cit., p. 121.

³⁵ A. Labriola, *In memoria del manifesto dei comunisti*, in Id., F. Sbarberi (a cura di), *Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1973 (d'ora in poi *SFP*), vol. II, pp. 469-530, p. 525.

³⁶ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *SFP*, vol. II, pp. 658-793, p. 702.

³⁷ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 53.

³⁸ Cfr. M. González Prada, *Nuestros indios*, in Id., *Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. 332-343.

³⁹ J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 167.

del problema. In particolare, l'approccio giuridico, già avviato dalla Corona di Spagna nell'epoca del Vicereame, aveva prodotto un buon numero di leggi a favore delle proprietà comunitarie degli *indios* e abolito formalmente la schiavitù. Tuttavia, la persistenza dei grandi latifondi, a fronte delle limitate proprietà comunitarie indigene, l'enorme influenza che la signoria terriera *creola* era in grado di esercitare sul potere centrale, facevano sì che gli *indios* fossero ugualmente costretti a prestazioni di lavoro gratuito: «il lavoro gratuito è proibito dalla legge e, tuttavia, il lavoro gratuito, e persino il lavoro forzato, sopravvivono nel latifondo»⁴⁰. Il meccanismo che consentì ai grandi proprietari terrieri di ottenere prestazioni di lavoro gratuite fu l'*encomienda*. Carmagnani lo descrive così:

Sebbene il termine *encomienda* nasconda, a seconda dei momenti e delle zone, delle realtà assai diverse, si può affermare in termini generali che l'*encomienda* è la cessione da parte delle autorità spagnole di una determinata comunità o gruppo di comunità indie a un conquistatore spagnolo, al quale è concesso il diritto di riscuotere le tasse che gli *indios* sono tenuti a pagare in quanto sudditi del re. [...] le tasse potevano essere riscosse in denaro, in beni o addirittura in lavoro⁴¹.

In merito all'importanza dell'*encomienda* nel nuovo modo di produzione introdotto dai conquistatori Caso afferma: «Al re non si chiedono né terre, né acque, né miniere, né saline: gli si chiedono *indios* in *encomienda*; cioè, gli si chiedono uomini: perché ottenerli significa ottenere – insieme a loro – la terra e le sue risorse, che questi uomini già sanno sfruttare e lavorare»⁴².

Mariátegui, riprendendo gli studi di C.A. Ugarte⁴³, descrive le caratteristiche essenziali del regime di proprietà della terra nel *Tawantinsuyo*, l'antico impero Inca, per tracciare un confronto con il sistema di proprietà imposto in epoca coloniale. La proprietà collettiva della terra, all'interno del *Tawantinsuyo*, si espletava nella divisione in lotti intransferibili assegnati all'*ayllu*, l'unità sociale e politica dell'impero, composta in genere da un gruppo di famiglie. I boschi, le terre da pascolo e le acque rimanevano proprietà comune dell'intera tribù, ossia la federazione di *ayllu* raggruppate nel villaggio. I capisaldi di questo sistema erano il lavoro comune e la distribuzione del raccolto e dei frutti. La proprietà della terra aveva per gli *indios* un significato spirituale oltre che materiale: «la terra è sempre stata tutta l'allegria dell'indio. L'indio ha sposato la terra. Sente che “la vita viene dalla terra” e torna alla terra. Pertanto, l'indio può essere indifferente a tutto, tranne che al possesso della terra che le sue mani e il suo respiro coltivano e fecondano religiosamente»⁴⁴. Mariátegui condanna l'opera di colonizzazione spagnola non tanto da un punto di vista morale, ciò era stato ampiamente fatto nei secoli precedenti, bensì da un punto di vista economico. Il colonizzatore spagnolo, infatti, «aveva un'idea, un po' fantastica del valore economico dei tesori naturali, però non possedeva quasi nessuna idea circa il valore economico dell'uomo»⁴⁵. Il sistema comunitario indigeno era più fecondo e produttivo rispetto a un regime feudale basato su relazioni di lavoro servile.

