



La Aventura de Mariátegui
Nuevas Perspectivas

GONZALO PORTOCARRERO - EDUARDO CACERES - RAFAEL TAPIA
EDITORES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



El Centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui, la simple magia de los números, nos invita a la conmemoración. Y aunque el estímulo pueda parecer demasiado azaroso el resultado no lo es. En realidad no interesa mucho el camino que nos conduce al (re)encuentro con Mariátegui. Lo importante es el estímulo y el desafío, el renovado asombro que nos produce su obra. Ahí está la clave de su vigencia. Así, interpelados por ella, no queda más que asediar su significado: interrogarla, contrastarla con la realidad de nuestros días. Se trata de un diálogo enriquecedor: una de las puertas de entrada a la comprensión de nuestro presente.

La inspiración de los ensayos reunidos en el presente libro es precisamente iniciar este diálogo, empezar a elaborar, con el rigor de la actividad académica, pero con la pasión que nace de la urgencia, una interpretación de Mariátegui, que sea realmente significativa para nuestros días.



**LA AVENTURA DE MARIÁTEGUI:
NUEVAS PERSPECTIVAS**



LA AVENTURA DE MARIATEGUI: NUEVAS PERSPECTIVAS

Alberto Adrianzén
Juan Ansión
Carmen Rosa Balbi
Augusto Castro
Eduardo Cáceres
Raúl Chanamé O.
Carlos Iván Degregori
Zenón de Paz
Daniel Del Castillo
Manuel Miguel Del Priego
Juan Gargurevich
Gustavo Gutiérrez
Luis Miguel Glave
Teodoro Hampe
Narda Henríquez
Miguel Angel Huamán
Jeffrey Klaiber
Javier Mariátegui
Manuel Marzal
Carlos Monge
Juan Ossio
Carmen María Pinilla
Ricardo Portocarrero
Catalina Romero
Augusto Ruíz
Carla Sagástegui
William Stein
Denis Sulmont
Sandro Venturo

Comité Organizador:

Romeo Grompone
Nelson Manrique
Gonzalo Portocarrero
Humberto Rodríguez Pastor
Rafael Tapia



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995**

desco

IEP

Primera edición, julio de 1995.

Cubierta: María del Carmen Herrera y Diego Carvalho Herrera

La Aventura de Mariátegui: Nuevas Perspectivas

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 462-6390, 462-2540 Anexo 220.

Derechos Reservados

ISBN 84 - 8390 - 980 - 4

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

LA AVENTURA DE MARIÁTEGUI: NUEVAS PERSPECTIVAS

Gonzalo Portocarrero	
<i>Presentación.....</i>	11

PRIMERA PARTE: VIDA Y PENSAMIENTO

Humberto Rodríguez Pastor	
<i>Familia e infancia en Huacho.....</i>	17
Javier Mariátegui	
<i>En busca del joven Mariátegui: una propuesta metodológica.....</i>	65
Gonzalo Portocarrero	
<i>A la búsqueda de Dios: el proceso ideológico del joven Mariátegui.....</i>	75
William Stein	
<i>Algunas observaciones adicionales sobre Mariátegui en el cementerio.</i>	111
Juan Gargurevich	
<i>«La Noche», el periódico perdido de Mariátegui.....</i>	125
Teodoro Hampe	
<i>José Carlos Mariátegui en la Universidad Católica.....</i>	139

Raúl Chanamé O	
<i>La relación de José Carlos Mariátegui con John A. Mackay.....</i>	145
Gustavo Gutiérrez	
<i>Pensar la historia, hacer la historia.</i>	
<i>La aventura de Mariátegui</i>	161

SEGUNDA PARTE: MARIÁTEGUI Y LA FILOSOFÍA

Augusto Castro	
<i>Mariátegui: estética y modernidad.....</i>	179
Jeffrey Klaiber	
<i>Mariátegui, Fukuyama y el fin de la historia</i>	209
Augusto Ruiz	
<i>Del diálogo con la «sin razón» a la nueva modernidad</i>	223
Carmen María Pinilla	
<i>«La agonía del cristianismo» en Mariátegui</i>	243
Zenón de Paz	
<i>Mariátegui y el sentido de la historia.....</i>	273

TERCERA PARTE: MARIÁTEGUI, EL ARTE Y LA CULTURA

Manuel Miguel del Priego	
<i>Mariátegui: la huella de Azorín.....</i>	295
Miguel Angel Huamán	
<i>El uso de la letra. Escritura y sujeto en Mariátegui</i>	321

Carla Sagástegui	
<i>La búsqueda del hombre matinal.....</i>	331
Manuel Marzal	
<i>Mariátegui y la religión.....</i>	343
Juan Ansión	
<i>La educación en la obra de José Carlos Mariátegui.....</i>	351
Luis Miguel Glave	
<i>Mariátegui y la historiografía de su época.....</i>	369

CUARTA PARTE: MARIÁTEGUI Y LA POLÍTICA

Denis Sulmont	
<i>Mariátegui y el rol de los trabajadores.....</i>	377
Ricardo Portocarrero	
<i>José Carlos Mariátegui y las universidades populares Gonzáles Prada.....</i>	389
Alberto Adrianzén	
<i>Mariátegui y la crisis del socialismo.....</i>	421
Eduardo Cáceres	
<i>Mariátegui y el concepto de época.....</i>	431

QUINTA PARTE: MARIÁTEGUI: ETNICIDAD E INDIGENISMO

Nelson Manrique	
<i>Mariátegui y el problema de las razas.....</i>	443

Juan Ossio	
<i>El indigenismo de Mariátegui</i>	469
Catalina Romero	
<i>El problema del indio y de los indios en el tiempo de Mariátegui</i>	477
Carlos Monge	
<i>Mariátegui y la cuestión agraria hoy</i>	497
Rafael Tapia	
<i>Mariátegui: Desarraigo y peregrinaje, en pos del Perú andino mestizo</i>	515

SEXTA PARTE: MARIÁTEGUI DESDE NUESTRA ÉPOCA

Narda Henríquez	
<i>Repensando Mariátegui</i>	527
Carlos Iván Degregori	
<i>Mariátegui en la década de 1990</i>	535
Daniel Del Castillo y Sandro Venturo	
<i>La escena de Mariátegui, 1883-1989 .</i>	
<i>Ensayo sobre cultura política y horizontes culturales ...</i>	541
Romeo Grompone	
<i>La vigencia de Mariátegui</i>	565
Carmen Rosa Balbi	
<i>Mariátegui, el marxismo y nuestro tiempo</i>	569

PRESENTACIÓN

El centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui, la simple magia de los números, nos invita a la conmemoración. Y aunque el estímulo pueda parecer demasiado azaroso el resultado no lo es. En realidad no interesa mucho el camino que nos conduce al (re)encuentro con Mariátegui. Lo importante es el estímulo y el desafío, el renovado asombro que nos produce su obra. Ahí está la clave de su vigencia. Así, interpelados por ella, no queda más que ase-diar su significado: interrogarla, contrastarla con la realidad de nuestros días. Se trata de un diálogo enriquecedor: una de las puertas de entrada a la comprensión de nuestro presente.

Por su vastedad y riqueza de significados, la obra de Mariátegui conserva una actualidad que la convierte en clásica, capaz de entusiasmarlos más allá de modas y coyunturas. Pero, como es sabido, cada época relee a los clásicos desde sus inquietudes y esperanzas. Así, a través de los tiempos, se elaboran distintas interpretaciones, todas parciales aunque algunas menos que otras. En cualquier forma ninguna definitiva, pues lo que convierte a una obra en clásica es su carácter de insondable, su resistencia a la vulgarización: el haber sido espacio de condensación de lo infinito de una sociedad y una época. De ahí que el destino de toda obra clásica sea el de servir de espejo donde los que venimos después, objetivamos nuestra propia imagen. En efecto, la parcialidad de las interpretaciones denuncia nuestros sesgos, pone en evidencia la perspectiva desde la que hablamos. Tomar conciencia de este hecho nos previene de triunfalismos, nos hace menos ilusos, más conscientes de los propios límites y posibilidades.

En los años 1970 tuvimos al Mariátegui clasista, construido en referencia a los textos contenidos en *Ideología y Política*, y, sobre

todo, a la polémica con Víctor Raúl Haya de la Torre. Surgió así la imagen de un político científico y certero, ortodoxamente marxista-leninista. En la iconografía de la época su figura aparece hierática, resuelta y poderosa, casi sobrehumana. Ni qué decir que esta representación es más reveladora de la atmósfera de aquellos años que del pensamiento de Mariátegui.

Tuvimos luego, en los años 1980, al Mariátegui de la agonía, al intelectual comprometido que quiso articular el socialismo con la tradición nacional. Preso del empeño de pensar un horizonte utópico a partir de los materiales que encontraba en nuestra historia, en polémica abierta con la Internacional Comunista. En la iconografía de mediados de la década se le representa como una figura entre sufriente y heroica, traspasada por el dolor pero poseída de una determinación que desafía cualquier obstáculo.

Es seguro que en los próximos años surjirá otra imagen de Mariátegui, una interpretación de su obra donde se acentúen otros rasgos, otras facetas de su rica y múltiple creación. Esta visión tendrá que partir de las inquietudes de nuestra época, marcada por la crisis de las ideologías y de los referentes utópicos, que tiene ante sí el enorme desafío de fundamentar nuevos entusiasmos. En este proceso de pensar nuestra contemporaneidad la obra de Mariátegui permanece como una interlocución necesaria. Sea para criticarlo, liberándonos de ideas demasiado presentes pero ya no válidas, o simplemente equivocadas; sea para ir de su mano hasta donde él llegó, donde empieza entonces nuestra tarea creativa.

La convocatoria al evento *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas* pretendió crear un espacio y un momento que estimulara la investigación y el intercambio entre los interesados en la obra de Mariátegui¹. El presente libro recoge las ponencias presentadas en ese evento. Mediante su publicación aspiramos a poner las bases de

1 El encuentro de investigadores *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas* se celebró los días 30 de junio y 1º de julio en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica.

una nueva lectura de Mariátegui. Las cualidades de esta relectura ya se patentizan en estos textos: el rigor académico, la entrada monográfica, el énfasis en la cultura y la subjetividad. No aparece en cambio la idea de una interpretación total, cerrada y perfecta. ¿Hasta qué punto estos estudios serán el inicio de una visión más compleja y real de la obra de Mariátegui? El tiempo y los lectores tienen la última palabra. A ellos toca juzgar el éxito del intento.

Pero este libro quiere ser también un homenaje, porque quienes, en este fin de siglo, estamos vitalmente concernidos en la reflexión sobre el Perú y la condición humana, tenemos que reconocer en el autor de los *Siete ensayos* a un antecesor y a un contemporáneo, a un pensador genial que no tuvo temor a la originalidad, que desde una concepción ética de la vida procuró articular una visión de país que sirviera al cambio social en beneficio de los más necesitados, en primer lugar, pero que redundara en provecho de todos. Creo que donde hay una persona que trate de pensar por sí misma, desde una exigencia de justicia, ahí está presente el espíritu que inspirara a Mariátegui.

Convertir a los clásicos en contemporáneos es una de las tareas fundamentales de la crítica. El olvido de los clásicos nos condena a repetir sin avanzar. Lo que ahora hemos tratado de hacer con Mariátegui debe extenderse a los miembros de la generación del 900: Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde. A ellos corresponde el mérito de haber elaborado las primeras visiones globales del Perú. También a los compañeros de Mariátegui: Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre. El Perú de hoy los supone a todos, no sería el mismo si faltara alguno de ellos. Lo que sucede es que todavía no nos decidimos a hacernos cargo de nuestro pasado.

Finalmente quisiera dejar constancia de cómo se gestó el libro, desde la convocatoria al evento hasta su transformación en el texto que el lector tiene entre sus manos. El estímulo, la inquietud de ha-

cer algo, provino del Dr. Javier Mariátegui y de la Comisión del Centenario. Con Rafael Tapia decidimos entonces convocar a las personas que presumíamos interesadas en presentar ponencias. Nos sorprendió la acogida. Desco, a través de Nelson Manrique, y el Instituto de Estudios Peruanos, representado por Romeo Grompone y Carlos Iván Degregori, decidieron participar institucionalmente, auspiciando nuestro encuentro. De otro lado Humberto Rodríguez Pastor logró que el Concytec decidiera una modesta pero oportuna ayuda económica. Con la convergencia de todos estos esfuerzos se tenía que pensar en un formato de envergadura.

En la Universidad Católica la iniciativa fue cálidamente recibida por el entonces rector, Ing. Hugo Sarabia, y por el Dr. Salomón Lerner, quien hoy dirige nuestra casa de estudios. En la propia Facultad de Ciencias Sociales contamos con la disposición creativa y el compromiso de Marisa Velaochaga y Frida Beltrán. A fuerza de entusiasmo, excediendo su función secretarial, se improvisaron como coordinadoras y hasta diseñadoras de folletos e invitaciones. Por su lado Maricarmen Herrera, joven y talentosa artista, elaboró un bello afiche que figura ahora como motivo de la carátula de este libro. La renovación de la iconografía mariateguiana que el dibujo de Maricarmen plantea, constituyó un buen agurio para nuestro encuentro. Rosa Mendoza tuvo a su cargo la logística del seminario, esas tareas que sólo son llamativas cuando no se realizan y el caos resulta. Desde un inicio Eduardo Cáceres se ofreció a realizar el cuidado de la edición. Por su devoción y desinterés no podían haber mejores manos. En el trascurso del evento TAFOS y Carmen del Prado presentaron sendas exposiciones gráficas que permitieron un sugerente soporte visual a las ideas un tanto descarnadas de las ponencias. Finalmente el Fondo Editorial de la Universidad Católica, con el apoyo otra vez de Desco y el Instituto de Estudios Peruanos, decidió editar este libro. A todas las personas e instituciones que han hecho posible el evento y la publicación estamos pues muy agradecidos. Por último no podríamos dejar de mencionar con pena y gratitud, a quien tanto hizo por impulsar y renovar los estudios sobre Mariátegui: a Alberto Flores Galindo. Este libro es también un homenaje a su memoria.

Gonzalo Portocarrero M.

PRIMERA PARTE

VIDA Y PENSAMIENTO



JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI LA CHIRA: FAMILIA E INFANCIA EN HUACHO

Humberto Rodríguez Pastor

Al comenzar a redactar este artículo tengo la sensación de hacerlo sin haber agotado las posibilidades de hallar más información sobre la niñez de José Carlos Mariátegui, ese *cojito genial* como lo calificara en cierta ocasión con amistad y ternura su compañero Abraham Valdelomar¹.

Y no es que no haya hecho los esfuerzos necesarios. He avanzado discontinuamente desde el verano de 1992 hasta donde he podido tanto en los archivos parroquiales de los pueblos de Sayán y Huaura como en la parroquia de Huacho y en otros archivos (ver fuentes utilizadas).

Revisando la bibliografía sobre Mariátegui donde hay información biográfica, preferentemente en la que se refiere a sus primeros años, hallamos que en la mayoría se repite a los pocos que realmente han hecho avances investigatorios. Y se observa que, por lo general, no ha habido interés sobre su niñez; en cambio, sobre el período denominado «la edad de piedra» sí se encuentran mayores progresos² y este interés aumenta en estos tiempos cuando hay la ventaja de disponer en ocho volúmenes de los *Escritos Juveniles* de José Carlos.

1 Véase en carta de Abraham Valdelomar. En: *Correspondencia*, t. I, p. 3, junio 1918.

2 Véase los trabajos de Alberto Flores Galindo (1980), Juan Gargurevich (1978), Alberto Tauro (1987).

El que sí hizo notables aportes a la biografía de Mariátegui fue Guillermo Rouillón. Su trabajo, que no sólo comprendió los años de niñez, ha concluido en dos tomos (*La Edad de Piedra* y *La Edad Revolucionaria*) que llevan un solo título *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. El mismo Rouillón anteriormente elaboró un tomo bio-bibliográfico muy útil hasta la actualidad. De lo escrito por este autor haremos comentarios en el transcurso de este trabajo.

Adelantaré solamente que Rouillón tuvo la ventaja de conversar algo con Amalia La Chira Vallejos, la madre de José Carlos, quien le dio información bastante confidencial. Ella mencionó que Moquegua y no Lima fue el lugar exacto del nacimiento de su hijo³. En este trabajo biográfico tendremos que hacer reconstrucciones históricas y dar explicaciones que pueden ser tediosas para el lector pero que son indispensables para recrear la vida de personajes de la familia de José Carlos y fundamentar nuestros desacuerdos con Rouillón y las necesarias rectificaciones.

Por ser Rouillón el único que con evidentes esfuerzos y persistencia por obtener información nueva presenta los años de niñez de José Carlos, es necesario hacerle ciertas críticas si queremos presentar otra percepción que surge de un conjunto de nuevos datos sobre esos años de vida de José Carlos y sobre su familia. No hay nada personal contra él, ni siquiera lo he conocido en mi vida y respeto lo que logró en sus obras sobre Mariátegui.

Es de lamentar que las menciones autobiográficas de José Carlos sean escasas, retaceadas y que se encuentren a modo de breves recuerdos de niñez principalmente en esos ocho tomos de sus *Escritos Juveniles* publicados en estos últimos años y en algunos de los escritos posteriores a la edad de piedra. José Carlos, él mismo lo indica en algún momento, fue poco autobiográfico. En toda su obra hay pocas referencias a Huacho, lugar donde pasó parte de su niñez; es como si hubiera preferido ubicar en el olvido esos años de vida; infancia que consideró «(...)fugaz, (a la que le) siguió una adoles-

3 Conversación con Javier Mariátegui Chiappe.

cencia prematura»⁴. Y no es extraño ni casual que sus cuentos juveniles, como lo indica Tauro del Pino, a diferencia de Abraham Valdelomar y Leonidas Yerovi), no tengan una ubicación o localidad precisas.

Nos interesa mostrar, en este ensayo biográfico, los varios factores que se han conjugado y que han «creado» al personaje. Estos factores diversos cuyo peso individual varía, son: las características personales innatas, la tradición y el orden familiar, la sociedad y cultura locales, el desarrollo de la macrosociedad y también las fuerzas externas que participan en su transformación y la dinámica de la época.

UN CATAQUENSE EN SAYÁN

Sayán tiene una ubicación en el valle de Huaura similar a la de Chosica en el valle del Rímac. Ambos han sido utilizados, mucho más en décadas pasadas que en la actualidad, por sus ambientes soleados y secos, como lugares de recuperación o curación de enfermedades bronquiales y pulmonares. Una atractiva manera de presentar las características geográficas, la inevitable vocación comercial y algunos rasgos sociales de Sayán la hemos leído en unos «apuntes de turista» de comienzos de siglo publicado como artículo en un periódico huachano que lleva el simple título de "Sayán". Este «turista» en cuanto a la ubicación de este poblado nos dice que está «colocado en el extremo de un dilatado valle y en la cabecera de la región de las serranías, es la llave del comercio interior y el vínculo de unión de la costa y los pueblos andinos»⁵. Este mismo autor presenta acertadas descripciones sobre la geografía de la que forma parte este pueblo de «cabecera de sierra» y de las obras realizadas con la inteligencia, las manos y los esfuerzos de su gente:

4 Carta a Ruth del 11 de abril de 1916. En: *Anuario Mariateguiano*, n°1, 1989, p. 56.

5 Apuntes de un turista, «Sayán», *El Imparcial*, n° 777, Huacho, 8 de setiembre de 1906.

«(Sayán) tiene delante (...) un torrentoso río que baja de los nevados de Cajatambo por la quebrada de Huambo; sobre él se halla tendido un puente de fierro con sólidas bases de cal y piedra denominado Puente de Balta que da fácil acceso a la población. A su espalda, como fiel centinela (...) se eleva el enhiesto cerro de San Gerónimo, ostentando en su cúspide la venerable imagen del Salvador, bienhechora sombra que ampara y protege a los pueblos.

(...)

Atravesando el puente, se penetra en una calle ancha (...) A poca distancia, la vía se bifurca; de frente, conduce a la plaza de la (iglesia) matriz y por la derecha sigue el camino al interior. Hay también una calle paralela a la primera que parte de la plaza y conduce a la que sale al interior. Dentro de estas tres calles que son las más importantes, actúa el comercio local, realizándose todas las operaciones de la oferta y la demanda.

Las casas por lo general, son pintorescas y alegres, la mayor parte de ellas tiene corredores techados, separados de la calle por barandas, sirven de tráfico a los moradores y también de albergue en los días lluviosos.

(...)

Junto a la iglesia hay una hermosa casa con extensa huerta y jardín que sirve de alojamiento al cura. El pueblo llama a este local, convento.

Hacia la izquierda del pueblo hay una pequeña eminencia nombrada Portachuelo, desde la cual se admira los variados matices con que la pródiga naturaleza ha dotado a su campiña, literalmente cubierta de frondosos árboles frutales que forman la delicia de Sayán.

Entre sus moradores se halla en minoría el elemento netamente indígena, los blancos y los mestizos ocupan la mayor parte de la comarca. Hay también algunas respetables familias constituidas por laboriosos austriacos e italianos»⁶.

6 *Loc. cit.*

De acuerdo a Rouillón, José del Carmen La Chira, el abuelo de José Carlos, nacido en la comunidad de Catacaos, Piura, en la década de 1830 llega a Sayán formando parte de la tropa del caudillo militar Domingo Nieto. Habiendo contraído fiebres palúdicas en algún lugar costero no precisado como consecuencia de las campañas militares en las que participó, y requiriendo reponerse, decidió disfrutar del buen clima sayanero⁷.

No se sabe en qué momento él comienza a trabajar como talabartero, pero éste fue su oficio hasta que murió (nació en 1817 y falleció en Sayán el año 1882)⁸, ocupación que, según Javier Mariátegui, enseñó a uno de sus primeros hijos, Pedro Pablo, y que posteriormente otro de sus descendientes, Juan Clímaco, continuó desempeñando en Huacho. Para el año 1876, cuando aún vivía el abuelo materno de José Carlos, según el censo nacional de ese año, en el distrito de Sayán sólo dos personas laboraban como talabarteros, en cambio en el distrito de Huacho las personas de este oficio eran once. Esta diferencia nos muestra las distintas dimensiones del requerimiento de los productos de la talabartería que coinciden con el volumen de población: mientras que en Sayán el total de habitantes era 2,100, en Huacho llegaba casi a 9,500.

Posiblemente José del Carmen La Chira aprendió este oficio en su pueblo de origen pues en él hay larga tradición de un variado trabajo artesanal en cuero que aún se mantiene. En Catacaos además es intensa la presencia de población «indígena». Conviene indicar o recordar esta última característica de Catacaos pues, como bien se sabe, rasgos físico-raciales, no condicionan sino son paralelos a comportamientos y tradiciones culturales. El piurano José del Carmen La Chira debió ingresar a un ambiente geográfico y climático

7 Guillermo Rouillón, *La creación heroica de J. C. Mariátegui. La edad de piedra*, ed. Arica, Lima, 1975, p. 19.

8 «En diez de febrero de 1882 di cepultura (sic) eclesiástica al cadáver de José del Carmen Lachira (sic) natural de Piura de sesenta y cinco años no testó y murió de colerina, de que doy fe. Valentín Aparicio». Parroquia de San Jerónimo de Sayán, libro de defunciones n°6, 1861-1889, p.134.

distinto al que conoció en los cálidos arenales norteños, en Sayán tuvo además que aprender y amoldarse a nuevas costumbres. No debe haberle sido difícil tolerar el calor de ese pueblo ni tuvo que hacer esfuerzos con el idioma ya que la población sayanera era y es hispanohablante.

En párrafos anteriores hemos transcrito la descripción de la composición racial del pueblo de Sayán en el año 1906 según personal percepción de ese personaje anónimo que escribió los «apuntes de un turista». Treinta años antes, de acuerdo al censo de 1876, esta composición en el mismo distrito, que comprende la parte «rural», era distinta: los denominados blancos sólo representaban el 10% del total de la población (2,188 habitantes), los mestizos el 20.6%, los indios el 25% y los asiáticos (chinos culfes) el 39 %. Seguramente sorprende que la población mayoritaria sea de «raza» asiática. Por estos años era frecuente que así ocurriera en distritos costeros donde funcionaban haciendas. En esas grandes propiedades agrícolas el mayor volumen de trabajadores eran chinos culfes que a partir del año 1849 habían sido importados desde China en condiciones de semiesclavitud. Cuando se realizó el censo el año 1876 todavía estaban trabajando en ellas en cantidades considerables aunque también muchos otros que se hallaban libres se habían instalado en pueblos y ciudades costeros, dedicándose, por lo general, al comercio. Los chinos del distrito de Sayán estaban en las haciendas próximas tales como Andahuasi y Quipico, que eran de las más extensas en todo el valle. Esta presencia de trabajadores asiáticos había dado un gran impulso a las economías locales y nacional.

Es importante tener en cuenta esta información en tanto José del Carmen La Chira y su familia vivieron en Sayán en tiempos en que era frecuente vincularse de alguna manera (incluso emparentarse) con los chinos o simplemente verlos en calles, caminos, tiendas y, claro está, en el trabajo de campo y manipulando la maquinaria moderna de la época (trapiche y desmotadoras). Sobre este asunto de «razas» retornaremos en las siguientes páginas.