La Rivoluzione d'indipendenza, che aveva sancito il passaggio dal Vicereame alla Repubblica era stata condotta dalle *élites*, senza un sostanziale coinvolgimento delle

⁴⁰ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 55.

⁴¹ M. Carmagnani, *L'America latina dal '500 a oggi*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 21-22.

⁴² A. Caso, *Definizione dell'indio e ciò che è indio*, in R. Romano (a cura di), *America indiana*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 7-8.

⁴³ Cfr. C.A. Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Lima, Imp. Cabieses, 1926.

⁴⁴ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 63.

⁴⁵ Ivi, p. 72.

masse⁴⁶. Nella Repubblica il quadro dei rapporti sociali e delle relazioni di potere era, dunque, rimasto invariato. Mariátegui sottolinea come nell'evoluzione economica peruviana mancasse un passaggio fondamentale: il frazionamento dei latifondi. José Maria Aricó osserva:

Vincolando la questione indigena al problema della terra, ossia al problema delle relazioni di produzione, Mariátegui scopre nella struttura agraria peruviana le radici del ritardo della nazione e le ragioni dell'esclusione dalla vita politica e culturale delle masse indigene. Ecco perché indaga sovrapponendo e identificando il problema dell'indio e della terra al nodo di una problematica che solo una rivoluzione socialista può sciogliere⁴⁷.

Il conflitto ideologico tra liberali e conservatori non poteva intaccare gli interessi dei latifondisti poiché «si ispirava, da entrambi i lati, negli interessi e nelle aspirazioni di una sola classe sociale»⁴⁸. Questa esclusione delle masse dalla gestione del potere fece sì che i principi liberali e liberisti dell'età repubblicana si traducessero in leggi sfavorevoli per le proprietà comunitarie indigene. Tale approccio non poteva favorire, secondo Mariátegui, il progresso dell'economia nazionale: «in un popolo di tradizione comunista, dissolvere la “comunità” non serviva a creare la piccola proprietà. Una società non si trasforma artificialmente. Meno ancora una società contadina, profondamente legata alle sue tradizioni e alle sue istituzioni giuridiche»⁴⁹.

L'iniziativa individuale, la piccola e media proprietà tra gli *indios*, non poteva scaturire da semplici leggi di espropriazione, ma solamente da una reale trasformazione dell'economia nazionale: «il capitalismo è un fenomeno urbano: ha lo spirito del borgo industriale, manifatturiero, mercantile. Per questo, uno dei suoi primi atti fu la liberazione della terra, la distruzione del feudo»⁵⁰. L'incipiente borghesia nazionale sorgeva prevalentemente nel territorio costiero del paese, subordinata alle attività e agli investimenti stranieri, per lo più nordamericani e britannici. In questa cornice, Mariátegui denuncia tutti i limiti dell'economia nazionale:

Il giorno in cui Londra sarà in grado di ricevere un prodotto a miglior prezzo e in quantità sufficiente dall'India o dall'Egitto, abbandonerà istantaneamente i fornitori del Perù alla propria sorte. I nostri latifondisti, i nostri proprietari terrieri, qualsiasi siano le illusioni che si facciano circa la loro indipendenza, non agiscono, in realtà, se non come intermediari o agenti del capitalismo straniero⁵¹.

Questa condizione di dipendenza, che impedisce un reale sviluppo dell'economia nazionale, può essere superata, secondo Mariátegui, solo realizzando una rivoluzione politica. Aricó afferma:

⁴⁶ Nell'analisi della Rivoluzione d'indipendenza uno dei riferimenti teorici di Mariátegui è E. Echeverría, *Antecedentes y primeros pasos de la revolución de Mayo*, in V.F. López (a cura di), «Revista del Río de la Plata», vol. VII, Buenos Aires, Librería de Mayo, 1873, pp. 138-156. Inoltre, secondo Antonio Melis: «non sarebbe audace vedere nell'approccio di Mariátegui rispetto all'analisi del processo di indipendenza delle colonie latinoamericane l'eco della riflessione di Gobetti sui limiti del Risorgimento italiano» (A. Melis, *Mariátegui, el primer marxista de América*, in J.M. Aricó, *MOML*, p. 210).