LAS FAMILIAS SAYANERAS DE JOSÉ DEL CARMEN LA CHIRA

Lo que conocemos de las relaciones matrimoniales de José del Carmen La Chira y los hijos que se derivaron de ellas se restringe a datos obtenidos del archivo de la parroquia de San Jerónimo de Sayán. En el verano del año 1993 cuando trabajamos junto a mi esposa en ese pueblo lo hicimos en una mesa frente a la «extensa huerta y jardín» de la «hermosa casa», mencionados en los «apuntes del turista», y que aún actualmente es el alojamiento del cura párroco.

En realidad, desde siempre el apellido La Chira fue extraño al lugar, pues, sólo el cataquense José del Carmen lo introdujo a través de su amplia prole. Resulta curioso que posteriormente el apellido casi haya desaparecido de Sayán dado que no fueron pocos los hijos que él tuvo en este lugar. Con algunos de estos descendientes, cuando fueron mayores, sucedió lo mismo que con mucha gente sayanera, incluyendo en esto a buena cantidad de los chinos culfes que trabajaron en las haciendas; salieron del pueblo y mayormente se trasladaron al importante poblado de Huacho a donde iba gente no sólo de Sayán y de Huaura sino también, y no en poca cantidad, de las serranías de Ancash⁹. Como se puede comprobar hoy, los La Chira se han extendido numéricamente en Huacho y no en Sayán. Y en Huacho este aumento se debe no sólo a que allí han migrado desde Sayán los parientes consanguíneos de José del Carmen, sino que también a la región de Huacho han llegado otras personas con apellido La Chira, piuranos y más de uno cataquense, pero no emparentados con los familiares de José Carlos Mariátegui La Chira. Sean parientes o no, todos tienen una característica en común: pertenecieron en sus orígenes a los sectores más pobres de la región y posiblemente también fueron pobres en sus lugares de origen, por eso decidieron trasladarse a lugares económicamente atractivos y con fuentes de trabajo como por entonces era Huacho.

El primer indicio archivístico de la paternidad de José del Carmen La Chira en Sayán la hemos encontrado en una partida de matrimonio, fechada en 1870, de una joven llamada María de la Encarnación en la que se indica que el padre es José del Carmen y la madre Candelaria Ballejos (en lo sucesivo el apellido lo escribiremos Vallejos) y que había nacido el año 1849. Pasados algunos años de esa primera hija hallamos que esta misma pareja tiene dos vástagos seguidos (1857 y 1858), y un año después (1859) el mismo padre tiene un retoño más, pero en este caso en otro compromiso: Manuela Rojas. En los años que siguen ese piurano radicado en Sayán continúa teniendo hijos en ambas mujeres hasta 1874 y un año después tiene un último descendiente pero ya no en esas dos señoras sino en una tercera llamada Juana Diego.

En total este abuelo de José Carlos Mariátegui tuvo quince hijos, siete con Candelaria Vallejos, siete con Manuela Rojas y uno con Juana Diego. Todos ellos eran lo que antes (desde el siglo XVI, para ser más precisos) se denominaban «hijos ilegítimos o naturales», pues José del Carmen no tuvo matrimonio religioso (no había lo que actualmente denominamos matrimonio civil) con ninguna de las madres de sus hijos.

Ello no debe llevar a pensar al lector que entre él y sus parejas hubiera una relación irregular, anómica. Si nos ciñéramos a la restringida idea de nuestra sociedad sobre legitimidad o ilegitimidad de las relaciones matrimoniales y de los hijos que resultan de ellas, buena parte de los peruanos serían descendientes de parejas donde existe el caos. Pero ocurre que en nuestra sociedad hay, sobre todo en pequeños pueblos campesinos y en el campo, y seguramente de manera más acentuada en el pasado que en la actualidad, una normatividad paralela que conduce a que haya en los matrimonios más estabilidad, equilibrio y respeto de los que se supone.

Lo que sigue a continuación es un cuadro de los hijos de José del Carmen La Chira:

Cuadro n° 1
Hijos de José del Carmen La Chira

Nombre	Fecha de nacimiento	Madre
1. María de la Encarnación	? ? 1849	CV
2. Pedro Pablo (*)	? ? 1857	CV
3. José Manuel	19 Mar 1858	CV
4. Juan	8 Feb 1859	MR
5. Manuel del Sacramento	7 Jun 1860	MR
6. Amalia	10 Jul 1860	CV
7. Felipe	13 Set 1862	CV
8. Casimira	2 Mar 1863	MR
9. Ursula	20 Oct 1865	MR
10. Petronila	29 Jun 1866	CV
11. Gabima	9 Feb 1868	MR
12. Juan Clímaco	31 Mar 1869	CV
13. José de los Angeles	2 Ags 1870	MR
14. Manuel	10 Jun 1874	MR
15. Manuel Esteban (**)	23 Dic 1876	JD

Abreviaturas: CV=Candelaria Vallejos; MR=Manuela Rojas; JD= Juana Diego.
Fuente: Archivo Parroquial de San Jerónimo de Sayán, libros de bautizo, años 1849-1910.

- (*) La información sobre la existencia de esta persona en Guillermo Rouillón, *op. cit.*, p. 19 y en Néstor Roque, «En el Centenario de José Carlos Mariátegui La Chira», en *Los Especiales de Huacho*, n° 50, abril 1994, Huacho, p. 6.
- (**) De este último hijo debemos decir que hemos deducido quién fue su padre descartando al otro José La Chira que había en esos momentos en Sayán, José Manuel La Chira Vallejos quien en 1876 tenía 18 años. José del Carmen en cambio, en 1876 había cumplido 58 años y en 1874 había tenido un hijo más con Manuela Rojas al que llamaron Manuel (penúltimo de la relación).

No tenemos ninguna información de Manuela Rojas ni de Juana Diego que pueda servirnos para tener una imagen de ellas. Y lo que se conoce de Candelaria Vallejos no es mucho. Este último ape-

llido, Vallejos, no es sayanero y hasta ahora la gente de la región conoce que son de los pueblos cercanos a Oyón (actualmente provincia de Cajatambo) o de Churín. En la partida de matrimonio de Amalia La Chira se menciona que ella era oriunda de Lacsaura, poblado mucho más próximo a Churín que a Sayán y que se halla en las frías alturas de lo que antes era la provincia de Chancay. Un escritor contemporáneo del lugar precisa que Lacsaura «es un pequeño poblado de diez viviendas muy antiguas, que se encuentra ubicado a poca distancia de Paccho Tingo, en el camino actual que se extiende al balneario de Churín»¹⁰. En el censo de 1876 a este pueblo lo denominan, seguramente por error, Llacsaura, se encontraba en el distrito de Checras, provincia de Chancay y era uno de los poblados más pequeños de este distrito. Gran parte de los habitantes de Checras, según ese censo, eran agricultores y labradores (no conocemos las definiciones ni la distinción de estas categorías que el censo utilizó) y es evidente la casi inexistencia de gran propiedad. Se puede deducir, por eso, que estos campesinos, mayormente indios o mestizos, tal como precisa el censo, eran pequeños propietarios concentrados en diferentes pueblos no muy extensos, ninguno de los cuales pasaba de 400 habitantes: Canín (250 habitantes), Llacsaura (86), Chuichín (154), Maray (165), Moyobamba (300), Parquín (366), Picoy (300), Puñún (343), Tongos (193), Tulpay (89), Yucul (304) y Yurayacu (67). Al único centro poblado de Checras que el censo considera como «rural» (todos los anteriormente mencionados era «población urbana») es a la hacienda Chucohú. El 93% de los pobladores del distrito de Checras eran considerados mestizos o indios.

Candelaria Vallejos, que debe haber sido de uno de esos pueblos de las alturas, probablemente de Lacsaura de acuerdo a la partida matrimonial de su hija Amalia La Chira, en algún momento decidió irse a vivir a Sayán donde inició sus relaciones matrimoniales con José del Carmen La Chira y en los años que siguen tuvo los siete hijos mencionados en el cuadro. La poca información que de ella se tiene conduce a pensar que luego de la muerte, en 1882, de su

10 Néstor Roque, *op. cit.*, p. 5.

cónyuge, José del Carmen La Chira, siguió tras aquellos hijos que migraron a la costa. Algunas pocas veces la encontramos de madrina de nietos suyos como sucede en 1894 cuando su hija Petronilá, quien en esos momentos vivía con el chino José Ausejo, bautiza en Huaura a Rosa Josefa; dos años después amadrina a una de sus nietas, hija de su hijo Juan Clímaco quien convivía en esos momentos, antes de que enviudara, con María Cerrate. En este mismo año (1896) Amalia tuvo un hijo al que le puso de nombre Juan Clímaco Julio (ya mayor, él utilizó el de Julio César) y fue bautizado en Surco (antes era parte de Chorrillos, Lima), y tuvo como madrina a Candelaria Vallejos. Esta última información nos indica que Candelaria aún vivía el año 1896 cuando es probable que tuviera entre 55 y 60 años. Desconocemos el año de su muerte.

AMPLIACIÓN Y SUCESOS EN LA FAMILIA LA CHIRA

En esta parte del trabajo nos limitaremos a presentar la manera como aumenta, y en ciertos momentos disminuye, el número de miembros de la familia La Chira, las orientaciones de sus vidas y las ocurrencias que podemos conocer de ellos. Algo de esto se encuentra resumido en el cuadro que sigue. En él sólo es posible mostrar nombres y fechas, por eso es necesario complementar con otros datos cualitativos. De esta manera daremos a conocer el entorno familiar fundamental de José Carlos Mariátegui.

Los conjuntos que hemos hecho en el cuadro están decididos según el nombre de las madres de los hijos de José del Carmen La Chira, aunque de los hijos de Manuela Rojas sólo hemos encontrado información en relación a Manuel del Sacramento. Esto lleva a preguntarnos: ¿qué sucedió con tantos hijos de Manuela Rojas que ni siquiera han dejado huellas en los registros parroquiales? ¿se fue con casi todos ellos a otro lugar? ¿muchos de ellos murieron con la frecuencia con que fallecían los niños en esos años? Por desconocer lo que acontece con casi todos estos descendientes La Chira-Ramos no volveremos a mencionarlos. Así, mayormente nos concentraremos en los La Chira-Vallejos que evidentemente, nos interesan más.

Retomemos los cuadros mencionados previamente con los comentarios convenientes:

Cuadro n° 2

Nacimiento, muerte y matrimonio de hijos de José del Carmen La Chira y Candelaria Vallejos

Nombre	<u>Años de</u>		Compromisos Matrimoniales
	Nac	Mue	
1 María de la Encarnación	1849		1. En Sayán el 27/9/1870 con Martín Vilela
2 Pedro Pablo	1857		
3 José Manuel de la Resurrección	1858		1. En Sayán el 12/5/92 con Jacoba Cóndor 2. En Sayán en 1902 con María Guadalupe Huamba (de Sayán)
4 María Amalia	1860	1946	1. En Sayán el 1/5/1882 con Francisco Mariátegui de Lima
5 Felipe	1862	1873	(fallece en Sayán de viruela cuando tenía 10 años)
6 Petronila	1866		1. En Sayán en 1887 con ¿José Ausejo? 2. En Huacho con José Ausejo
7 Juan Clímaco	1869		1. En Huacho el 12/11/1896 con María Cerrate (de Chiquián) 2. En Huacho el 6/11/1924 con Francisca Garro (de Huasta)

Fuente: Libros de bautismos, matrimonios y defunciones en parroquias de Sayán, Huaura y Huacho.

A la primera persona del cuadro n° 2, María Encarnación, no le hemos seguido las huellas porque no hemos buscado a personas de apellido Vilela. Es de mayor importancia notar que el segundo de la lista, Pedro Pablo, nace ocho años después que la primera y no hay en la parroquia de Sayán en este lapso alguna criatura de apellido La Chira. ¿Candelaria y José del Carmen no vivieron juntos durante este período? ¿se ausentó él durante estos años de Sayán y sólo al retornar retomó sus relaciones matrimoniales con ella? No hay información que nos ayude a dar una respuesta a estas preguntas y sólo nos queda dejarlas planteadas. Antes bien diríamos que Pedro Pablo, según Rouillón, se fue a vivir a Huacho y a establecer allí una talabartería, acompañado de su hermana Amalia. Esto bien pudo suceder el año 1884 (o fines de 1883) cuando él tenía 27 años y Amalia 24 años. Ella ya había tenido un hijo, Félix Evelardo, y cuando migra a Huacho o a Huaura se encontraba gestando una segunda criatura.

En el cuadro se indica lo que sucedió con Felipe: falleció de viruela cuando tenía 10 años. Lo que llama la atención es que no hubieran muerto los hermanos que le anteceden, seis criaturas que hasta esos momentos había tenido José del Carmen con sus dos esposas. La viruela, por entonces y desde siglos antes, arrasaba con la vida de los niños y con la de adultos débiles¹¹.

Sería excesivo e innecesario ver los casos en particular de los hermanos La Chira-Vallejos. Indicaremos solamente que no tenemos más noticias de Pedro Pablo, que José Manuel de la Resurrección se quedó a vivir en Sayán donde luego de enviudar tuvo un segundo matrimonio (tal como se puede observar en el cuadro) aunque en algún momento estuvo en Huacho, y que los hermanos restantes (Ma-

11 En un artículo que escribí sobre una epidemia de viruela entre los años 1859-1860 encontré que del total de fallecidos por esta causa (70 casos) el 73% de ellos eran menores de 15. En años sin estas epidemias en las localidades de Huaura y Végueta, sobre las que se centra el artículo, los fallecidos no pasaban de 50 personas. En «1859: Viruela Loca en Huaura y Végueta», *Los especiales de Huacho*, año 3, n° 27, Huacho, 30 de abril de 1992, pp. 10 y 11.

ría Amalia, Petronila y Juan Clímaco) se dirigieron a la costa donde tuvieron o aumentaron su descendencia. Entre estos hermanos hubo muchas aproximaciones, vivieron juntos o cerca, seguramente se ayudaron y protegieron y, en algún momento, Candelaria Vallejos, la madre de los tres, fue también a vivir a Huacho, visitándolos con frecuencia. Todo ello se deduce de la información recopilada en las parroquias de Sayán, Huaura y Huacho a través de las partidas de bautismo. Otros testimonios confirman no sólo presencia transitoria sino estable de alguno de ellos en la ciudad de Huacho. Lo que es trascendente es que esos tres hermanos La Chira-Vallejos dejaron para siempre Sayán y es aceptable suponer que ocasionalmente lo visitaron. Y de ellos sólo Amalia consigue posteriormente, como veremos en páginas siguientes, ir a Lima y quedarse a residir en la capital. Años después la sigue su hermano Juan Clímaco quien trabajó con sus sobrinos José Carlos y Julio César.

La composición familiar consanguínea más próxima (por parte de madre) de José Carlos Mariátegui La Chira estuvo compuesta por seis tíos y 26 primos hermanos. De esos seis tíos carnales mantuvo vinculaciones cuando era niño sólo con Petronila y Juan Clímaco ya que ambos vivieron en la costa (Huaura y Huacho, respectivamente) y posiblemente no conoció al resto, los vio muy ocasionalmente o supo de ellos «de oídas». Y en cuanto a los primos hermanos sólo a muy pocos pudo conocer, bien porque se quedaron a residir en Sayán, bien porque nacieron cuando él no estaba ya residiendo en Huacho.

UNA INTERPRETACIÓN SOBRE LA FAMILIA LA CHIRA

Por el origen natal de José del Carmen La Chira, nacido en el pueblo de Catacaos en Piura, y por la(s) familia(s) que forma en el pueblo de Sayán, nos encontramos con un grupo familiar perteneciente a uno de los cientos de pequeños pueblos semirrurales. En ellos había algunas actividades especializadas, más necesarias en el siglo pasado que en la actualidad, como la de talabartería; la función administrativa era bastante simple; las tradiciones culturales se conservaban, aunque eran susceptibles de cambiar debido a que, por su

ubicación geográfica (cabeceras de sierra e inevitables lugares del paso de viajeros) y por su cercanía a centros productivos muy atareados, recibían influencias de fenómenos sociales nuevos y, por tanto, personas de otros lugares. La dinámica social interna de un pueblo pequeño inevitablemente varía al integrarse a una dinámica macro-social que ha tomado un ritmo más acelerado.

No debe haber sido extraño que entre las décadas de 1850 y 1870 llegaran a Sayán y se instalasen allí personas de otros lugares, tanto de la costa como migrantes de caseríos campesinos e indígenas de las alturas. Estos son, por lo demás, los orígenes de las familias La Chira-Vallejos y La Chira-Rojas. Ninguno de estos apellidos tiene arraigo secular en Sayán. Y si consideramos a sus componentes principales (padre y madres) debemos saber que estamos frente a «indios» o «indígenas» o al menos ante «mestizos». El año 1876, Catacaos, lugar de origen de José del Carmen La Chira, tenía un total de 18,691 habitantes de los cuales 17,394 (93%) eran «indios».

Hay algunas características personales que hicieron que José del Carmen saliera de esa nomenclatura y fuese considerado no «indio» sino «mestizo». A cada una de estas categorías, dentro de la percepción del quehacer cotidiano en esos pueblitos les corresponde un color de piel, una lengua (que en el caso de Sayán durante el siglo pasado fue el castellano, seguramente con relictos del quechua), una cultura (desde hábitos alimenticios hasta una cosmovisión) y ciertas actividades económicas. José del Carmen no laboraba en trabajos productivos agrícolas ni pecuarios, no era peón ni yanacona de hacienda, era un artesano que para funcionar como tal requería ciertos conocimientos, cierta disciplina en el trabajo y alguna vestimenta diferenciada del resto, lo que socialmente lo «elevaba», más aún si al mismo tiempo sabía leer y escribir (tal como hemos comprobado por las frecuentes firmas que de él hemos visto). Por tales motivos, y como reconocimiento social de cierto prestigio, en los asentamientos de bautismo de sus descendientes a José del Carmen le colocan un significativo «don» que, debe tenerse en cuenta, no era una designación generalizada para todo aquel que bautizaba a su vástago.

La presencia de miembros foráneos en Sayán, incluyendo tradi-

cionales arrieros-comerciantes, debe haber sido bastante sentida desde mediados del siglo pasado. Y seguramente todo esto ha sucedido junto con un leve grado de complejización administrativa dentro de ese mismo pueblo. Estos foráneos se presentaban o eran buscados como consecuencia del acentuado requerimiento de un considerable volumen de fuerza de trabajo en las grandes propiedades agrícolas que estuvieron cerca y que no podían lograr captar a gente de las inmediaciones. Estas propiedades no sólo necesitaron la caudalosa presencia de los semiesclavos culfes (venidos en barcos desde una distancia de 17,000 kilómetros), también necesitaron personal técnico (incluso extranjeros) para los modernos trapiches a vapor y para satisfacer una administración que correspondiera a las nuevas complejidades en unidades de producción que se modernizaban.

Nos estamos refiriendo, evidentemente, a lo que sucedía con las haciendas cañeras entre los años 1850-1880. Justo el período en que José del Carmen La Chira se establece definitivamente en Sayán y forma sus dos familias paralelas.

Esa mayor intensidad productiva de las haciendas próximas y la nueva dinámica en la que Sayán estaba inmerso tenía que influir en las familias La Chira (Rojas y Vallejos) y se deja sentir en las relaciones matrimoniales que establecen algunos de sus descendientes inmediatos. Varios de los hijos del cataquense La Chira no se casan con sayaneros o sayaneras, lo hacen con foráneos (peruanos y extranjeros).

De las dos familias que forma José del Carmen, aquella que lleva como apellido materno Vallejos se distingue por el mayor número de miembros que migra a la costa. A pesar que de los La Chira-Rojas no hay mucha información se sabe que sólo uno de ellos se establece en Huacho. En consecuencia, podrían haber tenido los La Chira-Vallejos mayores inquietudes o mayores aspiraciones que los La Chira-Rojas. Sobre los primeros conocemos que no eran iletrados aunque ignoramos dónde, cómo y qué calidad tuvo lo que aprendieron. Pero en el caso de Amalia lo que aprendió, quizás por inquietudes intelectuales propias más intensas, repercutió posteriormente en sus hijos (téngase en cuenta desde ahora que José Carlos

no fue el único intelectual), sobre este punto tendremos que regresar si es cierta la versión que fue profesora de escuela, como parece¹².

Conviene detenerse unas líneas para indicar lo que ha significado para los La Chira-Vallejos migrar y residir en Huacho o Huaura. Ciertamente ello ha representado insertarse en una realidad diferente donde al igual que ellos también de otros lugares llegaba gente migrante. Por eso los La Chira-Vallejos han debido aumentar su cohesión familiar y quizás, de manera más amplia, junto con otra gente de Sayán a quienes conocían, su cohesión pueblerina sayanera. Sobre todo porque en la costa no tenían la misma ubicación social que cuando vivían en Sayán. Se encontraban en escalas sociales más bajas que aquellas a las que pertenecían en Sayán; podrían haber sido considerados y tratados como «indios» llegados de pueblos menores. Y, claro está, como consecuencia de esta nueva realidad han debido estrechar más vinculaciones y solidaridad entre ellos mismos tal como sucede con grupos o familias migrantes en cualquier lugar.

Antes de ello hay que conocer mucho más a otra familia completamente diferente a la que hemos tratado hasta ahora: los Mariátegui.

LOS MARIÁTEGUI

Amalia La Chira, cuando era una joven de 22 años, o quizás un poco antes, fue seducida en Sayán por un Mariátegui y ese mismo año se casó con él. Poco después tienen un hijo y establecen una extraña relación matrimonial. Por esta razón nos interesa conocer quién es este personaje, qué hay tras él y quienes fueron su familia.

De las pocas posibilidades que se presentan, en tanto no ha

12 Información personal de los hermanos José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, Lima, 21 de mayo de 1994. Ellos indican que su abuela Amalia les dijo que ella había sido profesora así como también lo fue su hija Guillermina; ninguna precisó en qué escuela trabajó ni de qué lugar.

sido frecuente en nuestro territorio el apellido Mariátegui, la línea que nos interesa es la que se inicia con los Mariátegui Tellería y que tiene hombres ilustres que aportaron ideas y acción durante la independencia nacional y en la construcción de la república que comienza en 1821. Estos Mariátegui no se distinguen por ser grandes propietarios agrícolas ni importantes comerciantes con considerables ingresos¹³. Esta misma ubicación social continúa con su progenie a lo largo de dos generaciones.

Francisco Javier Mariátegui y Tellería, destacado diputado del Soberano Congreso Constituyente y Fiscal de la Corte Superior, fué además gran impulsor de la masonería en el Perú y anticlerical. Este Mariátegui contrae matrimonio cuando tenía 26 años el día 21 de setiembre de 1819 con Juana Palacios de lo cual nacen trece hijos¹⁴. Conviene indicar los matrimonios que establecen algunos de estos

13 Francisco Javier Mariátegui y Tellería tuvo dos pequeños fundos en Ica llamados San Martín y La Tinguíña, obtenidos por compra cuando él era bastante mayor y sólo tres casas en Lima; en la que residió junto a su familia estaba ubicada en la calle Divorciadas # 134 y tenía 1,607 m². Guillermo Swayne, *Mis antepasados*, Lima, 1951, p. 75.

Como anteriormente se dijo, una ventaja que tuvo Guillermo Rouillón fue conocer y conversar con Amalia La Chira. Ello mismo ha sido un problema para él en tanto tuvo que dar explicaciones que satisficieran la creciente imagen que en las últimas décadas iba adquiriendo José Carlos Mariátegui La Chira.

Y en la biografía que hizo no es coherente ni satisface la figura ni el comportamiento que ofrece de Francisco Javier Mariátegui pero hay que rescatar que aclaró definitivamente quién era este personaje. Dijo sin dudar que eran la misma persona Francisco Javier Mariátegui y Francisco Eduardo Mariátegui. Con nuevos documentos que vio, como la partida de matrimonio de Sayán con información falseada, él debe haber sido informado por Amalia sobre la verdadera identidad del que fue su esposo. Algunos años antes María Wiesse también había dicho que Amalia se había casado con Francisco Javier pero como no vio documentos originales no tuvo la duda que ciertamente debe haber tenido Rouillón.

14 Augustina Josefa (nace en mayo 1820 y fallece en 1894), Francisco Javier (octubre de 1822-1916), Manuel Fernando (mayo 1824), Lucía Virginia (1825), los gemelos Jorge y Benjamín (nacen en diciembre 1827 y el primero fallece en 1829, el segundo en 1891), Gertrudes (noviembre 1832-1843), Emilio (1834-1854), Foción (1835-1929), José Eustaquio (1836- ?), Manuel Sócrates (muere poco después de nacer en 1836), Leandro (1842-1906) y Josefa (1843-1931) *Ibid.*, pp. 85-90.

descendientes del matrimonio Mariátegui-Palacios para ofrecer una visión más exacta de la familia: Virginia se casa con uno de los hacendados más destacados del siglo pasado¹⁵: el escocés Enrique Swayne; Foción, que era un militar de carrera contrae matrimonio en 1878 cuando tenía 40 años con Lucila Ausejo Zuloaga (18 años) hija del hacendado José Ausejo propietario de Andahuasi (en Sayán).

Pero el principal matrimonio de esta generación es el que ocurre en la capilla del Sagrario el 10 de noviembre de 1847 entre Francisco Javier Mariátegui Palacios y Mercedes Requejo Cabello (nacida el año 1825, considerada de raza blanca y muerta de diabetes en mayo de 1881), como resultado del cual nacen sólo dos criaturas: Javier Mariátegui (nacido el 9 de julio de 1848, teniendo como padrinos en el momento de su bautizo a su ilustre abuelo Francisco Javier y a Martín Garro, rector de la Universidad de San Marcos) y Eva María de las Mercedes Isafas Ester (nacida el 6 de julio de 1857, en el momento de su bautizo tuvo como madrina a su tía Agustina). Francisco Javier Mariátegui Palacios, luego que enviudó, tuvo un segundo matrimonio con Cristina Cot y Estebanes

-
- 15 Enrique Swayne adquiere en Cañete en 1849 las haciendas La Quebrada, Casa Blanca, Cerro Azul y el Chilcal. Luego (en el mismo valle) Ungara (1857), La Huaca (1868) y Santa Bárbara (1872). Al mismo tiempo se expande hacia el valle de Nepeña con (la hacienda) San Jacinto (1860), Motocachi (1872), Loma de Lapia (1879) y en arriendo la hacienda Huacatambo (1895) en el 80%, y el 20% en propiedad.

Conocemos e interesa mostrar las relaciones de matrimonio que establecen tres de estos hermanos Swayne-Mariátegui (S-M en lo sucesivo):

Augusta S-M, cuando tiene 23 años, se casa en junio de 1878 con Ricardo Alvarez Calderón un huancaíno de 25 años que residía en Lima.

Enrique S-M cuando tenía 23 años contrae enlace en junio de 1880 con la lambayecana María Isabel Argote Nieto de 18 años.

Julia S-M se casa a los 22 años en noviembre de 1890 con Augusto B. Leguía Salcedo, de 28 años, de Lambayeque, quien sería presidente de la república en dos períodos, entre los años 1908-1912 y 1919-1930. Leguía administró en alguna ocasión, antes que comenzara a hacer vida política, la hacienda San Jacinto propiedad de su suegro Henry o Enrique Swayne.

(La información referente a los matrimonios se ha reunido de los expedientes de matrimonio del Archivo Arzobispal de Lima y también se encuentra con mucho detalle incluida en la obra citada de Swayne).

que se realizó en Chorrillos el 27 de mayo de 1885 no teniendo más descendencia¹⁶.

De los hermanos Mariátegui-Requejo debe notarse dos asuntos: la distancia de edades que había entre ellos y que sólo fuesen dos. Ambos asuntos extrañísimos para la época cuando las parejas de casados tenían numerosa prole y bastante seguida. A pesar que el nombre que colocan en el momento de la ceremonia del bautizo al mayor de estos hermanos es Javier él asume posteriormente los de Francisco Javier tomando como herencia los nombres de su padre y de su ilustre abuelo.

FRANCISCO JAVIER MARIÁTEGUI Y REQUEJO

Según Guillermo Rouillón, Francisco Javier Mariátegui y Requejo es la persona que en 1882 seduce a Amalia La Chira Vallejos con la que tiene, en los años que siguen, algunos vástagos. Toda esta afirmación parece que no es desacertada. Mucho de la duda que hay acerca de él se debe a que en la partida de su matrimonio con Amalia (1° de mayo de 1882), y en algunas partidas de nacimiento y bautismo de los hijos que tuvieron, no aparece con estos nombres y apellidos sino con los de Francisco Eduardo Mariátegui. Además él declara, procurando desinformar, que sus padres eran Juan Mariátegui y Rosa Zapata y da como lugar de nacimiento Macao y como fecha de nacimiento el año 1858¹⁷. Este es uno de los motivos, por cuales hay tantas incertidumbres, dudas y confusiones con este personaje.

16 Swayne, *op. cit.*, p. 85.

17 El texto de la partida de matrimonio es como sigue: «El primero de mayo de 1882, el presbítero inter previa mi licencia casó y veló, según nuestra Santa Madre Iglesia por palabra de presente después de leídas las tres amonestaciones y tomado el consentimiento (sic), a Francisco Eduardo, soltero de veinte y cuatro años de edad, natural de Macao, hijo natural de Juan Mariátegui y de Rosa Zapata, con Amalia Lachira (sic), soltera de veinte y dos años de edad, natural de Sayán, hija natural de José Lachira y Candelaria Ballejos, fueron testigos Juan Ipinze, Domingo Buitrón y Diego Echeagaray de que doy fe».

La fecha exacta del nacimiento de Francisco Javier la hemos encontrado no en su partida de bautismo sino en un documento del Archivo General de la Nación del año 1890 en el cual los dos hermanos Mariátegui-Requejo piden que se declare el fallecimiento intestado de su madre, Mercedes Requejo, y además demandan que se les considere como únicos herederos. Es dentro de esta solicitud donde se encuentran las partidas de bautismo de los dos hermanos. De Francisco Javier se indica que fue llevado a la pila bautismal en la parroquia de Nuestra Señora de Santa Ana el 7 de mayo de 1849 cuando tenía 9 meses y 28 días; en consecuencia, nació el 9 de julio de 1848¹⁸.

Francisco Javier contrae matrimonio el 23 de abril de 1871 en la Santa Iglesia Metropolitana con María Victoria de los Dolores Lostanau Larrea¹⁹, y enviuda de ella el 20 de julio del año 1882, tras fallecer como consecuencia de una tuberculosis a los pulmones²⁰. El matrimonio dejó descendencia²¹.

Algunos de los datos antes referidos son parte de dos expedientes de otro casamiento de Francisco Javier que se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima. En el primero de ellos, de diciembre de 1882, se indica que las nuevas nupcias de Francisco Javier, -quien ya era viudo de la señora Lostanau pero se encontraba casado

18 Archivo General de la Nación. Sección testamentos. Índice Terán t.IV, p. 465. También: Intestado de la señora Mercedes Requejo de Mariátegui. Escribano Orellana, protocolo 549, F.873, 25 setiembre de 1890.

19 Hija legítima de Justo Lostanau y Tomasa Larrea, limeña, nacida el año 1853. Al momento de casarse el padre no vivía ya. Archivo Arzobispal, abril 1871-9.

20 No debe llamar la atención que una persona de clase media de la sociedad peruana tuviera esta enfermedad ya que la tisis arrasaba por doquier y su propagación era bastante extendida en el Perú. Enfermos tubercianos había más allá de los sectores sociales pobres pero, por supuesto, mucho más entre estos últimos.

21 En su libro Rouillón publica una foto en la que se ve a los tres Francisco Javier (abuelo, padre, hijo), antes precisados, junto con un niño Mariátegui Lostanau de quien en la leyenda de la foto dice que es medio hermano de José Carlos Mariátegui La Chira. Este niño, cuyo nombre no se indica, tuvo otros hermanos. como mostraremos en líneas posteriores.

con Amalia La Chira- iban a ser con la huancaína Eleodora (o Heleodora) Cisneros Cristian (¿Cristian o del Valle?), nacida el año 1857. En el segundo expediente hay la anotación que la ceremonia matrimonial, que fue apadrinada por el padre del novio y por la señora Catalina del Valle viuda de Cisneros, se realizó en la parroquia del Sagrario el 1° de enero de 1884 cuando él tenía 36 años y ella 27 años. Hay además la indicación que los contrayentes residían en la calle Milagros n° 130 (actualmente esta calle es la quinta cuadra del jirón Ancash) que era la misma dirección de la casa de la madre de él²².

Hay muchos vacíos respecto a las actividades laborales a las que Francisco Javier estuvo dedicado. María Wiese afirma, sin indicarnos el origen de su información, que trabajó en el Tribunal Mayor de Cuentas²³. Si esto es así sólo pudo ocurrir entre los años 1871-1875. En el último año mencionado este organismo estatal (destinado a controlar ingresos y gastos del Estado) funcionaba con una fuerte reducción de su personal²⁴.

22 Adelantamos el comentario que si esto fue así se trata claramente de un caso de bigamia. Si bien Francisco Javier enviuda en el mes de julio de 1882, unos meses antes, mayo del mismo año, lo hallamos en Sayán casándose religiosamente con Amalia La Chira, y el 1° de enero de 1884 lo hace con Eleodora Cisneros. Se trata, entonces de un bígamo que enviuda y que reincide poco después en su bigamia.

23 María Wiese, *José Carlos Mariátegui*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1959, p. 10.

24 Lo que diremos a continuación son todas referencias sobre el Tribunal Mayor de Cuentas tomadas de *Historia de la República*, 6ta edición, 1969, de Jorge Basadre.

El Tribunal existía desde el virreinato y tenía como función «el examen y juzgamiento de las cuentas que debían rendir todos los administradores de rentas del Estado». Seguramente con la Independencia de 1821 se la sustituye con la Contaduría General de Valores, pero en enero de 1840 se restableció nuevamente con el fin, según el decreto reglamentario de esta fecha, de anotar ingresos y gastos nacionales. 8 años después se crea la Dirección General de Hacienda y al mismo tiempo se dicta un reglamento del Tribunal que rigió hasta 1875. Por ley del 5 de febrero de 1875 se autoriza a reformar al Tribunal Mayor de Cuentas. A partir de esta disposición y otras que se complementan (decreto del 24 de enero de 1876, Reglamento Interior aprobado el 7 de mayo del mismo año) se decide la desaparición del Tribunal y ocurre algo que nos interesa «su personal vino a ser reducido».

Si de lo anterior no tenemos certeza, en cambio sí estamos seguros que hasta fines del año 1871 Francisco Javier, cuando tenía 23 años, estuvo trabajando en el Ministerio de Marina como amanuense y que el 11 de diciembre de este año renunció a su puesto de trabajo²⁵. La vinculación con la Marina es retomada posteriormente, 18 años más tarde, en 1899 cuando el 8 de mayo lo nombran contador del transporte Santa Rosa²⁶. Entre esta fecha y la de su muerte a este personaje lo hallamos en actividades de oficina similares. El 5 de enero de 1907 Javier Mariátegui solicita al comandante del transporte Chalaco, barco en el que por igual trabajaba como contador, que le conceda sesenta días de licencia para el restablecimiento de su salud. Esta solicitud es aceptada luego que se comprueba que realmente está enfermo. En marzo del mismo año pide que se le otorguen treinta días más de licencia y nuevamente sus superiores autorizan el permiso. En mayo nombran contador del Chalaco a Manuel Javier Mariátegui y Cisneros «en lugar de D. Javier Mariátegui que pasa a otra colocación»²⁷. Manuel Javier era hijo de Javier. Toda esta serie de pedidos de permiso y las autorizaciones que se daban indican un estado de enfermedad que en la realidad parece que era mayor ya que Francisco Javier Mariátegui y Requejo fallece el día 10 de noviembre de 1907.

Entre los años 1880 y 1882, aproximadamente, es que Francisco Javier se encuentra en Sayán en actividades vinculadas con la agricultura, probablemente en tareas de oficina (¿llevaba la contabilidad de alguna de las haciendas cañeras próximas?). Si la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa, es muy seguro que se trate de la hacienda Andahuasi de la que era propietario José Ausejo, suegro de Foción Mariátegui. Aprovechando esta experiencia intenta y consi-

25 Archivo Histórico de Marina, documento clasificado dentro del expediente Javier Mariátegui, facilitado gentilmente por el comandante de fragata Jorge Ortiz.

26 Archivo Histórico de Marina, documento clasificado dentro del expediente Javier Mariátegui.

27 Archivo Histórico de Marina, documentos que forman parte del expediente Javier Mariátegui.

que formar en 1890 junto con Héctor Harvey²⁸ una sociedad que compra y hace trabajar un ingenio próximo a la caleta Santa que antes había sido propiedad de la testamentaría de Antonio Araos²⁹. Esta experiencia parece no haber durado mucho ya que, como indicamos, en el año 1899 encontramos a Francisco Javier de contador en un barco de transporte de la Marina.

En una nota necrológica aparecida en *La Prensa* el mismo día que fallece se dice que Francisco Javier Mariátegui había sucumbido como consecuencia de «una grave enfermedad cerebral y nerviosa» y que por eso abandonó el servicio de la Armada desde años atrás (hay cierta exageración en este punto) y que «se entregó bastante joven aún a las faenas del comercio y la industria las cuales le dieron una modesta fortuna. Al fallecer, añade la nota, deja una numerosa familia en intensa aunque honesta pobreza»³⁰.

AVANCES EXPLICATIVOS SOBRE LOS MARIÁTEGUI

Con los Mariátegui estamos ante una familia que social, cultural y económicamente, dentro de la sociedad peruana de esos años,

28 Harvey, nacido el año 1858, fue marino a quien en agosto de 1890 lo destacaron como capitán del puerto de Santa (Expediente personal en Archivo Histórico de Marina). Ello condujo seguramente a que intentara con Javier Mariátegui conformar la asociación y trabajar en agricultura. No sólo fue amigo y socio de Javier sino que también estaban emparentados a través de sus esposas (apelidadas ambas Cisneros).

De acuerdo a un expediente del Archivo Arzobispal de Lima, Harvey se casa el 30 de noviembre de 1886 con Susana Cisneros; él de 28 años, era soltero e hijo de Guillermo Harvey e Isabel Beausejour; y ella de 21 años, igualmente soltera, e hija de Manuel B. Cisneros y Catalina del Valle.

En la lista de los acompañantes en el sepelio de Javier Mariátegui estaba Héctor Harvey.

29 Archivo General de la Nación. Intestado de la señora Mercedes Requejo de Mariátegui. Escribano Manuel Orellana, protocolo 549, F. 873, 25 de setiembre de 1890. Dentro de este documento se reproduce un poder que la sociedad Harvey y Mariátegui le han dado a Guillermo Elejalde para que realice ciertas actividades referidas a sus negocios y, se sobreentiende, también incluye las referentes a asuntos de índole personal, como la del intestado.

30 *La Prensa*, 10 de noviembre de 1907.

eran el reverso de los La Chira: su presencia en territorio peruano era relativamente reciente mientras que la de los La Chira era secular o, si se quiere, milenaria; limeños unos y los otros de un pueblecito aislado; racialmente blancos todos los Mariátegui, en cambio los La Chira, cada vez que en la información recopilada se da este tipo de característica, son llamados «indios» o «mestizos»; participantes directos del poder político nacional los Mariátegui, carentes de poder, los La Chira, por el contrario fueron elementos de la sociedad carentes de poder, que hasta habían perdido el que tuvieron en Catacaos hasta fines del siglo XVIII. Si bien los Mariátegui no tienen importantes ingresos económicos, por las relaciones matrimoniales que establecen se emparentan con la naciente burguesía azucarera; por el contrario, no conocemos que hubiera un La Chira adinerado.

Francisco Javier Mariátegui y Requejo es, sin embargo, uno de los miembros de esa familia que no logra acumular dinero a pesar de algunos de los esfuerzos que realiza. Pero sí recibe apoyo de sus familiares influyentes y/o adinerados para hallar trabajos remunerativos. Se percibe que no tiene estabilidad en un trabajo aunque su profesión inalterable parece que ha sido la de empleado de oficina y contador en varias ocasiones. Sólo le conocemos un intento de desprenderse de la vida de oficina en el que lamentablemente no tuvo éxito. Por eso cuando fallece uno de los periódicos indica que muere en «honesta pobreza».

Con todos estos antecedentes, dentro de los cuales estaban los prejuicios por las diferencias sociales, una persona como él no podía tener un matrimonio público y abierto ante la sociedad limeña blanca y ante su familia inmediata con Amalia La Chira. Los diferentes intentos de abandono a Amalia, indicados por Rouillón, no son sino las diversas muestras de irresponsabilidad con que había asumido su rol de esposo y padre. Su propia familia (a los Mariátegui, me refiero ahora) parece que no supo de su matrimonio y familia sayaneros³¹. El haber ocultado en Sayán su auténtica personalidad se debe

31 De lo dicho es prueba bastante evidente la apreciación, que citamos a continuación, de Foción Mariátegui (1885-1961, su padre tuvo igual nombre) cuyo pri

a esta pertenencia a una clase social distinta a la de Amalia. Y si bien él en un momento abandona definitivamente a Amalia, ella no deja de sentirse durante muchos años, a pesar de todo lo que de él debe haber sabido o percibido, la esposa de un señor apellidado Mariátegui.

LOS HIJOS DE JAVIER MARIÁTEGUI Y LOS QUE TUVO CON AMALIA

Francisco Javier, como se ha mostrado, en sus tres matrimonios tuvo hijos. Es por primera vez que se muestra, porque recién es posible, una relación de todos sus vástagos³², aunque más importante es centrarnos, como lo haremos a continuación, en los hijos que tuvo con Amalia.

mo hermano era Francisco Javier Mariátegui Requejo, aunque de edades bastante distantes (Francisco Javier era mayor que Foción casi en 37 años). Sin indicar el origen de la cita, Mario Castro Arenas coloca las siguientes palabras de Foción (ese promotor de la hípica y «uno de los más sobresalientes personajes del leguismo» que abandona la vida pública en 1930): «Desventuradamente nunca se presentó la ocasión de conversar sobre cuestiones relacionadas con él (se refiere a José Carlos) y sus posibles vínculos de sangre con nosotros. O porque José Carlos no lo deseaba o porque nosotros no queríamos tocar un punto tan escabroso y sensible. En una palabra, no sabíamos a ciencia cierta cuál de nuestros parientes era padre de Juan Croniqueur». En: *Reconstrucción de Mariátegui*, Okura editores, Lima, 1985, pp. 16-17. No obstante esta afirmación Foción Mariátegui, por razones que desconocemos, estuvo en el entierro de José Carlos.

- 32 Rouillón sólo indica la existencia de un niño Mariátegui Lostanau y no dice nada, seguramente por no haber indagado, sobre el niño Mariátegui Cisneros.

Cuadro n° 3
Hijos de Francisco Javier Mariátegui Requejo

N°	Nombre	Nacimiento		Madre	Fuente
		Lugar	Fecha		
1	Justo Javier	Lima	5/11/71	DLL	APSG
2	María Genoveva Narcisa	Lima	29/10/72	DLL	APSG
3	Emilio Alberto Julián	Lima	7/08/76	DLL	APSG
4	Pedro Benjamín Francisco	Lima	18/06/77	DLL	APSG
5	Félix Evelardo	Sayán	06/82	ALCH	APSy
6	Esteban	Huacho	09/84	ALCH	APHch
7	Manuel Javier	Lima	11/11/84	EC	APSG
8	Guillermina	Huacho	08/85	ALCH	APHch
9	María Victoria Rosalbina	Huaura	02/87	ALCH	APHra

Abreviaturas:

De las madres: DLL=Dolores Lostanau Larrea; ALCH=Amalia La Chira; EC=Eleodora Cisneros.

De las fuentes: APSg=Archivo Parroquial de El Sagrario; APSy= Archivo Parroquial de Sayán; APHch= Archivo Parroquial de Huacho; APHra=Archivo Parroquial de Huaura.

Debe notarse que exprofesamente no hemos colocado los nombres de José Carlos ni de Julio César, los últimos hijos de Amalia La Chira, porque serán motivo del siguiente acápite.

Para completar esta relación hay que añadir que en la lista de personas que llevaron el duelo cuando murió Francisco Javier, de acuerdo a la nota necrológica de *La Prensa*, se menciona a los siguientes hijos: Manuel Javier, Carlos y Augusto. Los dos últimos deben ser hermanos de padre y madre del primero (número 7 de la relación) y deben haber nacido después de 1884. De ellos no hemos hallado información.

Conviene centrarnos en los hijos de Amalia en tanto son los que más interesan en esta historia. Lo haremos comparando con lo

que Rouillón presenta en su libro. En primer lugar, él menciona la existencia de una hija de Francisco Javier llamada Mercedes. El error involuntario que comete se explica pues sólo tuvo a la vista la partida de defunción de esta criatura. Hemos hallado en la parroquia de Sayán el asentamiento de su bautizo y resulta que se trata de un varón, era hijo del chino Manuel Salinas y de Alejandra Obregón y llevaba el apellido Mariátegui pues Francisco Javier había sido su padrino³³. En segundo lugar, tanto Rouillón como María Wiese indican que Amalia en sus conversaciones mencionaba que tuvo una hija llamada Amanda y que había fallecido siendo aún criatura. De nuestra parte hemos encontrado en la parroquia de Huaura el asentamiento del bautizo de una hija de Francisco Javier y Amalia, hasta ahora no mencionada por ningún autor, a la que, muy curiosamente, le pusieron el nombre de María Victoria Rosalbina (recuérdese que los dos primeros nombres mencionados eran los mismos que los de la primera esposa de Francisco Javier: ¿coincidencia o un hecho intencional?). Ahora bien, esta María Victoria Rosalbina o bien es la misma que Amanda o simplemente es una hija diferente. En cuanto a los otros hijos de Amalia La Chira (los que en el cuadro llevan los números 5, 6 y 8) no hay desacuerdos con Rouillón.

JOSÉ CARLOS Y JULIO CÉSAR

Hemos hecho de estos casos un acápite diferente pues el asunto merece, como un acto de respeto a la figura del Amauta y de res-

33 Esta misma pareja tuvo otros dos hijos los cuales llevaron apellidos diferentes. La primera fue una niña y la bautizaron en julio de 1878 con los nombres y apellido María del Carmen Obregón, es decir usó el apellido materno (cuando cumple 21 años su padre la reconoce como hija suya); el segundo fue Manuel Mercedes Mariátegui bautizado el 4 de diciembre de 1881 sus padrinos fueron Francisco Mariátegui y Josefa Bravo. El fallecimiento de esta criatura ocurre el 26 de marzo de 1883 cuando tenía 2 años y 5 meses. La tercera también fue una niña a la que sí le pusieron el apellido que su padre había adoptado, Adelaida Salinas. Ella que había nacido el año 1884 fallece en octubre de 1885 cuando apenas tenía un año. La adopción de apellidos castellanos fue algo profusamente utilizado por los chinos conversos.

ponsabilidad intelectual, un tratamiento aparte, detallado aunque no puede ser exhaustivo por falta de información precisa. Debemos tratar sobre la paternidad de los dos últimos hijos de Amalia La Chira. Ello debido a que Rouillón, el único que aborda en mayor número de páginas la niñez de José Carlos y por tanto el asunto de la paternidad, muestra excesivas incoherencias que indican falta de claridad, ocultamiento de información o tergiversación de la realidad.

De nuestra parte nos parece que lo conveniente es decir por escrito lo que muchas personas medianamente informadas dicen a escondidas, y que lo hacen casi con el regodeo y satisfacción del chismorre. Y tal como deben hacerse las cosas que se investigan, también en este punto, por espinoso que sea, hay que hacerlo con seriedad y sin esconder nada. Adelantamos que no tenemos nada concluido y que lo que ofrecemos es sólo nuestra interpretación sobre este punto.

Pues bien, un primer asunto a tener en cuenta es el personaje al que se le ha atribuido la paternidad. En los libros biográficos hasta ahora escritos se indica que el padre es Francisco Javier Mariátegui Requejo, la misma persona que por esconder su verdadera identidad durante su vida matrimonial con Amalia La Chira, usó los nombres Francisco Eduardo.

Para determinar si existía este Francisco Eduardo y sus supuestos padres (y buscando en general a los Mariátegui) he revisado las partidas de nacimiento de casi todas las parroquias de Lima (me ha faltado la de El Cercado) desde comienzos hasta fines del siglo XIX. Al no hallar ninguna información sobre este Francisco Eduardo y al comparar las cronologías de los hechos de su vida³⁴, he concluido en lo mismo que Rouillón: que es la misma persona que Francisco Javier Mariátegui Requejo³⁵.

34 Me refiero a la cronología que se puede lograr a partir de la información del libro de Rouillón y la que yo he elaborado en base a los diversos datos que he encontrado. La comparación tenía como fin constatar si los sucesos de una u otra cronología no coincidía. Y no ha sido así.

35 María Wiese no pone en duda que el padre de José Carlos es Francisco Javier

Un segundo asunto a tener en cuenta es la manera como se ha desarrollado el matrimonio entre Francisco Javier y Amalia y en especial debe considerarse como una observación de suma importancia la distancia en años que hay entre la última hija de Amalia La Chira y la fecha de nacimiento de José Carlos (1894). Son siete años entre uno y otro nacimiento. ¿Qué ocurrió entretanto en el matrimonio Mariátegui-La Chira? Sucedió, de acuerdo a Rouillón, que Amalia había sido abandonada³⁶ y que luego de un largo tiempo reaparece Francisco Javier y logra el perdón de su esposa³⁷. Como consecuencia de la reconciliación Amalia queda nuevamente encinta e inmediatamente por enésima vez Francisco Javier la deja y se va a algún lugar. Es en estas circunstancias de cierta desesperación que Amalia viaja a Moquegua³⁸ donde se hace pasar por viuda y el 14 de junio de 1894 nace José Carlos. Recién pasados treinta y dos días la criatura es bautizada, le ponen de nombre José del Carmen Eliseo³⁹ y

Mariátegui y que el año en que nació fue 1895. Seguramente ella obtuvo esta información de Amalia o de José Carlos en tanto era, junto a su esposo José Sabogal, una de las tantas personas que asistía a las conversaciones del rincón rojo en el jirón Washington.