⁴⁷ J.M. Aricó, *MOML*, p. XLVI.

⁴⁸ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 197.

⁴⁹ Ivi, pp. 88-89.

⁵⁰ Ivi, p. 51.

⁵¹ Ivi, p. 109.

Se la lettura della dottrina di Marx tramite Croce, Sorel e Gobetti lo rese incline a percepire la realtà peruviana con uno sguardo distinto da quello che caratterizzava i marxisti latinoamericani, fu il riconoscimento della Rivoluzione d'ottobre, del bolscevismo e della figura di Lenin ciò che gli consentì di distinguere e selezionare un complesso di principi di teoria politica in base al quale costituire il movimento storico di trasformazione di quella realtà⁵².

La rivoluzione sarebbe stata possibile solo con un ampio coinvolgimento delle masse nel processo rivoluzionario. Mariátegui delinea una nuova prospettiva, nella quale le rivendicazioni degli operai delle città costiere si allacciano a quelle degli *indios* nelle serre. Emerge qui un possibile confronto tra la riflessione gramsciana sulla “Questione meridionale”⁵³ e il pensiero di Mariátegui. In generale non è semplice rintracciare influenze dirette e circoscritte di Gramsci sul pensiero dell'autore peruviano. Durante la permanenza in Italia Mariátegui pose molta attenzione alle vicende politiche che si susseguirono. In *Cartas de Italia*⁵⁴ egli documentò gli scioperi, le occupazioni delle fabbriche e il fermento generale che caratterizzò la scena politica in quegli anni. L'«Ordine Nuovo» fu uno dei riferimenti mariateguiani per l'analisi di questi eventi. Tuttavia, lo stesso Gramsci in quel momento storico era ancora distante dal periodo della produzione matura. Piuttosto che ricercare influenze circoscritte, appare più opportuno evidenziare il terreno di riferimenti culturali comuni (Croce, Labriola, Sorel) che contribuì al fiorire, quasi contemporaneo, di idee affini.

La “Questione meridionale” era per il pensatore sardo uno dei nodi cruciali della politica nazionale. Secondo Gramsci l'esperienza del “biennio rosso” aveva mostrato l'incapacità della classe operaia di realizzare da sola la rivoluzione socialista in Italia. Pertanto egli riteneva necessaria un'alleanza tra proletariato e masse contadine, nella quale i primi avrebbero dovuto conseguire la capacità di dirigere le seconde:

La rigenerazione economica e politica dei contadini non deve essere ricercata in una divisione delle terre incolte e mal coltivate, ma nella solidarietà del proletariato industriale, che ha bisogno, a sua volta, della solidarietà dei contadini, che ha interesse acché il capitalismo non rinasca economicamente dalla proprietà terriera e ha interesse acché l'Italia meridionale e le isole non diventino una base militare di controrivoluzione capitalistica. Imponendo il controllo operaio sull'industria, il proletariato rivolgerà l'industria alla produzione di macchine agricole per i contadini, di stoffe e calzature per i contadini, di energia elettrica per i contadini, impedirà che più oltre l'industria e la banca sfruttino i contadini e li soggioghino come schiavi alle loro casseforti⁵⁵.

In modo simile Mariátegui sostiene la necessità di far confluire nel suo progetto di nazione socialista le rivendicazioni sia degli operai che degli *indios*. Senza questa alleanza, gli indigeni non avrebbero avuto speranze nelle loro lotte contro i cacicchi; parimenti, gli

⁵² J.M. Aricó, *MOML*, p. XX.