- 36 Rouillón dice que hubo varios abandonos, retornos, perdones y reconciliaciones. En sus explicaciones hay, para decirlo con franqueza y con la intención de lograr nuevas interpretaciones, un gran embrollo. Según él, el lejano abandono que ocurre antes del nacimiento de José Carlos se produce después del nacimiento de Guillermina, es decir, en 1885. Este autor no supo la existencia de María Victoria Rosalbina quien nace en 1887.
- 37 Ella se explica que ese alejamiento, que, por lo demás, no era el primero, se debía a que ese era su destino y suponía que él «había sido víctima de un hechizo urdido por gentes malvadas, envidiosas de su felicidad». Rouillón, *op. cit.*, p. 32.
- 38 Las explicaciones de Rouillón son como sigue: una familia (la del coronel Bermúdez y Carmen Chocano) que conocen del abandono, tienen misericordia de la situación de Amalia La Chira y le sugieren que vaya a Moquegua donde estaría mejor en la casa de ellos, y en enero (de 1894) ella acepta la sugerencia y realiza el traslado. Allí en Moquegua Amalia pasa por viuda.
- 39 Es conveniente tener a la vista las partidas de nacimiento y bautismo de José Carlos que Rouillón incluye en su libro (*op. cit.*, pp. 35 y 37). En estos documentos se lee que el nombre que le pusieron fue José del Carmen Eliseo. Nos parece que le pusieron los dos primeros nombres por el abuelo materno fallecido 12 años antes y el tercero por el santoral del día (Eliseo fue un profeta mencionado en la Biblia: 1 Reyes 19: 19-21, y 2 Reyes 2, 1-25, 3, 4, 5 y 6). No se sabe la fecha exacta pero ocurrió muy joven y por decisión propia que

tuvo como padrinos a Carmen Chocano y Solar y a Rafael Díaz. De acuerdo a comprobación hecha por Rouillón, José Carlos sólo fue inscrito en el libro de nacimientos en enero de 1937 en el Concejo Provincial de Lima « a instancias de doña Amalia La Chira de Mariátegui y por disposición escrita del señor juez». Cuando esto ocurre colocan como fecha de nacimiento de José Carlos el 14 de Junio de 1895.

Un año después del nacimiento de José Carlos nace en Chorriillos (Lima) su hermano Juan Clímaco Julio (él también cuando es mayor adopta otro nombre: Julio César). En este caso nuevamente es inscrito como hijo legítimo de Francisco Mariátegui y de Amalia.

Un tercer asunto a considerar es que Amalia parece que nunca fue suficientemente clara en explicarle a José Carlos ni la fecha ni el lugar de su nacimiento (él supuso toda su vida que había nacido en Lima el año 1895) así como tampoco quién era su padre. Rouillón en varias de las páginas de su libro indica las incertidumbres (que llegaron a ser hasta obsesiones) del Amauta respecto a la identidad de su padre⁴⁰. Al igual que cualquier otra criatura sin pa-

el Amauta adoptó los nombres de José Carlos. Aunque en su casa siempre fue conocido por José o Josecito y así lo acepta él (véase Javier Mariátegui, «Un autodidacta imaginativo», en *José Carlos Mariátegui y Europa*, Amauta, Lima, 1993, p. 29). El seudónimo que utilizó en sus escritos juveniles, Juan Croniqueur, fue, de acuerdo a Filomeno Zubieta, por haberlo visto que lo utilizaba otro escritor en artículos de un periódico huachano. «Huacho en la obra de J.C. Mariátegui», *Los especiales de Huacho*, n° 1, mayo de 1994, pp. 7-10.

40 A pesar de la manera seminovelesca -dejándose llevar por la imaginación y recreando situaciones y diálogos «audibles» y «visuales»- en la que Rouillón presenta en varias ocasiones las dudas, incertidumbres y obsesión de José Carlos en cuanto a su padre biológico, conviene conocerlas porque este problema sí debe haber sido tomado en cuenta por José Carlos de distinta manera según en qué momentos de su vida se presentaron. Resumimos algunos de esos pasajes.

En uno de ellos (*op. cit.*, p. 53) este autor señala que en cierta ocasión en que Amalia La Chira tenía expresiones contra su esposo, Francisco Javier Mariátegui, su hijo José, aún muy niño, las escuchaba y en estas circunstancias lo extrañaba y se preguntaba por qué no vivía con ellos. Esta pregunta «lo insta a penetrar en el complejo problema familiar». Por esto mismo se crea una distancia entre madre e hijo.

dre ostensible que observa otros niños que sí lo tienen, el hacerse la pregunta ¿quién o dónde está mi padre? es cuestión de tiempo.

Las explicaciones a todo este embrollo nos parecen más simples que las que se han dado hasta el momento. No dudamos que haya existido el matrimonio Mariátegui-La Chira ni que tuvieran varios hijos, la mayoría de los cuales fallece. Estas criaturas han sido concebidas en ocasiones en que Francisco Javier iba a Huacho; hay que tener en cuenta que él tenía que atender a su vez su matrimonio con Eleodora Cisneros con quien residía en Lima de manera continua (recuérdese que con ésta tuvo varios vástagos y en estos mismos años). Según lo que hemos hallado, el último hijo que tuvieron los Mariátegui-La Chira fue María Victoria Rosalbina (1887) y no Guillermina (1885), como lo afirma Rouillón. Luego de ello, en nuestra opinión, Amalia es abandonada definitivamente. Pasados los años Amalia ha tenido un segundo compromiso con otro hombre (cuyo nombre desconozco) con el que tuvo dos hijos casi seguidos. Sus temores la condujeron a tenerlos fuera del lugar de su permanente residencia (Huacho) y a inscribirlos y bautizarlos lejos de allí.

En otro pasaje (*Ibid.*, p 63) Rouillón recrea los momentos en que Amalia, leyendo un periódico, se entera de la muerte de Francisco Javier (10 de noviembre de 1907). La misma lectura hace José Carlos pero más tarde y le pregunta a su madre si sabe quién es ese Mariátegui que ha fallecido. La respuesta de Amalia fue dubitativa y por tanto creó mayores incertidumbres en su hijo Josecito.

Hay otras indicaciones sobre ideas más claras en José Carlos acerca de su padre y supuestos antecesores en esta línea durante el año 1911: «(José Carlos) estaba informado que descendía (su padre) de un gran hombre (el prócer de la Independencia). Por estas razones confundía a su progenitor con un héroe o figura ejemplar. Y tal concepción se extendía a toda la familia por la rama paterna» (*Ibid.*, p. 102).

Las dudas, según otra indicación de Rouillón (*Ibid.*, p. 106), se acentúan con las imprecisas respuestas que recibe José Carlos de su tío Juan Clímaco, cuando ya es adolescente.

Para Rouillón (*Ibid.*, p. 134) en la obra de José Carlos *La Novela y la Vida*, los contradictorios impulsos del personaje Canella «...habrán de hacerle recordar los años en que él (Mariátegui) padeció la obsesión de desentrañar el misterio en torno a la existencia del padre para completar su identidad personal». En los siguientes párrafos Rouillón reitera en que las incertidumbres sobre su padre fueron en José Carlos «tremenda obsesión» (subrayado nuestro).

A continuación y por muchos años ha ocultado los hechos reales y cargando dentro de sí sus silencios ella sola ha tenido que afrontar la lucha por la vida. El mejor lugar para hacerlo era Huacho donde tenía familiares (madre y hermanos) y el apoyo que de ellos podía recibir. Allí han transcurrido los primeros años de vida los tres hijos que sobrevivieron: Guillermina, Josecito y Julio.

HUACHO A FINES DEL XIX Y COMIENZOS DEL XX

La creciente importancia que va adquiriendo Huacho durante el siglo XIX se afianza cuando le gana a Huaura la condición de capital de la provincia de Chancay. Ello debe haber tenido un largo proceso, pero legalmente sucede el 10 de noviembre del año 1874 durante el gobierno de Manuel Pardo. El único considerando de la ley que otorga este nombramiento a la ciudad de Huacho lo dice claramente en los siguientes términos:

«Que la población de Huaura ha disminuido notablemente, a la vez que ha aumentado la de Huacho, y que esta villa reúne en la actualidad mejores condiciones para ser la capital de la provincia de Chancay». (Teniéndose en cuenta este considerando se da la ley con un único artículo:) «Elévase al rango de ciudad, la villa de Huacho, que será la capital de la provincia de Chancay»⁴¹.

Y ello sucedía a pesar que el puerto de Huacho, adyacente y en el litoral de esta ciudad, sólo era considerado como puerto menor. En verdad hasta 1874 en toda la costa peruana sólo tenían la condición o categoría de puertos mayores trece de ellos y en el nivel de puertos menores había cerca de treinta⁴². Es muy posible que, a

41 M. A. De la Llama, *Constitución del Perú, leyes, decretos, resoluciones y reglamentos generales (1874-1876)*, Lima, 1877, pp. 20-21.

42 Los puertos mayores considerados como tales en ley aprobada en el Congreso el 28 de noviembre de 1874, eran: Callao, Arica, Islay, Iquique, Pisagua, Payta (sic), Pacasmayo, Eten, Pimentel, Salaverry, Chimbote, Pisco y Mollendo; y los puertos menores eran: Tumbes, Sechura, San José, Chérrepe, Malabrigo,

pesar que el movimiento portuario huachano no era muy destacado, dado que no había muy elevada producción para exportarse, haya sido el aumento de la población lo que condujo a Huacho a un nuevo status político-administrativo.

Una breve revisión de la cantidad de población de las ciudades costañas de la provincia de Chancay confirma el único considerando de la ley que otorgaba las condiciones de ciudad y capital a Huacho. Según el censo de 1876 en esta provincia los centros poblados más importantes ubicados en la costa eran los siguientes: Aucallama, 366 habitantes; Barranca, 1,619; Chancay, 1,819; Huacho, 3,994; Huaral, 585; Huaaura, 888; Pativilca, 663; Sayán, 877 y Supe, 1,450. Y si consideramos la cantidad total de población de los distritos de esta provincia igualmente no hay ninguno tan populoso como el de Huacho que en 1876 tenía 9,317 habitantes, seguido por el de Chancay con 4,742 habitantes. Su importancia en este sentido era, pues, incuestionable. Por lo tanto, también lo era su grado de complejidad administrativa y, lo que es de suma importancia, esa voluminosa población huachana difería notablemente de las otras en cuanto a las características raciales y culturales de su gente.

El cuadro que sigue ha sido elaborado a partir de la misma información del censo de 1876, sólo que en este caso hemos agrupado aquellos datos referentes a razas reducidas a cinco por los organizadores del censo.

Huanchaco, Guañape, , Santa, San Bartolomé de Cao, Samanco, Casma, Supe, Huarmey, Huacho, Salinas de Huacho, , Chancay, Ancón, Cerro Azul, Tambo de Mora, Lomas, Chala, Atico, Quilca, Ilo, Morro de Sama, Junín, Mejillones, Punta Colorada, Molle, Chumata y Patillos. De la Lama, *op. cit.*, p.30.

Cuadro n° 4

Población de los distritos de la provincia de Chancay según razas: 1876.

Distritos	Blancos		Indios		Negros		Mestizos		Asiáticos		Totales	
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%
Aucallama	67	3.6	234	12.7	176	9.5	145	7.9	1,225	66.3	1,847	100
Barranca	397	16.0	1,165	46.8	111	4.5	136	5.4	680	27.3	2,489	100
Chancay	445	9.4	1,300	27.4	482	10.2	934	19.7	1,581	33.3	4,742	100
Checras	146	5.5	1,358	50.9	38	1.4	1,123	42.3	1	0.0	2,666	100
Huacho	640	6.9	7,661	82.2	127	1.4	682	7.3	207	3.1	9,317	100
Huaura	147	4.6	720	22.4	246	7.7	199	6.2	1,896	59.1	3,208	100
Ihuarí	11	0.7	1,421	90.0	36	2.3	109	6.9	2	0.1	1,579	100
Paccho	39	1.5	2,098	78.9	-	-	520	19.7	1	0.0	2,658	100
Pativilca	249	7.8	436	13.7	196	6.1	353	11.1	1,960	61.4	3,194	100
Sayán	226	10.3	552	25.2	106	4.8	451	20.6	853	39.0	2,188	100
Supe	333	13.0	958	37.5	148	5.8	342	13.4	771	30.2	2,552	100
Total	2,700	7.4	17,903	49.11	666	4.64	994	13.7	9,177	25.4	36,440	100

Fuente: Censo Nacional 1876.

Con este cuadro deseamos mostrar la importancia comparativa que en 1876 tenía la población de raza «india» del distrito de Huacho en relación con las de los otros distritos de la provincia de Chancay. Esta importancia no ha sido diferente a la información que proporcionan otros censos de otras épocas. En el de 1907, por ejemplo, los grupos «raciales» y las cantidades de personas que los componían eran los siguientes: blancos, 696 (19.7%); indios (56.5%), negros (2.0%) y mestizos, 768 (21.8%). No pretendemos dar explicaciones sobre las diferencias entre uno y otro censo, sólo deseamos remarcar la importancia de la población de «indios» en Huacho.

Este preponderante volumen de este sector de la población huachana, que conlleva una predominancia cultural, debe tenerse en cuenta en lo sucesivo. Todo ello ha sido trascendental en dar a

Huacho una particular identidad. E interesa en esta biografía pues fue el centro urbano al que una parte de la familia La Chira migró y se integró y donde creció José Carlos.

Lo que en Huacho había, a diferencia del resto de distritos, era una importante cantidad de pequeños agricultores minifundistas que formaban lo que desde mucho tiempo atrás se denomina «La Campiña», compuesta por «indios» campesinos dueños de sus propios terrenos que desde hace muchos siglos rodean a Huacho y le han brindado sus productos y su idiosincracia, lo han convertido en un pueblo dinámico y con color propio. La explicación que damos, por ser evidentes, ya la han ofrecido antes otros autores.

El alemán Ernst W. Middendorf que anduvo por el Perú durante veinticinco años de la segunda mitad del siglo XIX nos dice lo siguiente sobre Huacho:

«Después de visitar estas ruinas que no eran lo que yo había esperado, cruzamos el valle hasta el río, donde tuve oportunidad de comprobar cuán merecida es la fama de la belleza del paisaje de Huacho. Esta belleza es debida especialmente al hecho de que a diferencia de la mayor parte de los valles de la Costa, aquí el suelo no está dividido en grandes propiedades, sino en muchas pequeñas, en las cuales, además de la alfalfa, maíz, yuca, camotes, papas, calabazas y melones, se cultivan muchos otros frutos, como naranjas, lúcumas, guayabas, pacaes, paltas y plátanos. Los verdes campos, que al alternar con arboledas, frondosas avenidas y setos, determinan que todo el paisaje sea sumamente ameno, en tanto que los valles en que predominan las grandes haciendas, por muy fértiles que sean sus tierras, son casi siempre de aspecto monótono, pues generalmente se dedican al monocultivo, y en especial de caña: los cañaverales fatigan la vista por su uniforme color verde pálido. Rodeadas de altos árboles frutales, las viviendas en el valle de Huacho, se encuentran ya aisladas, ya en conjunto, formando así pequeños pueblos, y todos pertenecen a la jurisdicción de la ciudad. La aldea más grande que pasamos se llama Cruz Blanca; tiene una iglesia con dos pequeñas torres, que de

lejos parecían muy bonitas, pero ya de cerca descubrimos que estaban construidas de tablas pintadas de blanco».

La particularidad social, no muy frecuente en la costa peruana, que se percibe en un comportamiento diferente del conjunto de habitantes de esta campiña huachana fue también percibida por José Carlos Mariátegui, seguramente porque la vivió de cerca cuando era niño. Durante sus años de vida en Lima, luego de su retorno de Europa (1923), las noticias del pueblo en que vivió de niño le deben haber llegado a través de su familia materna. Los términos entusiasmados con los que él se refiere a estos campesinos son los siguientes:

«Los pequeños propietarios y arrendatarios de la campiña de Huacho han heredado y conservado de sus ascendientes aborígenes, sino la propiedad común de la tierra, muchos hábitos de mutualidad y algunas prácticas comunitarias, que demuestran hasta qué punto, aun en la costa, subsiste aún el sentimiento socialista del agricultor nativo. La ayuda recíproca en la faena de la siembra y cosecha, no ha sido destruida en la campiña de Huacho por la transformación de la propiedad y de las costumbres. Los campesinos de cada caserío se distinguen hasta hoy en esa campiña por su espíritu de solidaridad. Y estas pervivencias no se explican, como algunos podrían imaginarse, por mero conservatismo. Todo lo contrario, la campiña de Huacho ha albergado invariablemente tendencias avanzistas y renovadoras. En ella han encontrado ambiente favorable, el espíritu y las teorías clasistas. Las primeras manifestaciones de una ideología proletaria han encontrado prontamente propagandistas y prosélitos entre campesinos de Huacho, cuyas luchas en la época de agitación de las 8 horas y contra el encarecimiento de las subsistencias, colocan al campesinado de Huacho en la vanguardia de nuestro movimiento social»⁴³.

43 En: *Labor*, n° 10, Lima, 1929, p. 7.

OTROS RECUERDOS Y NOSTALGIAS DE SUS PRIMEROS AÑOS

Si bien seguramente el recuerdo más intenso que es posible que José Carlos haya tenido de sus años huachanos es aquel del accidente que tuvo por una caída en la escuela a la que asistía, él menciona algunos más que bien vale la pena presentar.

Por el año 1912 cuando tenía 18 años y ya trabajaba en Lima en el diario *La Prensa* y en momentos en que se celebraba la Semana Santa escribía:

«Pero en estos días de Semana Santa, los más indiferentes se conmueven, y, dedican unos cortos instantes a recordar los días en que pequeñuelo, escuchaban la voz cariñosa de la madre que los iniciaba en el culto de Dios»⁴⁴.

Este asunto de la religión vinculado con el afecto maternal y seguramente con su hogar huachano es retomado en similares términos en varios de sus escritos como cronista juvenil. En un instante, cuando se celebra la Cuaresma, compara el presente en que se hallaba donde no todo era pureza:

«El cronista ha oído a uno de estos predicadores. Ha sentido cómo el efluvio de los años en que la fe ingenua y sencilla de su infancia tenía alburas de eucaristía y no había sido aún salpicada por el fango de la vida»⁴⁵.

En otra ocasión con sentidas y angustiantes vacilaciones escribe lo que sigue:

«En el horizonte de sus recuerdos, el cronista ve alejarse los días serenos de su infancia, que arrullara la fe entonces intacta. Y se hace ilusión de sentirse otras vez niño y bueno, como

44 *Escritos Juveniles*, tomo II, 1991, p. 208.

45 *Ibid.*, p. 204.

cuando no había amargado aún su espíritu el torcedor fatal de la duda»⁴⁶.

Es muy seguro que en sus tiempos de niño huachano José Carlos haya visto las celebraciones de la Semana Santa, Corpus Christi o San Pedro cuyas majestuosidades ya impresionaban a William Stevenson a comienzos del siglo XIX, cuando eran espléndidas las decoraciones de las iglesias y hasta ostentosos los gastos de los mayordomos, alfereces y mayorales. No muy diferente lo que vio este viajero inglés con lo que el diario *El Imparcial* del 14 de junio de 1895 indica sobre el Corpus Christi de este año: «Suntuosa como todos los años ha estado ayer la fiesta de Corpus que los devotos indígenas celebran en la Iglesia Matriz de la ciudad». A continuación precisa que hubo misa solemnísimas, un castillo en la víspera en la Plaza Principal e indica que se eligió al nuevo mayoral y a sus once mayordomos.

Pero también el mundo festivo de Huacho que en parte era destinado a los niños estuvo presente en los recuerdos juveniles de José Carlos, cuando firmaba en sus escritos como Juan Croniqueur, pues en un instante dice:

«Cuando fuimos niños a todos nos sedujeron por igual las maravillosas pruebas de los gimnastas; a todos nos hizo reír la astucia bartolesca del payaso y la bellaquería resignada y filosófica del tony; a todos nos dio miedo y emoción el equilibrio trágico, durante el cual la orquesta dijo una música sorda monótona que nos hizo temblar; a todos nos hipnotizó la gracia aérea de los trapecistas y de los saltadores. El circo tiene para nosotros este recuerdo ingenuo que se abriga y se dora con la añoranza de las tardes luminosas de los matinales que nos hicieron soñar toda la semana con la alegre promisión de la tarde dominical»⁴⁷.

46 *Ibid.*, p. 208.

47 Rouillón, *op. cit.*, p. 43.

Entre la importante información del archivo del Concejo Provincial de Chancay hemos hallado que para el año 1901, cuando José Carlos residía en Huacho e iba a una escuelita, el Concejo dio una serie de autorizaciones que al caso interesan dar a conocer: para que se jugara gallos en el coliseo, para que se presentara una función diurna de la Compañía Infantil Acrobacia a realizar en la plaza de toros (calle Cocharcas), se dieron varias licencias para levantar toldos para freír picarones con motivo del Corpus Christi, se autorizó a dar una serie de funciones de cinematógrafo en el teatro de esa localidad (Huacho), se permitió una función de Moros y Cristianos, también tres corridas de toros en la plaza y, por supuesto, funciones de títeres, pero en esta ocasión en la campiña de la ciudad.

A no dudar, mucho de lo mencionado, que en otros años se repetía de manera parecida, ha sido parte de lo que José Carlos vio y vivió en su niñez.

El también señala en varias ocasiones su pasión por los toros, la llama morfina, por eso coleccionó revistas de tauromaquia (*Sol y Sombra, Don Modesto*) y hasta formó una biblioteca taurina. Nos dice:

«(...) sabía los colores de los toros, cuándo se llamaban caretos, calceteros, cuándo se llamaban capirotes, cuándo se llamaban berrendos. Y hasta escribí revistas (...)»⁴⁸.

En otro artículo que redacta pocos días después añade que también aprendió tauromaquia y que con los años toda esta afición se atemperó y que en esos instantes, cuando cursaba los 22 años, «(...) los toros me placen con muchas restricciones y tan sólo en ciertos estados de ánimo»⁴⁹.

Pues bien, la afición a la corrida de toros entre los huachanos de todos los sectores sociales seguramente ha tenido la misma carac-

48 *Escritos Juveniles*, t. III, p. 64.

49 *Ibid.*, p. 75.

terística adictiva que Mariátegui señala que tuvo para él. Toda esta pasión masiva de la gente había conducido a que en el siglo pasado ya hubiera en Huacho varios cosos, a que muy cerca en la hacienda Vilcahuaura se criaran toros. Por todo esto se presentaban importantes toreros y también compañías españolas. Y como tenía que suceder, había en el lenguaje cotidiano cuartetas alusivas a la tauromaquia como las que siguen que hemos tomado del diario huachano *El Imparcial*:

Al que no ve esta corrida
lo declaro sin vergüenza
le volverá a dar la influenza
y no tendrá larga vida.

(...)

A los toros tempranito
que repiquen las campanas
que yo tengo muchas ganas
de ver el primer torito.

LOS AÑOS EN HUACHO

Aún no es posible determinar con precisión cuánto tiempo de sus primeros años de vida pasó José Carlos en Huacho. Ciertamente no deben haber sido pocos. Las citas anteriores indican, eso sí, que creció en ese pueblo del norte chico, cuya cultura -tómese este concepto como hacen los antropólogos-, mayormente determinada por la numerosa población indígena yunga, debe haber sido la que estuvo en la base de su comportamiento posterior. Algunos de los rasgos más evidentes de ello y que han sido señalados por otros autores sin que ellos hayan mencionado que sus orígenes se encuentran en las vivencias de esa niñez, son la religiosidad popular que rodeó al hogar y a Huacho durante los años de niñez de José Carlos. También debe tenerse en cuenta el nivel educativo de las personas y del poblado que igualmente estuvieron próximos a él.

La mención más evidente de los años en Huacho ha sido la del accidente en 1902 que le produjo el mal de la pierna. Sin embargo,

la información de los ancianos La Chira que aún sobreviven nos muestra que esos años han sido más de lo que hasta el momento se suponía. Ello es explicable si recordamos que Amalia se encontraba sola y abandonada, sin pareja conocida, cuando tuvo a sus dos últimas criaturas. José Carlos nació en Moquegua en 1894 y su hermano Julio César nació (o simplemente sólo se bautizo) poco después en Surco (por entonces parte de Chorrillos, Lima) y que todo ello le ocurrió a Amalia casi en la soledad. Se puede deducir que debió retornar a Huacho donde sí tenía el apoyo familiar requerido. Allí estaban residiendo de manera estable dos de sus hermanos (Juan Clímaco y Petronila) y también su madre que parece que la estuvo acompañando durante el tiempo (los días, o el momento) que pasó en Surco. Esto último es indiscutible si recordamos que Candelaria Vallejos fue madrina de Julio César.