⁵³ L'argomento è chiaramente complesso. Qui mi limito esclusivamente alla presentazione di un aspetto della questione che si presta al confronto con la possibile alleanza tra operai peruviani e *indios* tracciata da Mariátegui, a ulteriore riprova dell'influenza esercitata dalla cultura e dalle questioni politiche italiane sull'autore. Quando il pensatore peruviano giunse in Italia Gramsci pubblicava già importanti articoli sull'«Ordine Nuovo» in merito alla *Questione meridionale* cfr. A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, a cura di A. Santucci, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 179-204.

⁵⁴ J.C. Mariátegui, *Cartas de Italia*, Lima, Amauta, 1975. Quest'opera raccoglie una serie di articoli scritti da Mariátegui nel periodo compreso tra il 2 maggio 1920 e il 23 di aprile 1922 e inviati al quotidiano limegno «El Tiempo».

⁵⁵ A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, A. Santucci (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 180.

operai, dato il loro numero esiguo, non avrebbero avuto nessuna possibilità di conquistare il potere:

In quest'epoca, con l'apparizione di un'ideologia nuova, che traduce gli interessi e le aspirazioni della massa – la quale acquisisce gradualmente coscienza e spirito di classe – sorge una corrente o una tendenza nazionale nuova che si sente solidaria con la sorte dell'indio. Per questa corrente la soluzione del problema indio è la base di un programma di rinnovazione o ricostruzione peruviana. Il problema dell'indio cessa di essere, come nell'epoca del dialogo tra liberali e conservatori, un tema aggettivo o secondario. Viene a rappresentare il tema capitale⁵⁶.

Gli *indios*, fino a quel momento oggetto di discorsi di tipo umanitario o, peggio, di matrice razzista, assumono, nel pensiero di Mariátegui, il ruolo di unico soggetto potenzialmente rivoluzionario nel panorama nazionale. L'interesse per la potenzialità rivoluzionaria delle masse conduce Mariátegui verso l'ammirazione per la figura di Lenin: «Lenin appare, incontestabilmente, nella nostra epoca come il restauratore più energico e fecondo del pensiero marxista»⁵⁷. Da una parte, la Rivoluzione bolscevica aveva fornito una prova inoppugnabile dell'energia dirompente delle masse rivoluzionarie; un'energia capace di sovvertire il corso della storia e che nessuno schema predittivo può imbrigliare: «Lenin ci dà prova nella politica pratica, con la testimonianza non ricusabile di una rivoluzione, che il marxismo è l'unico mezzo per proseguire e superare Marx»⁵⁸. Dall'altra, i soviet russi costituiscono, per l'ultimo Mariátegui, un modello di gestione del potere cui prestare attenzione:

Il soviet locale è l'associazione di operai, impiegati e contadini di una comune. Nel regime dei soviet non ci sono dualità di poteri. Sono l'organo della dittatura del proletariato. Lenin, dice, difendendo questo regime, che il soviet è l'organo della democrazia proletaria, tanto quanto il parlamento è l'organo della democrazia borghese⁵⁹.

Quest'attenzione per i soviet e gli sviluppi del socialismo nell'U.R.S.S. mostra come lo sguardo di Mariátegui verso il futuro sia scevro da ogni illusoria prospettiva di un semplice ritorno all'antico “comunismo agrario” inca. Al contrario, egli ritiene indispensabile la specializzazione degli operai e le prospettive offerte dallo sviluppo industriale: «non c'è salvezza per l'Indoamerica senza la scienza e il pensiero europeo o occidentale»⁶⁰.

3. L'attualità di Mariátegui

L'analisi della realtà nazionale convinse Mariátegui che la collocazione del Perù all'interno del sistema capitalistico mondiale non gli avrebbe consentito di conseguire uno sviluppo omogeneo della propria economia e di appianare le forti disuguaglianze tra gruppi sociali. Il progetto di rivoluzione socialista viene concepito nella cornice internazionale delle lotte proletarie per la liberazione dallo sfruttamento. Tuttavia, le linee guida staliniste della III Internazionale non prevedevano varianti nazionali, bensì modelli politici comuni per far fronte all'imperialismo e difendere il “socialismo in un solo paese”: la “promozione” delle

⁵⁶ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 197.