Lo que precisan esos familiares ancianos, es que Amalia tuvo que trabajar para mantener a sus criaturas y lo hizo como costurera y profesora; y que residió en Cruz Blanca, parte de la campiña huachana, y en Carquín, caleta de pescadores a la que había que llegar caminando algunos kilómetros. Esos mismos parientes suyos precisan que Amalia debió criar a los hijos «injertos» de Petronila pues ella, en un ataque de epilepsia, sufrió de quemaduras que la inutilizaron parcialmente.

Durante estos años en Huacho no descartemos la posibilidad de eventuales viajes a Sayán que seguramente Amalia hizo junto a sus hijos. Mencionamos todo esto pues ello ha sido lo que el niño Josecito vivió en sus primeros años. Estuvo rodeado exclusivamente por el entorno de la familia materna y ese niño tuvo que seguir a su madre en las actividades que hiciera. Según lo que dicen familiares de Amalia ella era firme, disciplinada y cariñosa con sus hijos. Reconfirma y amplía lo anteriormente dicho sobre esta notable madre de José Carlos lo que recientemente ha escrito su nieto Javier Mariátegui:

«Se ha reiterado que Amalia trabajaba de costurera pero no se agrega que fue también maestra de escuela en Huacho y que era una mujer cultivada, muy bien informada, de excelente len-

guaje, que mantenía una comunicación fluida con los suyos y que daba al hogar toda la intimidad y el estímulo necesarios para generar una genuina vida familiar, malgrado la ausencia del padre. Sus nietos la tratamos muchos años y somos testigos no sólo de su inteligencia sino de su enjundiosa personalidad, enriquecida por el medio circundante, por el reflejo de la 'doc-ta ignorancia' (Nicolás Cusa)»⁵⁰.

Amalia recibió, en la crianza de sus dos menores hijos, el apoyo de su hija Guillermina quien era nueve años mayor que José Carlos. Así ocurre actualmente en todos los hogares pobres: las hermanas mayores participan en la crianza y cuidado de sus hermanos menores. No nos cabe duda que Guillermina al igual que Amalia, aunque en menor medida e intensidad la primera, por razones obvias, han sido las personas que por hallarse permanentemente al lado de José Carlos han participado en el despertar de su inteligencia. Rouillón asegura que el año 1902 Guillermina llevó a su hermano Josecito a que escuchara a Chocano en una audición que el vate presentó en el Club Unión Huachana. Esta inquietud, transmitida indudablemente por Amalia, quien gustaba de la poesía de Chocano, a su vez la recibió Amalia Caveró, una de los hijos de Guillermina quien de muy niña recitaba a Chocano y a otros poetas.

Este asunto de transmisión hogareña de inquietudes intelectuales ha repercutido por igual y favorablemente en los tres hijos de Amalia; seguramente no sólo en torno a la poesía, también en alguna medida en el amor por los libros. Un ejemplo y una consecuencia de todo ello es que Julio César fue director por muchos años del periódico *La Voz del Valle*, en la ciudad de Huaral.

JOSÉ CARLOS Y LA ESCUELA EN HUACHO

No deja de sorprender que a pesar que José Carlos sólo haya cursado hasta el segundo de primaria su formación educativa y su

50 En: «Un autodidacta imaginativo», ponencia presentada en el Encuentro Internacional: *José Carlos Mariátegui y Europa*, 1993, p. 25.

cultura fuesen desde muy joven amplias y profundas. Y ello condujo a que, como él mismo indica, su primer escrito lo hiciera cuando aún era niño. Vocación temprana sobre la cual interesa descubrir qué había tras ella, como venimos haciéndolo, considerando a su vez sus innatas, indudables y notables capacidades de asimilación y uso de conocimientos mencionadas por su propio hijo⁵¹.

A pesar que en acápites anteriores se han hecho breves indicaciones acerca del entorno huachano existente en los años que vivió José Carlos, es importante señalar algo más acerca del medio escolar que había por entonces. Felizmente tenemos una importante e interesante ayuda en el censo que el año 1907 se levantó en Huacho. Claro está que debe recordarse que en esos momentos José Carlos no vivía ya en este poblado sino en Lima. A pesar de ello este censo nos da una percepción de los avances de escolaridad de los residentes en Huacho que no debe haber sido diferente pocos años antes cuando él sí vivía allí mismo con su madre y hermanos.

El censo mencionado nos da una población total de 6,283 habitantes (3,072 hombres y 3,211 mujeres) que constituían 1,240 familias. De este total 5,218 personas eran mayores de 6 años, de las cuales 3,445 sabían leer y escribir, lo que es igual al 66.0%; 1,430 eran analfabetas, es decir el 27.4%; y había además 296 personas (5.7%) que sabían leer pero no escribir; y por último no había ninguna información sobre 47 personas (0.9%). ¿Qué nos muestran estas cifras? De manera clara indican que Huacho era una ciudad en la que buena parte de la población había logrado importantes avances educativos. Y que esta realidad aún continuaba funcionando de manera consistente es algo que otras cifras del mismo censo nos lo muestran: de los 1,586 niños (entre 6 y 14 años) existentes, 1,090 (69%) de ellos asistían a la escuela, 314 (20%) no iban, y, por último, había 182 niños (11.1%) que no iban a la escuela pero que sí sabían leer y escribir. Entonces, se puede afirmar que en Huacho había cierta obligación o hábito institucionalizado de que los niños fuesen a la escuela y tuviesen una formación educativa escolar. Y lo

51 *Loc. cit.*

que tenía que haber al mismo tiempo, y ocurría desde algunas décadas atrás, era todo un sistema educativo local que funcionaba. La mayor parte del conjunto de esas escuelas eran organizadas y dirigidas por el Concejo Municipal Provincial, se regían por programas determinados por los gobiernos que dirigían el Estado y coexistían con escuelas privadas y nacionales (llamadas estas últimas posteriormente fiscales). Había, por lo mencionado, un importante conjunto de preceptores, divididos en las categorías de principales y auxiliares, algunos de los cuales se habían formado en Lima y otros eran improvisados. Los métodos de enseñanza utilizados habitualmente en esos tiempos no habían salido, en muchos casos, del primitivo uso de la palmeta, aunque había uno que otro profesor huachano que realmente dejó una merecida huella de correcto comportamiento.

¿Porqué interesa esta presentación del ambiente escolar en los años que Mariátegui vivió en Huacho? Puesto que no es lo mismo nacer, vivir y crecer en un ambiente social en el que predomina la ignorancia y el desconocimiento que el pasarlo en un medio donde ciertos niveles educativos e inquietudes culturales son compartidos y hasta son necesarios en la dinámica diaria del funcionamiento de la mayoría de la población.

Un evidente uso de los conocimientos aprendidos en las escuelas, por elementales que sean, es la lectura y el saber llevar cuentas. Pues bien, en Huacho la edición de periódicos desde el siglo pasado es algo que forma parte de su natural funcionamiento intelectual. Un joven historiador residente en Huacho llamado Filomeno Zubieta en uno de sus artículos muestra la existencia de periódicos huachanos desde el año 1868. Entre este año y fines del siglo XIX los lectores de ese pueblo vieron salir 9 periódicos: *La Unión* (1868), *El Porvenir* (188?), *El Demócrata* (1884), *El Obrero* (1885), *El Progreso* (1889), *El Relámpago* (1890), *El Imparcial* (1891), *El Eco de Huacho* (1895) y *La Patria* (1897)⁵².

52 Filomeno Zubieta, «Periodismo huachano con historia», en *Los Especiales de Huacho*, n° 17, año 2, 22 de junio de 1991, p. 5.

Mariátegui tuvo la ventaja, entonces, de hallar en su medio familiar y más allá de este también un entorno muy favorable para el desarrollo de su innata inteligencia que estuvo apoyada a su vez por una familia de cierta formación intelectual que colaboró en facilitar estímulos intelectuales tempranos.

Como se tiene dicho, José Carlos fue muy pocos años a la escuela. Uno de sus biógrafos indica, presentando testimonios que le han dado dos periodistas huachanos y coetáneos de Mariátegui, que:

«Llegada la edad escolar (1901), José Carlos y su hermano menor, Julio César, son matriculados en las escuela del barrio, ubicada en la calle Malambo (hoy avenida 28 de Julio n° 135), cercana a la casa, cuyo director es don Francisco Javier García, reputado maestro. Un año antes, los dos Mariátegui aprendieron a leer bajo el cuidado de Guillermina, la hermana mayor. De manera que cuando ingresan al plantel ya sabían leer y escribir. La escuela le habrá de enseñar, entre sus asignaturas: texto elemental de lectura, geografía universal, nociones de aritmética, catecismo, caligrafía, etc.»⁵³.

Algo más que le dio la escuela fue un mundo de niños más amplio que el de su casa y su barrio donde los juegos eran distintos. Un niño, dos años mayor que él, llamado José Marcenaro Bisso - hijo de un italiano e importante comerciante- y casi al finalizar el año 1902, a la hora del recreo jugaba con José Carlos «a las carreras y a los empujones» y juntos se cayeron produciéndose en el niño Mariátegui «una hematoma en la pierna izquierda (a la altura de la rodilla) y con ello un dolor agudo, y, después, la cojera que ha de padecer de por vida»⁵⁴.

Este aparentemente tenue accidente tuvo más trascendencia que el esperado. A partir de él se orientó de otra manera la vida de José Carlos: tuvo que tener tratamiento con un personal médico mejor ca-

53 Rouillón, *op. cit.*, pp. 46-47.

54 *Loc. cit.*

pacitado que el que existía en el hospital El Carmen de Huacho y por eso él y sus hermanos son llevados por Amalia a Lima. Por este mismo incidente debió estar durante años recluido en cama donde su obligada distracción fue la lectura. En ello también cumplió papel importante su hermana Guillermina.

Gente huachana de bastante edad nos informaba que vieron en alguna ocasión de fecha imprecisa, a Amalia acompañada de su hijo cojito. Ello conduce a pensar que José Carlos regresó algunas veces a Huacho hasta que Lima, el periodismo limeño, su creciente aceptación entre los intelectuales de la capital lo fueron ganando.



EN BUSCA DEL JOVEN MARIÁTEGUI: Una propuesta metodológica

Javier Mariátegui

Cuando se carece de fuentes primarias y confiables es difícil construir el perfil de una personalidad, mayormente cuando ella se encuentra en etapa evolutiva. La faz del José Carlos niño y adolescente que nos ofrecen sus biógrafos está «reconstruida» en base de historias narradas, generalmente distorsionadas por informantes cuestionables, a veces de buena fe, pero sensibles a ofrecer, como único testimonio, su propio recuerdo. La memoria tiene como función básica construirnos a nosotros mismos en el tiempo y en el espacio, dar «historicidad» a nuestro devenir: el hombre evita por instinto el vacío, no soporta el *horror vacui*. La memoria, que como función psicológica es principalmente «acto objetivante de la conciencia» (H. Delgado)¹, nos inserta en la realidad con noción del presente, sentido del pasado y vislumbre del futuro.

El hombre sin memoria carecería del yo, tanto del yo individual como del yo social. Viviría una angustiosa sucesión de «presentes» insulares. Para evitarlo, como elemental mecanismo de defensa, las fallas e insuficiencias de la recordación cabal se llenan con frecuencia de ilusiones (alumnias) y, en ocasiones, alucinaciones (paramnesias) del recuerdo, que son construcciones a veces tan nítidas que con el tiempo se les adjudica el mismo valor que a las evocaciones consensuales, esto es, a las remembranzas que pueden validarse por el juicio de los demás. El Psicoanálisis ha demostrado,

1 Honorio Delgado, *Curso de Psiquiatría*, 1a. ed., Imprenta Santa María, Lima, 1953.

de modo contundente, la función censora de la conciencia vigil y las interpretaciones que puede derivarse de la «psicopatología de la vida cotidiana». En la vida cotidiana normal, inadvertidamente, recurrimos a estos intentos de «completar la historia» que tienen sus extremos en los casos clínicos estudiados por la Psiquiatría.

De ahí la importancia de apelar al propio sujeto para acceder a su historia, de conformidad con sus propias producciones, esto es, contruir una «ego-historia» que permite varios tipos de lectura: la psicológica, la psicoanalítica, la propiamente histórica, la sociológica y la literaria, como ha recordado recientemente José Tamayo Herrera en una interesante y reveladora «historia de un historiador»².

En el caso de José Carlos Mariátegui, desde sus primeros escritos, encontramos la huella autorreferencial, la pista autobiográfica, a veces explícita, a veces encubierta, pero siempre presente. En la etapa formativa se requiere, con más frecuencia de lo que ordinariamente se supone, de una suerte de ejercicio especular constante que permita a la persona el reconocimiento de los cambios que suceden en su «psique» y «soma», para integrarlos a su modo de ser, que se construye sobre un «eje» que otorga a las funciones del yo la necesaria «constancia de presente». Para esta tarea se puede recurrir a los copiosos *Escritos Juveniles*, que, aunque incompletos, nos facilitan en ocho tomos la mayor parte de la «edad de piedra» de Mariátegui o si se quiere, de su alter ego, «Juan Croniqueur».

La correspondencia cuando tiene el carácter de confesional es también una fuente importante de conocimiento, máxime si ella se transforma en verdadero ejercicio introspectivo, como fue el caso de las cartas de «Juan Croniqueur» enviadas a «Ruth» (Bertha Molina) durante un largo tiempo, casi todo el año 1916, -año crucial que coincide con la aparición de la revista *Colónida* (15 de febrero), fundada por Abraham Valdelomar y el grupo de «colónidas»-, año que fue particularmente significativo para la definición de la vocación li-

2 José Tamayo Herrera, *Breve historia de un historiador (un ensayo de ego-historia)*, Centro de Estudios de País y Región, Lima, 1989.

tería de «Juan Croniqueur», y no solo porque publicó el mayor número de versos. La correspondencia con «Ruth», tras una larga interrupción, reaparece en algunos meses de 1919 y 1920, cuando José Carlos Mariátegui estaba en viaje a Europa y ya en Italia, dedicado a orientarse en relación a sí mismo y al medio exterior, al tiempo que se aplicaba concienzudamente al estudio del idioma de Dante³. Esta suerte de «diálogo epistolar» reaparece, para cumplir nuevamente la misma función de introvisión, cuando José Carlos está geográfica y espiritualmente distante y requiere por ello, premiosamente, para cumplir inaplazables funciones en su psiquismo, la «presencia del otro».

Veamos cómo a través de recuerdos infantiles volcados en un «Glosario de las cosas cotidianas» publicado en *La Prensa* el 20 de junio de 1916⁴, utilizando solamente el método descriptivo, fenomenológico, puede encontrarse el engarce con lo que debió ser un ensayo de plena madurez -«La teoría del circo»-, que aunque no llegó a plasmarse como texto autónomo, está suficientemente explicitado en el «Esquema de una explicación de Chaplin»⁵. [En el facsímile manuscrito de José Carlos del sobre que contiene los originales aparece después de «Apología del aventurero» -texto que no llegó a escribir- y antes de «Esquema de una explicación de Chaplin»].

Asimismo, del mismo texto de 1916, puede inferirse el despertar sexual del niño José Carlos, su concepto de voluptuosidad, descrito con profundidad y con un matiz de inocencia, asociado al sentimiento de culpa, consecuencia de la educación religiosa familiar propia de ese tiempo que vinculaba la libido con el pecado. También documenta la faz lúdica del Mariátegui juvenil, presente en ese texto, con relación a la correspondencia con «Ruth» del mismo año (1916), juego asociado a la eclosión de la sexualidad puesto que se

3 «Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)», estudio preliminar de Alberto Tauro, *Anuario Mariateguiano*, vol. I, n°1, Empresa Editora Amauta, Lima, 1989.

4 José Carlos Mariátegui, *Escritos Juveniles* (La edad de piedra), t.III, Entrevistas, crónicas y otros textos, Empresa Editora Amauta, Lima, 1991.

5 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 1a. edición, Empresa Editora Amauta, Lima, 1950.

dan invariablemente asociadas en el desarrollo humano. El tema del juego lo recordamos tanto en su función lúdica primaria o elemental, el juego infantil, cuanto en su forma superior, como fenómeno cultural serio, tal como es considerado en *Homo ludens* de Johan Huizinga⁶. Asimismo se puede tomar un primer contacto con la etapa «mística» de su juventud, entre otras búsquedas de sí mismo, emprendidas precozmente por el Amauta. Son pues varias las aperturas de investigación que se esbozan del examen de los textos juveniles. En esta nota, que es una propuesta metodológica que entendemos requiere mayor fundamentación, solo desarrollamos lo pertinente al circo.

El interés de Mariátegui por el circo corresponde a los años de niñez en Huacho y tiene que ver, como hemos recalcado, con el descubrimiento de la voluptuosidad, de la sensualidad, o para decirlo en términos freudianos, del nacimiento de la libido. Leamos a «Juan Croniqueur»:

«Y es que el circo se encuentra ligado al más luminoso y festivo recuerdo de nuestra niñez. Yo he analizado con mucha atención este recuerdo y he penetrado en el último sentido de su evocación. Ese recuerdo es el recuerdo de nuestro más ingenuo e infantil placer. Cuando fuimos niños, a todos nos sedujeron por igual las maravillosas pruebas de los gimnastas, a todos nos hizo reír la astucia bertoldesca del payaso y la bellaquería resignada y filosófica del tony; a todos nos dio miedo y emoción el equilibrio trágico, durante el cual la orquesta dijo una música sorda y monótona que nos hizo temblar; a todos nos hipnotizó la gracia aérea de los trapecistas y de los saltadores (...) *Pero yo pienso que el circo tiene para todos otro recuerdo. Este recuerdo es el de nuestra primera visión voluptuosa. Cuando tuvimos seis años, fue sobre un trapecio, sobre la cuerda floja o sobre el trampolín, donde ante nuestros ojos maravillados e ignorantes surgió dislocada y ágil la figura de una mujer acróbata. Tuvimos entonces la primera sensación del músculo fuerte y palpitante, oprimido dentro de la leve y sedéña prisión de las mallas. Las lentejuelas ful-*

6 Johan Huizinga, *Homo ludens*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1957.

gieron y centellearon en el volatín o en el salto mortal como iris de ojos malignos y felinos. Y esos ojos malignos y felinos hipnotizaron nuestras miradas infantiles e inocentes y las prendieron a la visión de la carne joven y gentil que nosotros veíamos roja, azul, amarilla o celeste, según fuera el maravilloso traje de la volatinera. En nuestra ignorancia se encendían - como deben encenderse en una noche oscura los gusanos de luz- ideas y sensaciones imprecisas, cuya explicación nunca presentimos, pero que tuvieron para nosotros don de caricia y de placer. *No habríamos sabido contar a nadie esas ideas y esas sensaciones imprecisas, sugeridas por el salto mortal de la volatinera, ni habríamos sabido buscar en la profana sabiduría de una frase reveladora, un hilo ariadónico para el laberinto de nuestra ignorancia sorprendida por el subconsciente florecimiento de un primer y extraño pecado espiritual.* Y aún es raro que, muchos años más tarde, sepamos resucitar la evocación de esos instantes y analizar -a través de todas las cosas que han enturbiado la diafanidad de nuestras almas de entonces- el sentido, el valor y la sugerencia de una emoción tan antigua y olvidada. *Yo estoy seguro de la certidumbre de esa emoción cuyo descubrimiento y examen acaso puedan parecer atrevidas. Y siento que en mí supervive todavía, un fragmento de mi espíritu de entonces y que hay instantes en que este fragmento late y vibra en mí todavía»* (énfasis nuestros).

Agrega más adelante:

*«Y el ambiente del circo es también caricioso y amable porque es lascivo. Hay voluptuosidades en el vértigo del vuelo, en la agilidad del músculo docilizado, en la languidez con que la trapeceista, colgada de los pies, se abandona al vaivén raudo; en la pirueta, en el esfuerzo, en la contorsión, en el volatín (...) El circo, pues, tiene la elocuencia del gesto. La eurytmia de la línea y del escorzo triunfan soberanamente. Una palabra sería intrusa, torpe y detonante»*⁷.

7. La Prensa, Lima, 20 de junio de 1916. Ver también: Humberto Rodríguez Pastor, «Infancia en Huacho». Ponencia presentada al *Encuentro de Investigado-*

Este largo fragmento, transcrito in extenso, no sólo permite seguir la pista del recuerdo en sí, sino el de los sentimientos que suscita el espectáculo y sus protagonistas, y la forma en que aparece, como culposa -por la formación familiar religiosa y el espíritu del tiempo, punitivo para todo atisbo de sexualidad-, la aparición de la voluptuosidad o de la libido, que es una experiencia anterior a la sexualidad propiamente tal, que la precede para darle sentido.

Además de la descripción precisa del escenario circense y de sus principales animadores, a la fenomenografía de la percepción, se agrega el correlato afectivo, el congruente acompañamiento afectivo de la experiencia evocada. Agudo analista de sí mismo, José Carlos otorga a esta remembranza la animación del movimiento humano, la fuerza del cuerpo plástico, en trance de mutación, que será un *leit motiv* en sus escritos, como compensación a la limitación generada por la enfermedad que, sin curar definitivamente, dejó como secuela la cojera. El circo y sus personajes que cumplen hazañas audaces con el cuerpo permite vivir, intelectualmente, lo que la realidad no consiente. Toda una fina dialéctica entre movimiento/limitación, está presente a lo largo de lo expresivo -verbal, no verbal- de su existencia real.

Jorge Basadre en sus memorias, al describir su afición juvenil por las carreras de caballos, evoca a Mariátegui y su interés por la hípica puesta de relieve en la revista *El Turf* que dirigiera por un tiempo. Aunque el interés de José Carlos (entonces «Juan Croniqueur») por las carreras de caballos ha sido exagerada por algunos biógrafos y comentaristas, conviene recordar que el propio autor no le daba importancia mayor: «*El Turf* no me quita tiempo. Sólo me ocupa tres o cuatro horas a la semana. Soy director en el nombre. Solo organicé las secciones y ahora escribo dos o tres artículos para cada número. Todo lo hacen en el Jockey Club. El periódico *se hace solo*. Revista, programa, pronósticos. Todo está hecho». Su tarea se

res: «*La aventura de Mariátegui*». Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, junio-julio, 1994.

8 Carta a "Ruth", 1º de junio de 1916.

limitaba a presentar el programa de las carreras de caballos con contenidos de lectura amena. Para sentirse más acompañado, convence a su admirado amigo Abraham Valdelomar para que participe con él de las «emociones del hipódromo»: «He resuelto que el Conde se aficione a las carreras. Desde el domingo irá a todas las reuniones hípicas conmigo».

En la correspondencia con «Ruth» encontramos también una benévola referencia al circo. La carta de 20 de mayo de 1916 dice: «Quiero aprovechar estos instantes para escribirte. Tenía compromiso para ir al circo. Los circos me entretienen y la ingenua gracia de sus payasos tienen para mí muchos encantos». Unos días antes, el 11 de abril, «Juan Croniqueur» había confiado a «Ruth», esto es a sí mismo, estas reveladoras líneas de tono melancólico: «Y a una infancia fugaz, siguió una adolescencia prematura que a los quince años o antes me puso, por inquietud vehemente de mi espíritu, dentro de la vida de casi todos los escritores y periodistas de entonces (...)».

La brevedad de la vida no consintió a Mariátegui el desarrollo autónomo de una «teoría del circo» pero sus principales ideas se encuentran, como señalamos al comienzo, en el «Esquema de una explicación de Chaplin», en la parte que analiza un film de Chaplin del mismo nombre (*El Circo*). «El circo -escribe- es espectáculo bohemio, arte bohemio por excelencia». Encuentra una «entrañable afinidad» entre el circo y Chaplin. Mientras que el teatro sufre contrastes y busca formas de renovación, recurre a la técnica, el circo permanece: «El viejo circo, en tanto, está vivo, ágil, idéntico». En la película *El Circo* encuentra la más grande expresión de lo cinematográfico porque del *clown* «nació Charlot, el artista de cinema»¹⁰.

En pocas líneas Mariátegui maduro hace una combinación de análisis sociopolítico con el ejercicio del sentido del humor. En po-

9 *Loc. cit.*

10 «Chaplin, Charles Spencer» entrada del *Diccionario del cine*, Jean-Loup Passek, 2da. edición, Ediciones Rialp, Madrid, 1992. (Carta a «Ruth», 1º de junio de 1916).

cos pasajes de la obra de Mariátegui está tan prolijamente lograda esta textura de ideología y humor, de pensamiento e ironismo. «El *clown* inglés representa el máximo grado de evolución del payaso. Está lo más lejos posible de esos payasos muy viciosos, excesivos, estridentes, mediterráneos, que estamos acostumbrados a encontrar en los circos viajeros, errantes». Se refiere, sin duda, a los circos que acostumbraba ver en su infancia en Huacho, espectáculos que llegaban a esa ciudad según ha verificado Humberto Rodríguez Pastor¹¹.