⁵⁷ J.C. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, cit., pp. 21-22.

⁵⁸ Ivi, p. 126.

⁵⁹ J.C. Mariátegui, *Lenin*, in «Amauta», (1930), 30, p. 13.

⁶⁰ J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, cit., p. 30.

masse indigene a soggetto della rivoluzione non era contemplata⁶¹. Sebbene potesse sembrare, all'epoca, solo un'utopia il concepire un progetto di socialismo nazionale senza il sostegno della III Internazionale, Mariátegui percepì le insostenibili contraddizioni di qualsiasi modello politico che non fosse connaturato alle esigenze concrete della realtà nazionale. Come ricorda C. Germaná, Mariátegui in disaccordo con «l'applicazione di una ricetta previamente stabilita [...] percepiva l'esistenza di una coscienza socialista nei lavoratori delle città e constatava la sopravvivenza “di elementi di socialismo pratico” tra i contadini»⁶². In certa misura Mariátegui, sostenendo l'inefficacia dell'imposizione di “ricette previamente stabilite”, anticipa il fallimento del «dispotismo burocratico»⁶³ della URSS. Analizzando il tracollo del cosiddetto “socialismo realmente esistente”, Quijano⁶⁴ afferma: «La vittoria del capitalismo mondiale poté essere tanto completa che i suoi intellettuali e politici sentirono che era finale e definitiva, che era “la fine della storia”»⁶⁵.

Il sociologo peruviano descrive la «riconfigurazione dell'attuale modello di potere»⁶⁶ che si esprime, tanto nella «ri-concentrazione mondiale del controllo dell'autorità politica», quanto nella «ri-concentrazione mondiale del controllo del lavoro»⁶⁷. La prima si caratterizza per la «formazione di un Blocco Imperiale Mondiale» e per «l'erosione continua dell'autonomia degli Stati», particolarmente nei paesi in cui la colonizzazione ha generato gravi ritardi nei processi di «nazionalizzazione e democratizzazione»⁶⁸. La seconda genera il «predominio definitivo dei livelli iper-tecnologizzati del capitale»⁶⁹, che richiedono, da una parte, un numero scarso di lavoratori salariati, e dall'altra, una forza-lavoro sempre più subordinata all'ottenimento del *plusvalore assoluto*: «Tutto ciò conduce all'espansione del disimpiego salariato e alla riduzione del livello salariale medio a livello mondiale. E, in questo modo, alla ri-espansione delle forme non salariate del lavoro, la schiavitù, la servitù e il sinallagma»⁷⁰.

Le ampie porzioni di consenso raggiunte in breve tempo all'interno dell'UE da partiti o movimenti protagonisti di discorsi politici di tipo populista o nazionalista, spesso intrisi di accenti xenofobi, hanno evidenziato le criticità dell'attuale modello di potere. Laclau e Mouffe scrivono:

⁶¹ In merito ai rapporti tra Mariátegui e la III Internazionale si veda: A. Flores Galindo, *La agonia de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

⁶² C. Germaná, *Actualidad del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui*, in *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, Lima, Minerva-Miraflores, 2012, p. 50.

⁶³ A. Quijano, *Treinta años después: Otro reencuentro. Notas para otro debate*, in J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 2007, pp. CXII- CXXIX.

⁶⁴ Aníbal Quijano (Lima, 1930) è uno dei più importanti studiosi dell'opera di Mariátegui. Numerosi sono i suoi studi sull'imperialismo, le teorie della dipendenza e gli attuali equilibri del sistema mondo, all'interno del quale l'America Latina occupa un posto periferico. Dagli studi del sociologo peruviano emerge, particolarmente, la categoria di *colonialità del potere*, la quale opera una cesura rispetto alla tradizionale nozione di “colonialismo”: essa vuole sottolineare la continuità storica tra l'epoca coloniale e i cosiddetti tempi postcoloniali, susseguenti alla decolonizzazione, evidenziando come le relazioni coloniali di potere non si limitino alla sfera giuridico-amministrativa ed economico-politica, bensì possiedano anche una dimensione epistemica, ovvero culturale. Questa categoria di pensiero diventa il punto di riferimento per nuovo movimento, denominato *Giro decolonial*, sorto recentemente in America Latina, grazie alle produzioni teoriche e alle posizioni pratiche di autori come Walter Mignolo e Santiago Castro-Gómez. Questi studi mostrano quanto il dibattito sulle possibili alternative alla “globalizzazione neoliberale”, di cui Mariátegui fu certamente un precursore, sia ancora vivo in America Latina.