El *clown* inglés escribe Mariátegui: «Es un mimo elegante, medido, matemático, que ejerce su arte con una dignidad perfectamente anglicana. A la producción de este tipo humano, la Gran Bretaña ha llegado -como a la del *pur sang* de carrera o de caza- conforme a un darwiniano y riguroso principio de selección. La risa y el gesto del *clown* son una nota esencial, clásica, de la vida británica; una rueda y un movimiento de la magnífica máquina del Imperio. El arte del *clown* es un rito; su comicidad, absolutamente seria. Bernard Shaw, metafísico y religioso, no es en su país, otra cosa que un *clown* que escribe. El *clown* no constituye un tipo sino una institución, tan respetable como la Cámara de los Lores. El arte del *clown* significa el domesticamiento de la bufonería salvaje y nómada del bohemio, según el gusto y las necesidades de una refinada sociedad capitalista».

Para estar más a tono con esta necesidad, para buscar consonancia con su espíritu, Chaplin debe evadirse de Gran Bretaña al polo dominante del esplendor capitalista, a Norteamérica. «El desequilibrio de la maquinaria británica registrado tempranamente por su espíritu ultrasensible, ha operado sobre sus ímpetus centrífugos y secesionistas. Su genio ha sentido la atracción de la nueva metrópoli del capitalismo».

«Pero Estados Unidos -prosigue Mariátegui- no se ha asimilado espiritualmente a Chaplin. La tragedia de Chaplin, el humorismo de

11 Ver su ponencia en este mismo volumen [Nota del editor].

Chaplin, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norteamérica. La salud, la energía, el *élan* de Norteamérica retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norteamérica, a su vez, no ama a Chaplin. Los gerentes de Hollywood, como bien se sabe, lo estiman subversivo, antagónico. Norteamérica siente que en Chaplin existe algo que se le escapa, Chaplin estará siempre sindicado de bolchevismo, entre los neo-cuáqueros de la finanza y la industria yanqui».

Hablando del Chaplin de *The gold rush*, dice Mariátegui: «En esta obra, Chaplin, pues, no sólo se ha apoderado genialmente de una idea artística de su época, sino que la ha expresado en términos de estricta psicología científica. *The gold rush* confirma a Freud, descendiendo, en cuanto al mito, de la tetralogía wagneriana. Artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y Joyce».

El enfrentamiento de Chaplin con los medios de control de la sociedad capitalista se registrará después, desde *Luces de la ciudad* (1931) hasta las producciones que provocaron años después las más sórdidas expresiones del «maccartismo», como respuesta principalmente a sus grandes películas *El gran dictador* (1940) y *Monsieur Verdoux* (1947).

Un texto de la adolescencia literaria (1916), coincidente en el tiempo con esa suerte de diario íntimo que es la correspondencia con «Ruth» (1916), encuentra así su complemento en un ensayo de la época de madurez (1928). El primero, una descripción minuciosa de la experiencia interior con toques de intimismo, más explícitos aún en la correspondencia privada. El segundo, una interpretación más completa, desde «puntos de vista sistemáticos»¹²: «Tengo el gusto de las explicaciones históricas, económicas y políticas, y aún en este caso, creo posible intentar una, quizá más seria que humorística» es-

12 José Carlos Mariátegui, «Del autor», nota preliminar de *Ideología y Política*, 1ra. edición, Empresa Editora Amauta, Lima, 1969.

cribe entonces Mariátegui en su comentario sobre la película *El Circo* de Chaplin:

«De esta contradicción, de este contraste, se alimenta uno de los más grandes y puros fenómenos artísticos contemporáneos. El cinema consiente a Chaplin asistir a la humanidad en su lucha contra el dolor con una extensión y simultaneidad que ningún artista alcanzó jamás. La imagen de este bohemio trágicamente cómico, es un cotidiano viático de alegría para los cinco continentes. El arte logra, con Chaplin, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza dolidas, la tristeza del mundo. Y concurre a la miserable felicidad de los hombres, más que ninguno de sus estadistas, filósofos, industriales y artistas».

Un método que combine textos juveniles y desarrollos posteriores, personales, sociales, políticos y literarios del autor, que se extienda de la fenomenografía a la comprensión dinámica, nos parece el más apropiado para el mejor entendimiento biográfico de José Carlos Mariátegui. Esta propuesta se sustenta en la disposición reciente de los *Escritos Juveniles*, que reúne la mayor parte de la obra escrita en la etapa que José Carlos llamaba su «edad de piedra». Y decimos que la mayor parte puesto que la falta de los diarios y revistas de la época en los repositorios del país impide acceder a estos textos, principalmente a los publicados sin firma. Sería una forma más cercana a la reconstrucción de su pasado personal, omitido o distorsionado en las escasas biografías existentes. Estas reflexiones intentan motivar a los investigadores a un desarrollo sistemático que busque a Mariátegui en Mariátegui mismo, ahora que contamos con mayores fuentes de consulta.

A LA BÚSQUEDA DE DIOS* EL PROCESO IDEOLÓGICO DEL JOVEN MARIÁTEGUI

Gonzalo Portocarrero Maisch

«Tengo que hallar una verdad para mí,
encontrar esa idea por la que quiero
vivir y morir»

S. Kirkegaard

Aunque la puerta de entrada a nuestro tema es la sensibilidad del joven Mariátegui (1911-1919), el objetivo que nos proponemos es tratar de comprender su proceso ideológico. Esto es, explicar por qué su entusiasmo por cambiar la sociedad -al que llegó tan rápidamente- no se sustentó en fórmulas sino en una actitud frente a la vida, definible como pasión por la aventura y apuesta a la autenticidad. Llegaremos a la conclusión de que ello obedece a que

* El lector familiarizado reconocerá la impronta mariateguiana del título. En todo caso bien vale la pena reproducir la cita respectiva. Se trata de la respuesta que Mariátegui dió a Angela Ramos en una entrevista publicada por *Mundial* el 23 de Julio de 1926: «Soy poco autobiográfico. En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. ¿Era yo, en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones, sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios».

Mariátegui asumió la ética y la política sin rechazar el llamado del arte y la estética. De esta manera la fe y el compromiso no significaron una negación moralista de sí mismo, sino una radicalización de su intento por expandir todas sus capacidades. Así, ni el conocimiento de la teoría socialista ahogó su intuición, ni la incursión en la política endureció su sensibilidad. La creación no cedió lugar al dogma y el humor no fue desplazado por la culpa. En realidad Mariátegui trató de relacionar ambas esferas: no abdicó del arte, tampoco lo separó de la política; mas bien encontró en el arte, en la energía y el desinterés que despierta lo bello, la clave que permitiera redefinir la política como creación colectiva de un mundo donde la intensidad de la vida haga honor a las posibilidades del ser humano.

No escapa a quien esto escribe el hecho de que cualquier subjetividad es un dominio insondable, infinito. Por eso quiero remarcar el carácter de ensayo de estas páginas. Lo que sí puedo reivindicar es la disposición para leer y releer los escritos juveniles y, sobre todo, la apuesta por lograr una visión coherente. Así, después de formuladas las primeras intuiciones, me he exigido estar atento a lo sorpresivo y, tratando de controlar mi ansiedad, a veces desesperación, he hecho y rehecho muchas veces estas páginas, procurando siempre que me satisficieran, que dieran cuenta razonada de lo mucho que en un inicio me pareció remoto e incomprensible.

Nuestra primera tarea será caracterizar la sensibilidad del joven Mariátegui. Entendiendo la subjetividad como encrucijada cultural, habrá luego que reconstruir las tradiciones culturales que están presentes en su cosmovisión. Por fin, una vez definida la sensibilidad resulta posible examinar el proceso ideológico del joven Mariátegui, ésto es, identificar las permanencias y rupturas.

En este sentido, espero fundamentar la hipótesis de que las continuidades tienen que ver con la valoración de la existencia como *aventura*, y con la apuesta por la *autenticidad*; es decir, la fidelidad al principio de buscar siempre la coherencia en un desarrollo lo más radical posible. En síntesis, explorar, correr riesgos, vivir intensamente; pero sin apartarse de los mandatos originales. Mientras tanto la ruptura más importante se da con el paso de una concepción de

predominio *esteticista* -la vida como búsqueda de emociones- a otra concepción fundamentalmente *ética*, que se expresa en una valoración cada vez mayor de la justicia y, como consecuencia, en la vehemencia por hacer de ella una realidad. En estas circunstancias la única forma de seguir siendo consecuente consigo mismo es el distanciamiento y crítica del orden aristocrático, junto con la solidaridad con los oprimidos. Todo ello significa convertirse en protagonista, dejar de ser espectador. En este momento de su evolución el encuentro con las ideas socialistas le significa comenzar a pensar en un proyecto colectivo, que lo incorpore pero lo trascienda. Sin embargo nunca dejará Mariátegui de cultivar sus disposiciones artísticas¹. Su sensibilidad e intuición enriquecen su captación de la realidad, hacen posible un contacto primordial que fundamenta su originalidad.

En cuanto a los factores propulsores de esta dinámica habría que poner en primer lugar la maduración de su pensamiento, el proceso de autodescubrirse a través de una reflexión sistemática sobre las propias obras. Revelación y búsqueda de coherencia. Ello sin olvidar las circunstancias: el diálogo con sus colegas, el impacto de la primera guerra mundial, el acercamiento al mundo popular y, desde luego, el enfrentamiento con el conservadurismo limeño. Pero todos estos factores son importantes en la medida en que aceleran un proceso interno de autoesclarecimiento, en tanto permiten a Mariátegui comenzar a desentrañar su razón de ser en el mundo.

Establecida la dirección general del proceso es necesario referirse a su ritmo e intensidad. Para empezar, debe tenerse en cuenta que Mariátegui se encuentra totalmente comprometido en el desarrollo de su pensamiento. Situarse reflexivamente en el mundo le resul-

1 La mejor prueba de este hecho es que Mariátegui, en circunstancias personales muy difíciles, se diera tiempo y energías para un proyecto literario como *La novela y la vida*. En efecto, durante 1929, en medio del asedio policial, de la polémica con la Komintern y de serias complicaciones de salud, publica este esbozo de novela. No pretendía ser un esfuerzo aislado pues Mariátegui pensaba continuar con una novela sobre el Perú. Ver de Antonio Melis «Elogio del conocimiento literario» en *Anuario Mariateguiano*, vol IV, n° 4, Lima, 1992.

ta una tarea cada vez más urgente. Así, a través de poesías y cuentos, artículos y crónicas, gana coherencia una reflexión que entrelaza un vitalismo romántico con una perspectiva modernista de apertura al cambio. Esta reflexión se va a radicalizar cuando Mariátegui entre en conflicto con el poco imaginativo conservadurismo de los sectores aristocratizantes. Se subleva entonces su sentido de la justicia. La rapidez del proceso ideológico del joven Mariátegui tiene que ver con la intensidad con que asume su reflexión y, quizá sobre todo, con su talento excepcional. Desplegado éste en lo certero de sus intuiciones, en la necesidad y búsqueda de autenticidad, y, quizá sobre todo, en la forja de un lenguaje en el que pueden vibrar libremente sus emociones.

Desde siempre Mariátegui decidió ser fiel a sí mismo. Entendió la vida como un proceso de autodescubrimiento que significaba también revelarse y construirse. Una aventura. Trató de ser coherente con los mandatos que internalizó. De ahí su inocencia o falta de pudor, su intento por ser siempre transparente. Es decir su libertad radical: su coraje y rechazo del temor. Revelarse es conocerse. Y conocerse es (re)crearse obedeciendo las voces más entrañables, las primeras y acaso únicas certidumbres. Así hasta el encuentro con la política y el socialismo. El periplo vital del joven Mariátegui resulta ejemplar, por su fluidez y consecuencia, de la posibilidad de una recuperación ética de la religión. Es decir, en su esfuerzo Mariátegui se reencuentra con la fe, con un entusiasmo perdurable que se basa en la certeza de saberse un luchador por la justicia. Como dice Kirkegaard: «La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra la unidad en la pasión, y la fe es una pasión»².

LOS RESULTADOS DE LA INTROSPECCIÓN COMO PUERTA DE ENTRADA PARA OBJETIVAR LA SENSIBILIDAD

A pesar de lo que alguna vez dijera, Mariátegui es un escritor profundamente autobiográfico. Esto es especialmente cierto en su ju-

2 Soren Kirkegaard, *Temor y temblor*, Ed. Nacional, Madrid, 1975.

ventud cuando es muy evidente una necesidad de hablar de sí mismo. Cartas, crónicas, entrevistas: de distintos modos pero en todos los géneros Mariátegui habla de sus creencias e impresiones, se confía a sus lectores. Necesita descubrirse, imaginarse un rostro, elaborar un proyecto. Además, el exteriorizar su sensibilidad, el revelarse, se hace parte de su trabajo periodístico. Da por sentado que sus vivencias e impresiones interesan al lector, y que parte de su tarea es mostrar el propio mundo interior.

Es en la correspondencia con Ruth³ donde esta necesidad confesional discurre con más libertad. Ahora bien, si tomamos en cuenta los trabajos periodísticos y la correspondencia privada, debemos concluir que en el joven Mariátegui se desarrolla un intenso proceso de autoesclarecimiento, un ensayo permanente de definirse a sí mismo. Y aunque la mayoría de las reflexiones son hechas al paso, ello no significa que sean superficiales o irreconciliables. Tampoco, desde luego, que sean completas o absolutamente ciertas. De todas maneras es posible sistematizar estos apuntes para objetivar la imagen que el joven Mariátegui tiene sobre sí mismo. Ello nos servirá como punto de partida al análisis de su sensibilidad.

Para empezar es claro que Mariátegui se siente una persona herida, que arrastra una tristeza originaria y remota. En una de sus cartas a Ruth escribe:

«Yo también he sufrido ¿sabes cuál será uno de los epígrafes de mi libro de versos? Serán los siguientes versos de Chocano:

Yo no jugué de niño.
Por eso siempre escondo
ardores que estimulo con paternal cariño.

3 Ruth es el seudónimo de Bertha Molina, una adolescente con quien Mariátegui se carteó entre 1916 y 1920. Bertha Molina, deslumbrada por el estilo de Juan Croniqueur, inicia este epistolario que Mariátegui pronto convierte en espacio de un diálogo consigo mismo. El conjunto de las cartas a Ruth ha sido publicado en el primer número del *Anuario Mariateguiano*, Editorial Amauta, Lima, 1989, pp. 37-119, con una imprescindible presentación de Alberto Tauro.

Nadie comprende, nadie, lo viejo que en el fondo tendrá que ser el hombre que no jugó de niño

Estos versos debieron ser míos. No los he escrito yo, porque antes que yo los escribió Chocano. Y a una infancia fugaz, siguió una adolescencia prematura»⁴.

Es seguro que Mariátegui alude a sus problemas de salud, a su forzada y temprana madurez. Es decir, la imposibilidad de jugar: la necesidad de pensar. En todo caso ocasiones para el sufrimiento y la tristeza no faltaron en la infancia de José Carlos. La estrechez económica, la ausencia del padre, el accidente que le invalidara una pierna, las largas estadias en el hospital. De otro lado, siempre en el plano de los hechos constituyentes, Mariátegui se asume como una alma «ingenua y sencilla»⁵ o «sencilla y buena»⁶. También, en el mismo nivel de los fundamentos, se concibe talentoso y sentimental:

«Pero como no soy un pobre diablo y tengo máximas sensibilidades desprecio todas esas cosas que a otros complacerían en sumo grado. Tengo la mala suerte que mi corazón influya en mi vida definitivamente y que mi cerebro en cuanto a mi vida se refiere no influya en nada. Es una gran desgracia. Si mis sentimientos obedecieran a mis ideas, cuan infinitamente feliz sería, cuan ferozmente egoísta, cuán superhombre! Pero es imposible Ruth y no hay más remedio que someterse a esa dura condición de haber nacido sentimental y delicado»⁷.

Finalmente, habría que agregar su pasión por desarrollar sus capacidades, su afán fáustico por llegar al límite; no dejar nada sin explorar:

«No me importa el público. Nunca me importó... Hace dos años y medio escribía apenas. Era aunque más jovenzuelo muy

4 Carta a Ruth del 16 de abril de 1916 en *Anuario Mariáteguiano*, n° 1, p. 56.

5 *Ibid.* p. 54.

6 *Ibid.* p. 60.

7 *Ibid.* p. 54.

orgullosa. Por los jóvenes que entonces tenían reputación yo pensaba: 'Todos estos son muy malos, más malos que yo'. Y no escribía sino de raro en raro. Mi soberbia era tanta que cuando releía mis artículos me decía: '*¿Para qué escribo si no puedo superarlos inmensamente, como yo querría? No quiero su altura*'. Nunca leí a nadie mis artículos. Nunca pedí un consejo»⁸.

Mariátegui se considera una persona talentosa y sentimental, además de buena pero triste. En todo caso no quiere que el sufrimiento lo amargue, ni que el éxito lo insensibilice. Apuesta a desarrollar su talento siempre atado a sus valores y afectos. No como una mercancía que quisiera rematar. Muy rápido se dará cuenta que el único compromiso posible es desarrollar sus dotes intelectuales sin renunciar a la sensibilidad. Pero el proyecto tiene sus riesgos pues Mariátegui asume con razón que el sentimentalismo lo hace más vulnerable a la tristeza, ya que preservar la capacidad de sentir significa abrirse al sufrimiento o, también, al gozo; en todo caso a la intensidad de las emociones. Mientras tanto, la opción alternativa: convertir a la razón en fuerza directriz de la vida, se le presenta como inadmisibile, pues la imagina conducente al egoísmo y a la dureza de corazón; finalmente a una satisfacción sólo parcial, mutiladora: «Si mis sentimientos obedecieran a mis ideas, cuan infinitamente feliz sería, cuan ferozmente egoísta».

En realidad las alternativas no aparecen así de claras en las cartas a Ruth. Y es que la tendencia a pensar la relación entre inteligencia y sensibilidad como antagonismo, tiene el efecto de limitar el desarrollo de su argumentación. Llevarlo a callejones sin salida, contrastarlo con dilemas absurdos como tener que escoger entre una inocencia doliente y estólida, o una razón impía. Como si cualquier sentimiento fuera bueno de por sí y como si pensar ya fuera pecado. Es muy claro que su proyecto personal implica conciliar razón y sentimientos; tratar de superar la polaridad: desarrollar la sensibilidad es el fin, y el uso de las facultades razonantes es el medio. No

8 Carta a Ruth del 1-V-1916, *Anuario Mariateguiano*, n° 1, p. 59. Énfasis del autor (G.P.).

rechazar la razón, tampoco perderse en una indulgencia emocional excesiva.

Sucede que Mariátegui quiere alejarse del positivismo, de un pensamiento sin valores, sin trasfondo emocional, que implica insensibilidad. En esta falta de espíritu quedaría la sensualidad como única fuente de placer; la actitud hedonista, que no basta. Esta satisfacción, que Mariátegui considera egoísta y culpable, es la que atribuye al racionalismo materialista de aquellos burgueses que pretenden resolver cualquier dilema existencial con un jugoso *beefsteak*.

Abrirse a los sentimientos, experimentar emociones. Todo ello precisa de un estímulo que es el sufrimiento; no hay otra manera de dinamizar nuestras capacidades:

«El dolor es la única verdad. El dolor es purificador. En mí ha hipertestesiado todas mis aptitudes artísticas, todas mis sutilezas espirituales. Yo he sufrido y sufro probablemente más. Sufro un casi aislamiento, una absoluta soledad. Si fuera un pobre diablo no sufriría porque podría vivir satisfecho con mi situación...»⁹.

A partir de estas reflexiones sobre sí mismo podemos preguntarnos por la estructura de su sensibilidad, por el repertorio de ideas y sentimientos que gobiernan su relación consigo mismo y con el mundo. Es evidente que Mariátegui tiene mucha autoestima y seguridad. Esta buena conciencia depende de su certidumbre en la nobleza de sus sentimientos, también de su propósito de ser siempre fiel a ellos; es decir del compromiso de su razón con la sinceridad, y, finalmente, de su aceptar el sufrimiento, valorado como reafirmador de la inocencia y fuente nutricia del arte. «No soy un pobre diablo (...) tengo máximas sensibilidades (...) Yo también pienso en la necesidad de la fortaleza y el egoísmo, pero tengo un alma sencilla y buena, en el fondo de tanta aparente nebulosidad, que se prodiga y me contradice cada cinco minutos»¹⁰.

9 *Ibid.* p. 54.

10 *Ibid.* p. 60

Mariátegui apuesta a preservar una buena conciencia, a desarrollar sus capacidades. Estas consignas recorren su vida pero en una primera etapa domina la concepción estética, es decir, la continua búsqueda de plenitud emocional. Es claro que el mandato religioso, la búsqueda de Dios, está secularizado: se trata de encontrar lo sublime a través de cultivar la intensidad de sentimientos. Y para llegar al éxtasis, el único momento de verdad que justifica la vida, el arte es el principal camino.

Hasta aquí hay dos elementos a destacar. El primero es la oposición razón-sentimientos, y el segundo es la toma de partido a favor de estos últimos. Mariátegui se inscribe dentro de los movimientos culturales que han privilegiado lo irracional: el barroco, el romanticismo y el modernismo. Nótese, sin embargo, que no se trata de una declaración doctrinaria, de una elección que fluya de un estudio y balance de diferentes ideologías. Estamos ante una confesión. Mariátegui se esfuerza por conceptualizar su sensibilidad, por explicitar las claves a las que responden sus estados anímicos y comportamientos. Claves que asume con seriedad absoluta, como constitutivas de su ser, mandatos irrenunciables. Es decir, fundamentos de su coherencia, razón de su estar en el mundo.

La impaciencia por sentir, la pasión de crear, la pretensión fáustica, todo ello implica un tono vital acelerado. También el aburrimiento y la autocrítica, a veces injusta y hasta despiadada. En las cartas a Ruth y en muchos de los artículos, Mariátegui confiesa estar aburrido o se describe como abúlico y apático. El aburrimiento, mezcla de tristeza y ansiedad, aparece cuando Mariátegui no puede diluirse en el vértigo creador o abandonarse a la experiencia de emociones fuertes. Mientras tanto los reproches de abulia, tan manifiestamente injustificados, tienen que ver con valoraciones pasajeras acerca de lo hecho como radicalmente insuficiente. «Yo soy perezoso y abúlico»¹¹. Acecha su ánimo la mala conciencia de no hacer todo lo que debe o puede. Desde luego que hay algo tramping en esta dinámica pues Mariátegui se propone metas irrealizables, que

11 *Ibid.* p. 64

implicarían un trabajo sobrehumano o inhumano. «Estoy aburrido. No tengo ganas de trabajar. Todos los días me propongo empezar a trabajar el día siguiente y el día siguiente vivo la misma vida infecunda y frívola y hago el mismo voto de trabajo»¹².

IDEOLOGÍA Y SENSIBILIDAD: LA SUBJETIVIDAD COMO ENCRUCIJADA CULTURAL

Resumiendo: prioridad de los sentimientos sobre la razón, valorar el dolor como estímulo al desarrollo de la sensibilidad y, por último, apertura al cambio, necesidad de buscarlo en una perspectiva fáustica de aventura y realización, de consecuencia y de sinceridad. En términos negativos: rechazo del utilitarismo sensualista y del conservadurismo. Esta matriz o estructura de sensibilidad condiciona una dinámica vivencial. Tristezas y alegrías, afinidades y fobias. Ella será alterada más tarde cuando Mariátegui absorba las ideas socialistas. Pero antes de analizarla conviene ensayar el desmontaje de esta sensibilidad. Identificar sus elementos constitutivos y rastrear la genealogía de cada uno de ellos. Vamos a considerar la subjetividad de Mariátegui como encrucijada cultural, como espacio de encuentro de diversas tradiciones culturales que el propio Mariátegui trata de acomodar en un todo coherente, dando a cada una de ellas, en este proceso, una nueva vida, inéditas posibilidades. En concreto voy a postular que confluyen en la determinación de su sensibilidad tres grandes corrientes culturales que además, al entrar en mutuo contacto, se modifican y potencian. Estas son el barroco, el romanticismo y el modernismo. A ellas se añadirá más tarde el socialismo. En realidad el pensamiento de Mariátegui significa un salto adelante tan brusco en la autoconciencia de la sociedad peruana, que parece surgir de la nada o del puro genio individual. Es decir, es tal la distancia respecto a sus predecesores, contemporáneos y sucesores, que sus logros aparecen como definitivamente misteriosos. A tratar de explicar la fertilidad de su genio, sus raíces nutricias, van dedicadas las siguientes líneas.

12 *Ibid.* p. 65

Quizá la influencia más profunda sea la barroca. La sensibilidad barroca remite a una cosmovisión muy característica. El mundo aparece amenazado por un caos que es necesario contener mediante la unión mística con Dios «para volver al orden de los planes divinos». Esta necesidad de fe y certidumbre se «polariza en torno a dos ejes fundamentales: un anhelo de salvación que se espanta ante la condenación eterna como amenaza por la trasgresión del orden sagrado y (...) una consiguiente ansia de penitencia, producto de un sentimiento colectivo y dramático del pecado, ligado a la existencia como mal necesario y universal (...) y que es necesario purgar a través de la valoración del sacrificio y el sufrimiento»¹³. Paradójicamente, el barroco, al remarcar insistentemente la fugacidad de la vida, favorece una actitud vitalista y sensual que acentúa el carácter contradictorio y desconsolado de su espiritualidad. Es la valoración positiva que del sufrimiento hace Mariátegui lo que nos remite a la sensibilidad barroca. De esta manera entroncamos a Mariátegui en la tradición criolla, colonial y republicana. En ella lo barroco representa, precisamente, uno de los principios fundantes.

En ninguna vida quedan tan admirablemente ilustradas las posibilidades salvíficas y embellecedoras del sufrimiento como en la de Santa Rosa de Lima. Una reciente biografía de Isabel Flores de Oliva nos proporciona interesantes claves. Estamos hablando de *Una partecita del cielo* de Luis Millones¹⁴. Es importante referirse a los sueños de Rosa, pues en ellos queda muy clara una forma característica de valorar el sufrimiento. Se trata de textos que tienen que ser vistos como momentos cumbres de la religiosidad barroca, de una espiritualidad mística donde la mortificación voluntaria permite gozos fugaces que anticipan la redención y el encuentro con el creador. La renuncia al placer y la búsqueda del sufrimiento son los caminos que debemos recorrer para ir al encuentro de Jesús, para *disfrutar* su pasión.

13 Joaquín Rodríguez «La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco» en Álvarez Santalio (ed.), *La religiosidad popular*, t. II: Vida y muerte. La imaginación religiosa, Ed. Anthropos, Barcelona.

14 Ed. Horizonte, Lima, 1993.

Si Rosa resulta tan venerada y querida, tan íntimamente nuestra, es porque actuó hasta sus últimas consecuencias los ideales de su época. En una sociedad donde a una alma bella se contraponen un cuerpo pecaminoso, donde la sensualidad es sospechosa cuando no culpable, ella decidió no transigir, conservar su buena conciencia. Evitar el miedo al infierno, salir del círculo de la tentación-disfrute-arrepentimiento. Despreciar el cuerpo y sus llamados: castidad, ayunos, mortificaciones. La buena conciencia es la primera recompensa pero no la única pues el heroísmo permanente de la renuncia abre las puertas a la breve pero intensa plenitud del éxtasis. Desde luego que no cabe en las líneas que siguen un análisis de los sueños. No obstante es necesario -para mi argumentación- precisar la valoración del sufrimiento. Para ello es conveniente referirse al menos al segundo sueño.

El relato comienza describiendo un encuentro con Jesucristo que se le apareció:

«(...) con tanta grandeza y tanta majestad y con tanta hermosura que no lo puedo ni se explicar y videle rostro a rostro muy grande rato y que fue su divina majestad servido de darme fuerzas para estarle mirando mucho tiempo rostro a rostro todo entero de pies a cabeza y desde su rostro y cuerpo me venían a mi alma y a mi cuerpo unos rayos y llamaradas de gloria que ya pense que avia acabado con este mundo y que estava en la misma gloria» (A continuación Jesucristo comienza a repartir) «trabajos y más trabajos a las almas y vide que me repartió a mi un muy grande travaxo» (Después) «repartió a las almas gracia y mas gracia y vide que me repartió a mi mucha gracia y mas gracia y que las almas estavan tan llenas de gracia que revozava la gracia por la boca y los oídos y que a mi me revozava y que no me cabía la gracia. Y declarome Jesucristo y me dijo sepan todos que tras los trabajos viene la gracia y que *sin trabajos no ay gracia* y que aviendo gracia es menester muchos travajos para que se aumente la gracia y

desengañense todos que esta es la escala del cielo y no ay otra ninguna»¹⁵.

El amor esplendoroso, el regreso al paraíso, la felicidad sin sombra de culpa. Más aún debió sentir Rosa cuando vió a Cristo y se extravió en su encuentro. Hay poesía en el relato: prestar palabras a la revelación, comunicar lo indecible. Un discurso decididamente ardoroso e inflamado. Rosa se siente una escogida, una alma bella y atractiva. Se cerciora de ello al recibir una cuota desproporcionada de sufrimientos. El amor aparece como horizonte utópico y la mortificación como el atajo al cielo. Para la espiritualidad barroca el sufrimiento aparece como purificador, como ejercicio que conduce a la perfección moral.

Es claro que en el caso de Mariátegui la valoración es diferente. El sufrimiento no es el camino hacia Dios sino hacia la plenitud de sí mismo. Mariátegui lo significa como estímulo para el desarrollo de su sensibilidad. Lo asimila creativamente. De todas maneras comparte con Isabel Flores de Oliva la idea del sacrificio como camino hacia la gracia¹⁶. Es decir, la aceptación voluntaria del dolor, el darle un papel salvífico o de estímulo al crecimiento y la maduración. Me parece profundamente sintomático que ambos, Rosa y Mariátegui, hayan despertado tantas simpatías; más aún, que éstas se hicieran evidentes sobre todo en los respectivos cortejos fúnebres.

15 Gonzalo de la Maza, «La vida de Santa Rosa de Lima, narrada por Dn. Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre» en Luis Millones, *op. cit.*

16 La simpatía de Mariátegui por Isabel Flores de Oliva es manifiesta: «El interés que en el público ha despertado el propósito de erigir un monumento a Santa Rosa de Lima, está diciendo con elocuencia cómo en nuestros espíritus late muy arraigado y muy hondo un sentimiento de cariñoso recuerdo para esta dulce, buena y sugestiva flor de misticismo que aromara con su suave perfume de misterio una página de la vida colonial. Porque la historia de la santa es un divino poema de amor y de tristeza, porque su existencia penitente y austera dice de los anhelos e inquietudes de un alma diáfana y sensitiva, porque es tradición hermosa y evocadora, guardamos todos para ella una veneración». «El concurso para el monumento de Santa Rosa», en *Escritos Juveniles*, Editorial Amauta, t. 3, p. 313.

La ciudad criolla, enfervorizada, reconoció en su pérdida su propia alma. Su ansia de santidad y heroísmo¹⁷.

El proyecto de un desarrollo personal sin fronteras como inquietud fundamental de la vida es un hecho distintivamente moderno. Pero la definición de sí mismo a partir de la sensibilidad y los sentimientos es el postulado básico del romanticismo. La afinidad entre el barroco y el romanticismo es clara. Según Raymond ambos corresponden a la «explosión de lo irracional». Pero «en la época de la contrarreforma y del arte barroco, la Iglesia había orientado, sin gran esfuerzo, el impulso místico. Dos siglos más tarde, tras la crítica de los filósofos, no podía hacerlo. Le correspondía al arte, aunque no sólo a él, satisfacer algunas de las exigencias humanas que la religión había apaciguado hasta entonces»¹⁸. De otro lado, Eugenio D'Ors piensa que la excesiva identificación del barroco con el abigarramiento y la decadencia, impidió que los románticos se percataran «del íntimo parentesco naturalista que unía sus preferencias»¹⁹. Caracterizando al barroco como vitalista y orientado al panteísmo, D'Ors afirma que el «romanticismo no parece ser más que un episodio en el desenvolvimiento histórico de la constante barroca»²⁰. La impronta romántica está muy clara en el joven Mariátegui:

«Siempre he tenido el concepto de que soy antes que nada un escritor sentimental. Y a pesar de mi convicción de que en este siglo es imperioso gobernarnos con el cerebro, yo tengo todavía el romanticismo de gobernarme con el corazón»²¹.

17 A ello habría que añadir el hecho de que en el imaginario popular Mariátegui haya ido cobrando perfiles de santidad. Muchos lo recuerdan por haber sufrido mucho y porque luchó por los pobres. La actitud es de devoción, orgullo y esperanza. Un reciente afiche, de clara manufactura popular, lo representa rodeado de la característica aureola de santidad, con una expresión de arrobamiento místico y encima de un escenario que semeja nubes. El rostro de Mariátegui parece ocultar/reemplazar al sol. Se trata del afiche del concejo provincial de Huacho con motivo del centenario del nacimiento de Mariátegui.

18 Marcel Raymond, *De Baudelaire al surrealismo*, FCE, México, 1983, p. 9.

19 Eugenio D'Ors, «Barroco» en *Diccionario literario*, Montaner y Simón, Barcelona, 1959, p. 58.

20 *Ibid.*, p. 62.

21 Cartas a Ruth, *op. cit.* p. 67.

La presencia de la cosmovisión barroca en la conformación de la sensibilidad de Mariátegui remite al Huacho de la infancia y a la religiosidad familiar. En este aspecto la investigación de Humberto Rodríguez Pastor resulta de la mayor importancia. Huacho, donde Mariátegui vivirá hasta cerca de los diez años es, en la época, una población de más de 6,000 habitantes²². El centro más grande de la provincia de Chancay. Pero de todas maneras un pueblo pequeño y, además, atípico en varios sentidos. Para empezar el contingente indígena era absolutamente mayoritario. Si en el conjunto de la provincia de Chancay los indígenas representaban, en 1876, el 49.1% de la población, en Huacho esta cifra alcanza el 82.2%. La proporción no debería sorprender puesto que Huacho se estableció como una reducción de indios yungas en la época colonial. A diferencia de otros distritos de la provincia, allí predominaba la pequeña propiedad en manos de indios²³. En realidad los distritos cercanos estaban dominados por la hacienda y la gran propiedad, con la presencia consiguiente de chinos y negros. Otro hecho destacable es el elevado porcentaje de alfabetos y la existencia de una vida cultural dinámica reflejada en la existencia de varios periódicos. Huacho era un pueblo progresista, habitado por artesanos y pequeños agricultores. Por último debemos referirnos a las celebraciones religiosas tradicionales, intensas y fastuosas, en especial la Semana Santa, el Corpus, San Pedro, Virgen del Carmen, Santa Rosa, San Martín de Porras²⁴.

22 Ver de Filomeno Zubieta Nuñez «Evolución de la población de Huacho» en *Los especiales de Huacho* n° 40. Este es el momento de agradecer a la Sra. Elena Castro Malazque, directora de la revista, por el desinteresado derroche de vitalidad con que nos introdujo en la familiaridad de los lugares donde discurriera la infancia de José Carlos. Con Humberto Rodríguez Pastor, Rafael Tapia y Jorge Canales compartimos esta acogida.

23 Tras un viaje a Huacho en 1869, el pintor Francisco Laso lo describía en los siguientes términos: «Sea por la belleza del lugar o por la buena recompensa que el indio saca del trabajo, en su propio terreno, parece que el carácter indígena se hubiera modificado en estos sitios, puesto que los naturales, aún cuando conservan cierta gravedad de raza, caminan con el cuerpo recto, miran de frente, hablan y aún se toman la libertad de cantar como si fueran blancos o negros, y el huachano es poderoso comparativamente al pobrísimo siervo indio de la Sierra». Francisco Laso citado por Natalia Majluf en *El fin de la melancolía: la identidad criolla en la invención del mundo andino*, texto mecanografiado.

24 Humberto Rodríguez Pastor «La infancia de José Carlos Mariátegui», 1994,

Pero es en los propios textos de Mariátegui donde debemos buscar las marcas de la religiosidad barroca. Ya hemos citado las cartas a Ruth, acaso lo más referido a sí mismo que escribiera. Allí, en el postular el dolor como «única verdad», a la vez «purificador» y estímulo al desarrollo de «máximas sensibilidades», está presente esta religiosidad en forma muy explícita. En otros textos²⁵ estas valoraciones están presentes pero transformadas por su articulación con ideas románticas y modernistas.

En los numerosos artículos que sobre diferentes demostraciones religiosas escribiera Mariátegui, lo sentimos incrédulo pero respetuoso, en todo caso nostálgico y emocionado. Lo más importante es la estetización de la experiencia religiosa. Es decir, detrás de la búsqueda de lo religioso no está la expectativa de un encuentro con Dios sino la idea de experimentar emociones intensas que implican profundizar la comunión consigo mismo. Se reproduce aquí una actitud más general: un hedonismo emocional, y una necesidad de conmovirse y de sentirse bueno, valioso. La semana santa evoca la infancia:

texto incluido en la presente edición. Ver también de Pedro Eguiguren Rivas, *Huacho de antaño*, Imprenta El amigo del pueblo, Huacho, 1959, p. 37-38. Agradezco al profesor Jorge Canales Fuster la referencia. Ver también de Maritza Gallegos: «Crónicas del pasado: la semana santa» en *Los especiales de Huacho*, n° 49, p. 3: «Desde muchos días antes la gente se preparaba confeccionando las nuevas indumentarias que había de hacerse, y muy raro era quien por entonces no usase el indispensable traje de riguroso luto, con el que asistir a la iglesia y las procesiones».

25 En los *Escritos Juveniles* hemos ubicado ocho textos donde se habla directamente de la religión. Seis artículos y dos poesías. En orden cronológico son los siguientes:

- 1) «La semana de Dios» del 8 de abril de 1912, t. 2, p. 14.
- 2) «La semana santa» del 11 de abril de 1914, t. 2, p. 151.
- 3) «La procesión tradicional» del 20 de octubre de 1914, t. 2, p. 182.
- 4) «Viendo la cuaresma» del 28 de marzo de 1915, t. 2, p. 204.
- 5) «La santa efemérides» del 1° de abril de 1915, t. 2, p. 207.
- 6) Poema: «Elogio de la celda ascética» de febrero de 1916, t. 1, p. 72.
- 7) «Glosario de las cosas cotidianas» del 22 de abril de 1916, t. 3, p. 97.
- 8) Poema: «Plegaria nostálgica» de 1916, t. 1, p. 93.
- 9) «La procesión tradicional» del 10 de abril de 1917, t. 2, p. 139.

«En el horizonte de sus recuerdos el cronista ve alejarse los días serenos de su infancia, que arrullara la fe entonces intacta. Y se hace la ilusión de sentirse otra vez niño y bueno como cuando no había aún amargado su espíritu el torcedor fatal de la duda»²⁶.

La quietud de los días ilumina el contraste entre la ciudad moderna y la ciudad virreynal. Entre el recogimiento de una y la coquetería de la otra. El intento de armonizar actitudes diferentes, lo percibe Mariátegui sobre todo en el ánimo de las jóvenes mujeres, las señoritas herederas, que mientras se disponen al recogimiento y la tristeza no pueden evitar la preocupación por el arreglo personal, ni las fantasías de encuentros galantes.

La procesión del Señor de los Milagros, mientras tanto, lo impresionan y conmueve: «Las manifestaciones de la fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen (...) Todo es emotivo, pintoresco, suave, melancólico y grato»²⁷.

La idea de que uno es esencialmente sus sentimientos es romántica. También lo es pensar que cultivarlos es la tarea central de la vida. Pero la subjetividad de Mariátegui tiene más matices, es más compleja. La influencia del modernismo es clave: ella tiene que ver con la valoración del presente y la apertura al cambio, con la crítica del pasadismo. En realidad el horizonte de la modernidad implica una recuperación de los ideales románticos, pero en otra época, en lucha contra el positivismo. A mediados del siglo XIX,

«el idealismo utópico y humanitarista de los grandes pensadores de la época romántica quedaba poco a poco arrinconado por una visión más prosaica y positivista del hombre y del mundo (...) En este contexto Baudelaire, desde una actitud distanciada y defensiva de estudiado dandysmo, que le permite

26 «La santa efemérides», t. 2, p. 207.

27 «La procesión tradicional», en *op. cit.*, p. 139.

protegerse de la mediocridad y vulgaridad ambiental, persigue un ideal estético exigente que le convierte en un poeta maldito e incomprometido: el ideal de la originalidad creadora, la búsqueda de una poesía autónoma y visionaria al servicio exclusivo de la revelación y evocación del ritmo misterioso y esencial del universo, de la armonía ideal e inefable con la que sueña la sensibilidad profunda del hombre en su deseo por recuperar la inocencia primordial, la plenitud perdida»²⁸.

Tenemos pues una sensibilidad moldeada por tradiciones culturales que se yuxtaponen y modifican. La pregunta que ahora tenemos que hacernos es: ¿a qué tipo de actitudes y comportamientos predispone una sensibilidad como la descrita? Algo habíamos avanzado al referirnos a la religión. Más en general encontramos las siguientes actitudes:

- búsqueda de la emoción y de la intensidad de sentimientos,
- rechazo del utilitarismo,
- crítica del elitismo aristocrático.

La insatisfacción con la primera actitud y la profundización del distanciamiento con el elitismo van marcando su acercamiento a la política; es decir, la gravitación creciente de una preocupación por el futuro, la necesidad de un proyecto.

LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA

«Yo soy un devoto ferviente
de mi emoción»

J.C. Mariátegui en *Escritos Juveniles*,
t. 3, p. 106.

28 Juan Herrero Cecilio, «Sobre las ideas estéticas de Baudelaire: el arte y la poesía de la modernidad» en *Historia de la relación Filosofía-Literatura en sus textos*, editor José Domínguez, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 37-38.

Si partimos de la premisa de que emocionarse es vivir, entonces, para ser consecuentes debemos buscar las circunstancias que estimulen en nosotros un torrente de vivencias que nos sobrecoja. De esta manera, dejando de lado nuestra conciencia, abandonándonos a lo fugaz, sentiremos hondamente. La expectativa es enraizarse otra vez en la vida, y por medio de ella en el mundo que nos rodea. Surge así la posición estética, como dice Kirkegaard «la existencia vivida desde el punto de vista de la puntualidad temporal, de la particularidad, del goce momentáneo y la vivencia de la diferencia»²⁹.

Encontramos en el joven Mariátegui un acusado hedonismo emocional. Una posición esteticista que es común en su época y generación. Sobre todo en Abraham Valdelomar, personaje tan cercano y entrañable, con quien lo vincula un diálogo intenso, donde el afecto y el gozo surgen del común ejercicio del ingenio, de compartir revelaciones que muestran una afinidad profunda. No obstante la relación encuentra poco a poco sus límites. Los irá separando la necesidad de Mariátegui de perfilar un proyecto ético: pensarse como medio y no como fin. En última instancia, la disponibilidad para el sacrificio. Pero ¿cuáles son las emociones a las cuales Mariátegui busca aventurarse?

En primer lugar tenemos el miedo. La sensación de peligro le parece arrebatadora y vivificante. Mariátegui la busca, y deja en sus crónicas la constancia respectiva. Atravesar, por ejemplo, calles oscuras corriendo el riesgo de ser atropellado:

«(...) sentíamos el vértigo del peligro. Y pensamos que probablemente no transcurrirían muchos segundos sin que un automóvil nos matase. Pronto nos sentimos envueltos en el torbellino (...) avanzábamos silenciosamente en medio de ellos. No teníamos prisa. Caminábamos con mesura. Y teníamos tan hondo dominio de nosotros mismos, tan aguda hiperestesia de nuestros sentidos, que este vertiginoso tráfico de coches y

29 Manuel Maceiras, *Schopenhauer y Kirkegaard: sentimiento y pasión*, Ed. Cincel, Madrid, 1985, pp. 164-165.

autóviles no nos había aturrido (...) El aturdimiento es una sensación vulgar que nos sustrae la sensación de peligro y la tragedia. Los pobres diablos se aturden siempre. El aturdimiento evita el placer del miedo. Y el miedo es un placer martirizante y terrible»³⁰.

Por algunos instantes, fugaces pero ciertos, Mariátegui vive una situación cercana al éxtasis. Arriesgar, estar expuesto, darse cuenta del peligro; pero, al mismo tiempo, mantener el autocontrol, no caer en el pánico. La sensación es intensa, compromete toda nuestra vida. ¿Heroísmo gratuito? ¿Irresponsabilidad? Más que el significado que nosotros podríamos dar a este episodio, interesa comprenderlo como símbolo, momento de condensación, del espíritu de Mariátegui. Se fusionan aquí el romanticismo, que reivindica la intensidad de sentimientos, con ese trasfondo barroco que trastoca el sufrimiento en martirio, en doloroso placer.

No sentir miedo puede ser decepcionante. Mariátegui considera defraudadas sus expectativas cuando el vuelo en avión alrededor de Lima no le produce sensaciones tan intensas. «Y pienso que es una gran lástima haber tenido tantas sensaciones raudas y no haber sentido el ansiado minuto de angustia y miedo. Y me lamento del extraño placer que no he gozado»³¹.

Pero es sobre todo en el arte donde Mariátegui busca la intensidad emocional. La música, la danza, el teatro, la poesía. El arte lo reconcentra sobre sí mismo, y en su espíritu se suscitan entonces vibraciones placenteras a las que gozosamente se abandona. Las emociones pasan a primer plano. La experiencia es a la vez sutil y poderosa³². La apertura de la sensibilidad nos pone en el camino del

30 «Glosario de las cosas cotidianas», 23-VI-1916, t. 3, p. 123.

31 «La ruta de Icaro», t. 2, p. 88.

32 Kant considera que el agrado «que se siente ante los objetos bellos se sitúa conceptualmente entre un placer sensible y un placer racional, y esta posición intermedia revela el papel mediador de lo estético entre la naturaleza y la libertad, entre la sensibilidad y la razón pura». Mientras tanto el juicio estético implica «un libre juicio desinteresado de las dos facultades cognitivas, la fan-

autodescubrimiento. Los sentimientos revelan los impulsos más íntimos de nuestro ser. La danza de Felyne Verbist, por ejemplo:

«ha sido para mí una visión de exquisita armonía. Los matices de la línea, la elocuencia del rictus, la gracia del gesto y la elegancia del ritmo, -cadencia, alegría, dolor, miedo, anhelo, voluptuosidad, fiebre- han tenido a mis ojos altísima exaltación y han traído a la vulgaridad de mi vida exterior (...) la redención de sutilísimas sensaciones (...) El teatro estuvo rebosante en las primeras noches. Esto me permitió sentir mis emociones en un ambiente en que palpitaba una gran devoción (...) Yo no haré el elogio de Felyne Verbist. Yo sólo diré que la admiro inmensamente y que le soy deudor de un caudal milagroso de exquisitas emociones. Ella es mi acreedora»³³.

Tratar de expresar estas emociones implica desentrañar lo inefable. Ello es posible mediante un lenguaje metafórico, apelando a la poesía. El lirismo como revelación de lo intenso y lo profundo. Pero Mariátegui no va a intentarlo esta vez. Deja constancia, eso sí, de su gratitud a la bailarina belga por haberle inspirado «exquisitas emociones». En otras circunstancias Mariátegui sí ensaya la expresión poética. Revelará entonces un repertorio de sentimientos muy característico: tristeza, reproches, arrepentimientos. Pero también admiración por la belleza y expectativa de una redención por el amor³⁴.

tasía y el entendimiento». Otfried Hoffe, *Inmanuel Kant*, Ed. Herder, Barcelona, 1986, p. 252.

33 «Glosario de las cosas cotidianas», 2 de junio de 1916, t. 3, p. 106.

34 Sobre la poesía del joven Mariátegui reina un consenso negativo. Influido, sin duda, por las opiniones posteriores del propio autor. Sin presumir de discenimiento estético, me parece, sin embargo, que hay versos muy rescatables. Aquí van algunos ejemplos: «Oh las noches en que hablan fantásticos conjuros/ y en que muerde una angustia en cada pensamiento» (Insomnio, t. 1, p. 78) «Un cansancio muy grande e impreciso. Una sed/ de imposibles caricias. Un neurótico amor que me envuelve en las mallas sutiles de su red/ y que me ha anestesiado sin curar mi dolor...» (Spleen, t. 1, p. 95).

En tercer lugar tenemos el recogimiento místico. Fusionarse con la multitud, hacerse uno con el recuerdo; en todo caso, sentir la paz serena del vaciamiento de preocupaciones. Todo ello a propósito de festividades religiosas o de nostalgias breves pero intensas. En la tranquilidad de la semana santa «parece que una gran onda de recogimiento, tristeza y oración, hubiera pasado por las calles, las almas y las cosas»³⁵. También en el retiro expectante:

«Hoy he ido al convento de los descalzos, en pos de un instante de apacibilidad, calma, misticismo y dulzura. Lo he hallado (...) un árbol grande, bueno, amigo, me daba hospitalidad protectora y amante. Y bajo su abrigo me adormía el son de las campanas que jadeaban en la torre mística»³⁶.

Ya comentamos antes la estetización de la religiosidad. Cabe añadir aquí las notas de sosiego y seguridad que esta experiencia despierta.

Por último hay que señalar al ejercicio de la creatividad, a su desencadenamiento en la escritura o la conversación. La creación resulta emocionante. La concentración de energías, el afloramiento de los significados, el amor por los resultados. La creación compromete integralmente nuestro ser. «Yo amo y admiro mis versos. Los siento tan sinceros y tan hondos! Sé que no he apresado en ninguno de ellos toda mi emoción artística, toda mi sensación íntima y ello me atormenta»³⁷. Alumbrar versos, precisar intuiciones, desarrollar conceptos: el juego febril de la (auto)creación. El deleite máximo. Mariátegui escribe sin cesar y muy pocas veces lo abandona la inspiración. El despliegue de su talento es también crecimiento y acumulación. Mariátegui pretende ser original, no le gusta repetirse. La entrega a su obra debe ser total. Devoción y autenticidad, tales las virtudes que permiten un desarrollo intransigente de la sensibilidad:

35 «Glosario de las cosas cotidianas» 22 de junio de 1916, t.3, p.97.

36 «Glosario de las cosas cotidianas» 25 de febrero de 1916, t. 3 p. 68.