⁶⁵ Ivi, pp. CXXII-CXXIII.

⁶⁶ Ivi, p. CXIX.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. CXX.

⁷⁰ *Ibidem*.

La giustificazione che di solito viene data al “dogma della mancanza di alternativa” è la globalizzazione, e l’argomento usato di solito contro le politiche redistributive socialdemocratiche è quello che presenta le rigide restrizioni fiscali affrontate dai governi come l’unica possibilità realistica in un mondo in cui i mercati globali non permettono alcuna deviazione dall’ortodossia neoliberale. Questo argomento dà per scontato il terreno ideologico che è stato creato come risultato di anni di egemonia neoliberale, trasformando una situazione congiunturale in una necessità storica⁷¹.

In questo nuovo quadro globale il pensiero di Mariátegui può ancora offrire spunti interessanti, soprattutto se seguito nella sua intenzione d’essere un marxismo «né calco, né copia»⁷², da cui emerge una “filosofia della prassi” che ritorna alla centralità della vita e del soggetto, dell’uomo nella relazione con il suo lavoro. In tal senso, la sua eredità può articolarsi, da un lato, in una critica corrosiva e sempre attuale di ogni modello di potere che si presenti come l’incontestabile espressione di una “necessità storica”; e, dall’altro, nell’insegnamento secondo cui l’efficacia dell’alternativa al potere vigente risiede nell’analisi attenta della propria realtà, rivolgendo particolare attenzione allo scarto tra le condizioni di vita e di lavoro concrete e le potenzialità insite nella valorizzazione dei diversi *saper fare* propri di ogni tessuto sociale: «il socialismo per José Carlos Mariátegui appare come un metodo che permette la costante esplorazione della società per trovare lì le possibilità della sua trasformazione»⁷³. Questa “costante esplorazione” si affianca, nel pensiero di Mariátegui, per dirla con le parole di Flores Galindo, alla «fiducia nel futuro che non riposa nelle leggi della dialettica, né nei condizionamenti dell’economia, bensì nelle volontà collettive»⁷⁴.

Abstract: The aim of this work is to analyse José Carlos Mariátegui’s figure, a Peruvian thinker that has been one of the first scholars who tried to translate part of Marxism’s thought in Latin America. The reception of the Marx’s work has been mediated by the cultural references of Croce, Gobetti, Labriola, Sorel, Bergson. Mariátegui studied Marxism not from the point of view of something that could be useful for an historic forecast, but such as an analysis instrument of his proper reality. One of the most important aspects is the fact that he has pointed out one of the principal problem of Peru: the indigenous question, and he studied this problem connecting it with the Marxism thought. Mariátegui analysed the position of Peru in the Global Capitalist System and the results of his study concluded that Peru would never be able to reach a homogeneous development of its economy. The *Indians*, perceived as the national-socialism culture, take the role of the only subject with potential revolutionary attitude. This point of view let us to speak about indoamerican socialism, with his specific features, and relates it to the international framework of the conflict against global capitalism.

Keywords / Parole chiave: Mariátegui, Marxism, Socialism, Indians, Capitalist System.

⁷¹ E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 32.

⁷² J.C. Mariátegui, *Ideología y política*, cit., p. 249.

⁷³ C. Germaná, *Actualidad del proyecto...*, cit., p. 51.

⁷⁴ A. Flores Galindo, *La agonía...*, cit., p. 14.