37 Carta a Ruth de febrero de 1916. en *Anuario Mariateguiano*, nº 1, p. 51.

«Ninguna influencia me ha malogrado. Mi producción literaria desde el día en que siendo un niño escribí el primer artículo ha sido rectilínea y ha vibrado en ella siempre el mismo espíritu. Fue siempre igual»³⁸.

«No me importa el público. Nunca me importó. No me acuso de haber escrito una sola página artística pensando si gustará o no»³⁹.

En esta búsqueda de emociones se condensan varios factores. La apuesta a un desarrollo personal, entendido como hiperstesia de la sensibilidad. El intento de lograr experiencias agradables, un placer espiritual. Finalmente, tratar de sostener un tono vital acelerado que de otra manera se hundiría en el marasmo del aburrimiento. En definitiva: a esta inquietud subyace la idea de que la experiencia estética puede organizar la vida, ser la columna vertebral de una existencia que pretende la plenitud de continuo, abrirse a lo trascendente.

EL CAMINO A LA POLÍTICA: DEL CULTO AL MOMENTO A LA URGENCIA DEL PROYECTO

El antiutilitarismo es la consecuencia lógica de su concepción de la vida como permanente apertura a lo sublime. Desde esta perspectiva la sensualidad sin espíritu aparece como una degradación del ser humano. Una vida sin ideales, una sensibilidad inferior. ¡Abajo el arte, arriba la contabilidad! podría ser para Mariátegui el grito de guerra del burgués mezquino y atropellador, pero pagado de su suerte, seguro de encarnar los más altos valores humanos. El utilitarismo es la moral de los cerdos había dicho Carlyle. La idea es retomada por Abraham Valdelomar en su «Psicología del cerdo agonizante»:

«El cerdo es la justa imagen del banquero, jamás se le ve pensativo, orgánicamente es incapaz de levantar los ojos al cielo, nunca ha visto las estrellas y nunca se ha conmovido con el

38 Extra-epistolario del 2 de marzo de 1916, t. 3, p.79.

39 Carta a Ruth del 1º de mayo, *op. cit.*, p. 59.

crepúsculo (...) el cerdo es un epicuro. Posee la lógica de los filósofos que encuadran la vida en esta sabia frase: 'come, bebe, goza, todo lo demás es nada' (...) Antes de ser beneficiado (...) empieza a pagar con las grimas todas sus ventajas sobre los demás animales, pero como el cerdo jamás dedicó una hora de su vida a meditar como el asno ni a mirar el firmamento como el buey ni a trabajar para hacer una vida independiente y confortable como la hormiga, todo lo que sea trascendental le cae de sorpresa»⁴⁰.

En realidad si hay algo que hermana a Mariátegui con Valdelomar es este rechazo visceral al utilitarismo que ambos valoran como una amputación de las posibilidades de la criatura humana. En esto Valdelomar llevaba la delantera pero, en todo caso, Mariátegui era un discípulo aprovechado. A veces con ironía, otras veces frontalmente, con indignación, Mariátegui polemiza con el utilitarismo. Por ejemplo, a la propuesta del diputado Macedo de suprimir el subsidio a la Academia Nacional de Música, Mariátegui responde:

«Y no es posible dejar pasar opiniones tan curiosas, porque el Sr Macedo iniciada su labor podría querer prescribir por entero de entre nosotros, un arte que con tanto afán detracta. Porque el Sr. Macedo es muy positivista, muy práctico (...) personalidad muy a tono con el siglo que sólo quiere para nuestro país puentes, caminos, cañerías, vías férreas, y otras cosas provechosas y prácticas. Y no desea saber de sentimientos artísticos y emociones estéticas»⁴¹.

40 Abraham Valdelomar, *Obras*, reunidas por Willy Pinto Gamboa, Ed. Pizarro, Lima, 1975.

41 Vale la pena continuar la cita «(...) tal vez esta apacible y pobrecita protesta, encuentre eco simpático en los menos, en los chiflados que aman cosas así inútiles y superfluas (...) Tal vez es que yo pienso con un siglo de atraso y no entiendo los beneficios del progreso. No importa. Más fuerte que todas estas consideraciones, que todos estos temores, que todas estas incertidumbres, habla en el espíritu de los que tenemos ideas tan sentimentales, nuestro porfiado culto por esas míseras cosas que son el Arte y la Belleza». «Puntos sentimentales» en t. 2, p. 184.

La tecnología, y la satisfacción de las necesidades corporales que ésta procura, tiene para Mariátegui sólo un carácter de medio. El confort no puede sustituir a los valores, ni el consumo a la creación. De lo que se trata en la vida es de aspirar a lo máximo. Desde esta perspectiva el utilitarismo adquiere la connotación de lo ínfimo. ¿Otra vez una polarización extrema? Quizá, pero es que Mariátegui es un cruzado, a veces intolerante e indignado, otras irónico e incisivo, pero siempre intuitivo y batallador. En todo caso la crítica al utilitarismo será pertinaz. Es así que reflexionando, ante una ola de suicidios, sobre la melancolía, concluye: «Pero el lector feliz, práctico, utilitario, gordo, sonreirá seguro de su bienestar inalterable y se recetará a sí mismo como un antídoto eficaz contra turbaciones y las horas extrañas un beefsteak jugoso y en sazón»⁴².

Donde se deja sentir toda la profundidad de la relación con Valdelomar (Conde de Lemos) es en «La fuente de Neptuno». En la situación que describe Mariátegui, Valdelomar aparece como el profesor cómplice, querido y admirado. El propio Mariátegui, mientras tanto, se presenta como el discípulo preferido y entrañable; y aunque independiente, de todas maneras susceptible de ser sugestionado.

«La fuente de Neptuno»

Nosotros y el Conde de Lemos cultivamos una altísima amistad intelectual. No es posible cultivar otro género de amistad con el Conde de Lemos. nosotros sí, porque somos unos chicos sencillos a quienes lo mismo se les da «Así hablaba Zarathustra» que «Caperucita Roja». Pero conversando con el Conde de Lemos sólo tendrá usted, lector, digresiones de la más exquisita ideología. Entre el Conde de Lemos y nosotros, por ejemplo, únicamente tienen cabida temas de metafísica y estética. Ayer el Conde de Lemos estaba hondamente preocupado. Dialogábamos sin decirnos una palabra -forma corriente de dialogar entre seres como el Conde de Lemos y nosotros- junto a la fuente de Neptuno. El Conde de Lemos nos dijo de pronto:

42 «El mal del siglo», del 29 de junio de 1915 en t. 2, p. 237.

- ¿Creéis en la inutilidad de las cosas útiles?

Y nos miró a través de las lunas de sus quevedos, serenamente interrogativo.

Mansamente nos sometimos:

- Creemos.

Creéis luego en la utilidad de las cosas inútiles.

Y otra vez nos sometimos.

- Creemos.

- ¿Entre una rosa y una pertenencia petrolera, qué preferís?

- La rosa.

- ¿Y entre unos versos de Verlaine y un libro de un tal Spencer?

- Los versos.

- ¿Y entre una chácara de leguminosas y un beso de vuestra novia?

- No tenemos novia.

- Haced de cuenta que la teneís, bellacos, y respondedme.

- El beso.

- Luego, entre Edison y yo, ¿por quién optará vuestra predilección?

- Por vos.

- Sois cuerdos.

Volvimos a callarnos. En la fuente de Neptuno los surtidores se envanecían de que el Conde de Lemos les contemplase.

De pronto nuestro amigo nos habló otra vez:

- Esaú, el renegado de su primogenitura, el primer tragón, era estúpido.

- Completamente estúpido.

- Y Jacob fue el primer político.

El silencio se dejó escuchar otra vez. Los surtidores de la fuente de Neptuno lo profanaban groseramente.

El Conde de Lemos nos interrogó:

- ¿Nunca os habéis enamorado de una mujer que no conocíais?

- Nunca.

- Yo sí. Estáis vulgares.

Callamos. Después de unos minutos nos despedimos. Antes de dejarnos, el Conde de Lemos nos dijo:

- Hoy estamos de acuerdo sobre puntos trascendentales. Pronto

hemos de conversar nuevamente. Mientras tanto, os recomiendo que no leáis nunca los artículos del doctor Emilio Sequí. Además, no le hagáis caso al Dr. Luis Varela y Orbegoso si os habla de mí. Decid mal del Círculo de Periodistas. Retíradle el saludo a un tal Macedo, diputado. Estudiad vuestra conversión al futurismo. Investigad en la literatura criolla. Leed «El niño Goyito». Hurgad en el alma tortuosa de los sardineles. No os detengáis en las noticias cablegráficas de la guerra. No escribáis comedias.....

Y el Conde de Lemos se marchó paso a paso. La fuente de Neptuno tuvo una sonrisa...»⁴³.

A mi modo de ver esta es una de las páginas más bellas y conmovedoras que escribiera Mariátegui. Pero en este mismo texto se evidencia una distancia entre los dos amigos. «Estudiad vuestra conversión al futurismo», aconseja Valdelomar. En realidad él ya se identificaba con el futurismo o Partido Nacional Democrático. Entidad política que agrupaba a la generación arielista, a la juventud distinguida de los partidos tradicionales, que por entonces trataba de imaginar un horizonte de integración para la fragmentada realidad peruana. Amigo y secretario personal de José de la Riva Agüero, jefe y fundador del futurismo, Valdelomar quedó cautivado por el reconocimiento y las atenciones que le fueron dispensadas. Él, un joven mestizo, provinciano, y sin mayores recursos, de pronto solicitado por las grandes familias limeñas. La tentación era demasiado grande⁴⁴. En todo caso la opción política de Valdelomar no es consecuencia de un sistema de valores. No tiene una referencia ética. Es como si se fundamentara en una mezcla de realismo político y de

43 En *La Prensa*, Lima, 29 de enero de 1916. Ver t. 3, p. 163.

44 Las huellas de lo conmovedor que resultó para Valdelomar las deferencias de Riva Agüero, las encontramos en las cartas que escribiera a su madre durante su permanencia en Europa entre 1913 y 1914: «No te imaginas la familia de Riva Agüero el Ministro y la de José todo lo que han hecho conmigo. No parecía sino que yo fuera hijo de ellos. No ha habido atención que no me hayan hecho. Don Enrique el ministro en España, que tiene fama de ser orgulloso y seco me mimaba verdaderamente». Carta a su madre desde Roma, 8 de agosto de 1913, en: Abraham Valdelomar, *Obras*, Ed. Pizarro, Lima, 1979, p. 832.

atracción por ese mundo que a pesar de ser tan exclusivo abre las puertas a su talento. Mariátegui en cambio atacará frontal y apasionadamente a Riva Agüero.

La diferencia entre los amigos se convierte en polémica. Los artículos son cariñosos pero reveladores de una honda distancia. En concreto, la historia empieza en la columna «Diálogos máximos» que Valdelomar publicara en *La Prensa*. Con derroche de ingenio para la frase precisa y brillante, Valdelomar hacía discutir a varios personajes sobre lo humano y lo divino. En una de las entregas conversan Heliodemo y Mercadante sobre la transmigración de las almas. Heliodemo desarrolla una posición que podría calificarse, siguiendo a Max Weber, de «irracionalismo ético». No hay justicia, ni aquí ni en el más allá. La buena voluntad y el esfuerzo no garantizan recompensa alguna. El azar distribuye caprichosamente premios y desgracias. Lo mejor puede surgir de lo peor, Heliodemo dice que las transmigraciones no tienen un referente ético: «Aquella yegua que se encabrita en el box, ha debido ser en una vida anterior una miss inglesa. Tengo para mí que los mejores caballos de carrera fueron en otro tiempo hombres que corrieron en las batallas»⁴⁵.

La respuesta de Mariátegui no se deja esperar. En la «carta abierta de Revoltoso al Conde de Lemos» asume el punto de vista de un caballo cumplidor, ofendido por la extravagancia y desenfado de los raciocinios de Heliodemo. «Yo soy un honesto caballo nacional (...) no puedo consentir que se me suponga la transmigración de un coronel de montonera (...) El caballo de carrera es un animal denodado y heroico. Es un animal fiel. Ninguna de sus cualidades se aviene con la desertión. Vive sometido a la obediencia y la disciplina. Observa la virtud de la castidad. Ama el box solitario porque propicia la meditación (...) Sufre hiperestesias»⁴⁶. La idea es que las propiedades de nobleza y el afán de heroísmo no tienen nada que ver con el alma «de un coronel con virtualidad metafísica de desertor».

45 Valdelomar, *op. cit.*, p. 602.

46 «Carta abierta de Revoltoso al Conde de Lemos» del 2 de junio de 1917 en t. 3, p. 287.

Poco después de escrita «La fuente de Neptuno», Mariátegui lanza un ataque furibundo contra Riva Agüero. Pero antes de entrar al detalle conviene regresar a la relación con el Conde de Lemos. El cariño y la afinidad se mantienen, pero la diferencia es muy clara. Es ahora el discípulo quien advierte al maestro. «Y soy acaso (...) el que escribiré tu novela y tu exégesis para que las generaciones venideras te quieran como no te quisieron las generaciones que alrededor de tu arte y de tu persona vivieron, comieron, medraron, holgaron, engordaron, y se acabaron, despreocupadas, adiposas y felices»⁴⁷. Mariátegui renueva su admiración y cariño pero el tono es ya nostálgico, la pérdida es definitiva. Valdelomar se ha dejado ganar por lo fácil, se ha extraviado entre quienes lo usan sin realmente quererlo. Para cerrar el acápite habría que recordar otra diferencia entre los amigos. En la poesía y el universo narrativo de Valdelomar es muy frecuente la nostalgia, el recuerdo de la infancia, hogareña y protegida. La insatisfacción presente remite a un pasado dulce, a las figuras familiares. No es el caso de Mariátegui. En sus cuentos y poesías el pasado no abriga, es sólo una sombra. Todo está en el futuro. El aburrimiento no llama a la evocación sino a la búsqueda de la vida. Acaso la diferencia resida en la modernidad radical de Juan Croniqueur. La falta de referentes y modelos; la creación es su único horizonte.

El ataque a Riva Agüero es tremendo y desproporcionado. Es elaborado como comentario al discurso que el jefe del futurismo pronunciara a propósito del tricentenario de la muerte del Inca Garcilaso de la Vega. La conclusión es lapidaria: «(...) podría hacerse la mejor síntesis en la siguiente fórmula aritmética: 3 horas + 46 páginas + 51 citas = 0 ideas = 1,000 yerros»⁴⁸. En realidad se trata de una crítica parcial que se presenta, sin embargo, como totalmente descalificadora. El apasionamiento es manifiesto. También la antipatía visceral. Sucede que el discurso de Riva Agüero le suscita una agresividad que lo ciega y enfurece. Su sensibilidad herida. Pero los

47 «El caballero carmelito» del 9 de junio de 1918 en t. 3, p. 289.

48 «Un discurso: 3 horas, 46 páginas, 51 citas» del 30 de junio de 1916 en t. 3, p. 275.

argumentos contra Riva Agüero son puramente formales. Mariátegui quiere dar la batalla allí donde se maneja mejor. No en el terreno de la erudición histórica, ni siquiera en la especulación doctrinaria; sino en el manejo del idioma. Es así que casi todo el extenso comentario está destinado a tratar de demostrar la torpeza expresiva de Riva Agüero. Lógicamente, el desfase entre lo beligerante del tono y lo débil de la argumentación tiene que ver con una rabia sobre cuyo origen hay algunas claves que podemos tratar de descifrar.

Lo que disgusta a Mariátegui es el tono grandilocuente, la actitud aristocrática y tradicionalista, la ausencia de un acento personal en el discurso de Riva Agüero. «Y observé que casi ninguna de las comparaciones del señor Riva Agüero servía para dar la sensación del paisaje y formaban todas ellas una sucesión de frases más o menos sonoras, pero al mismo tiempo ociosas, imprecisas y aun vulgares. Yo he leído que la comparación en la descripción del paisaje debe ser muy exacta y emotiva para ser tolerable y mucho más en un literato reputado con justicia o sin ella»⁴⁹. Es como si Mariátegui intuyera que la sensibilidad de Riva Agüero fuera justamente la opuesta a la suya, como si la afirmación de una fuera la negación de la otra. Quiere cultivar una expresión sencilla, directa, que logre patentizar sus emociones, su mundo personal. Rechaza el orgullo, el pontificar, el apego acrítico a la tradición. Riva Agüero representaría todo ello.

Pero donde puede sentirse toda la distancia de Mariátegui contra lo aristocrático es en su columna política *Voces*; muy en especial a propósito de la figura de José Pardo. *Voces* ocupa la mayor parte de los escritos juveniles. Aquí la intuición y la ironía irreverente se dan la mano para trazar una imagen crítica pero humorística de la política criolla, de la élite civilista. La perspectiva es más risueña y

49 *Ibid.*, p. 270. Sobre la relación Mariátegui-Riva Agüero ver de Manuel Miguel del Priego «Mariátegui y Riva Agüero: Aproximaciones» en el *Anuario Mariáteguiano*, vol. 5, n° 5, Lima, 1993. Del Priego sostiene que por debajo de las diferencias lo que asemeja a ambos autores es su apasionamiento, su impronta romántica, su disponibilidad para abrazar causas ideológicas.

piadosa que ácida y agresiva. Mariátegui retrata al civilismo y sus prohombres como gente conservadora, frívola y engreída. Ventral y mediocre, José Pardo es, desde luego, quien mejor los representa. Su actitud natural es esperar los aplausos. Siente que debe ser admirado no por lo que hace sino por lo que representa: es decir, el linaje de los antepasados, la cuantía de la fortuna, la raza puramente blanca. Distribuye su presencia como quien regala algo infinitamente valioso. Antes que construir un consenso que favorezca su administración piensa que para los demás debe ser un motivo de orgullo estar de acuerdo con él. Pero finalmente, su autocomplacencia sólo refuerza su mediocridad. Mientras tanto el país marcha a la deriva. En *Voces* puede verse cómo la ironía va dejando paso a la indignación. Ello en la medida en que la inquietud popular es enfrentada con la represión. Mariátegui se va radicalizando.

En el mismo sentido actúa su enfrentamiento con el conservadurismo. No es que Mariátegui buscara el escándalo. Sucede que su buena conciencia no lo previene del significado irreverente que sus actos u opiniones podrían cobrar para los tradicionalistas. Tampoco de la manipulación de sus enemigos. Hacia 1916-1917, a pesar de su corta edad, Mariátegui es un periodista apreciado. Sus artículos son seguidos y comentados. Sin embargo, para muchos, los civilistas y partidistas, su talento y desenfado son peligrosos. Mariátegui es una amenaza inexplicable; están dispuestos a tomar ventaja y agredirlo.

Entre las varias polémicas que Mariátegui entabla, la que resultó más importante fue la que surgió a propósito del baile de Norka Rouskaya en el cementerio de Lima⁵⁰. Los hechos son bien conocidos de manera que basta aquí una breve referencia. Con un grupo de amigos Mariátegui convence a la bailarina Rouskaya para que dance en el Cementerio Presbítero Maestro la marcha fúnebre de Chopin. El espectáculo es interrumpido por la policía y se desata un escándalo mayúsculo. Los amigos son acusados de «profanadores», «degenerados», «corruptores», «amorales de pobre intelecto y bajos

50 El episodio está ampliamente documentado y muy bien analizado es la monografía de William W. Stein, *Mariátegui y Norka Ruskaya*, Biblioteca Amauta, 1989.

instintos». La prensa escrita, el congreso: en todos lados se comentan los sucesos. Mariátegui niega cualquier intención sacrílega. Nadie «debe debe alarmarse de que una artista y dos o tres escritores, ansiosos de sensaciones exquisitas y preciosas, realicen una aventura tan alejada de la vulgaridad cotidiana y tan libre de mancha original»⁵¹. No obstante Mariátegui irá tomando conciencia de la profundidad de las diferencias que lo separan de los conservadores. Es así que retrospectivamente, dirá:

«Me han agredido tanto que he tenido que vivir siempre en son de combate. Se ha aprovechado los menores pretextos para so-
liviantar contra mí la ciudad. He salido de una acechanza para caer en otra. Escándalo tras escándalo. Escándalo de Norka Rouskaya, escándalo de los militares, etc., etc. Cierto que yo no he sido prudente jamás. Pero es que no he podido, no puedo, ni podré serlo. Un hombre todo sinceridad no puede ser prudente. No puede ocultar su abominación de la estupidez, ni su pasión por la belleza, la agresividad y el talento. La agresividad que yo he despertado generalmente me envanece a ratos (...) En el Perú es necesario ser absolutamente mediocre para no ser detestado. El talento causa miedo y, por ende, reacción»⁵².

William Stein cierra el análisis del episodio con la siguiente conclusión: «Así la lucha no era lo que parecía, una lucha entre jóvenes libertarios snobs que se proponían hacer gala de su desprecio por la propiedad y la Lima tradicional defensora de sus valores sagrados, sino una confrontación mucho más seria entre un joven periodista que se esforzaba por un crecimiento libre y auto-determinado, y un sector gobernante enquistado que había demostrado durante un siglo su gran incapacidad para interesarse por el pueblo y los recursos naturales que controlaba (...) Emergió de la lucha fortalecido»⁵³.

51 Citado por Stein en *op. cit.*, p. 127.

52 Carta a Ruth del 6 de marzo de 1920, *Anuario Mariateguiano*, n° 1, p. 69.

53 *Ibid.*, p. 144.

El acercamiento al pueblo es otro de los factores que lo predisponen a absorber el socialismo. La simpatía por los oprimidos tiene primero el cariz de un deber de consecuencia, de fidelidad al ideal de justicia que lo alejó del mundo aristocrático. En la "Exposición" de *Nuestra Epoca* ello aparece claramente:

«El programa político de Nuestra Epoca es bien sencillo. Dos palabras podrían definirlo: decir la verdad. Esto nos parece que sobra para exhibirnos emancipados de la tutela de los intereses creados y de las gentes incapaces, que amparadas por esos apellidos sociales y esas reputaciones falsas que decoran este teatro criollo y estúpido de la política nacional, medrarán a su gusto hasta que la patria deje de ser una especie de casa de tolerancia con beneficios prácticos para unos cuantos a costa de la prostitución de los demás»⁵⁴.

« (...) escribir para las personas,
no para las instituciones»

Alberto Flores Galindo

De apellido sonoro pero de filiación incierta⁵⁵, el joven Mariátegui es una anomalía; producto de una sociedad ambigua y contradictoria, donde conviven tradiciones culturales muy disímiles. El mundo andino y la ciudad criolla; dentro de ella: la cultura popular y el medio cosmopolita del Jirón de la Unión. Pero todos confluyen en la subjetividad de Mariátegui. Ante todo es patente la influencia de lo barroco: el afán de grandeza se convierte en disposición al sacrificio, en vocación heroica. Los problemas de salud, las estrecheces económicas, no lo derrotan. Tampoco la autocompasión y la bohemia⁵⁶. Rechaza la amargura y se propone convertir el sufri-

54 «Exposición», editorial del primer número de *Nuestra Epoca*, publicado el 22 de junio de 1918. En t. 3, p. 320.

55 Sobre la filiación de José Carlos se tiene fundadas dudas. Ver Humberto Rodríguez Pastor, *op. cit.*

56 Mariátegui logra evitar el destino trágico de muchos intelectuales, consumidos por la impotencia y la autocompasión, buscando en el alcohol y la bohemia aligerar su existencia. De Martínez Luján, poeta popular que «careció de apti-

miento en estímulo, en promesa de arrancarle algo más a la vida. Talentoso y fáustico, no está dispuesto a vender sus deseos, apuesta a mantener su entusiasmo. Insiste entonces en preservar su inocencia, en seguir buscando un desarrollo personal ilimitado. Como es intelectual y periodista, su trayectoria lo impulsa a la política. No le importa contra quien tenga que chocar. Está decidido. Los intentos del orden por seducirlo no lo conmueven, prefiere ser fiel a sí mismo. Poco a poco se desilusiona de la aristocracia y se da cuenta de la insuficiencia de la vida estética. La política criolla le produce cada vez más pesimismo. En estas circunstancias concluye que la continuación de su aventura pasa por entrelazar su destino con los oprimidos e insatisfechos, que ahí está el potencial de cambio; que no hay otro camino que el fraternizar con los demás en la lucha porque la vida valga la pena de ser vivida. Pero en todo esto nunca se olvida del arte y la belleza, mantiene su sensibilidad palpitante. Las ideas deben servir a la vida, enriquecerla. La ética no equivale al olvido de la sensibilidad, ni el conocimiento supone dejar de lado la intuición. Mariátegui logra esquivar el dogmatismo. Así en su concepción del hombre y la sociedad la cultura y la historia tendrán una importancia decisiva.

AGRADECIMIENTOS

Dado que mientras escribía esta ponencia pensaba una y otra vez en el R.P. Gustavo Gutiérrez, a él está dedicada. Quiero expresar mi agradecimiento y simpatía al Dr. Javier Mariátegui, por su apertura y benevolencia, prodigadas, además, con vital credulidad. También darle las gracias a Rafael Tapia por su empecinamiento desmesurado que siempre es un estímulo. A Carlos Iván Degregori, por sus comentarios al paso pero de mucha resonancia. Finalmente, como siempre, agradecer a Patricia Ruiz Bravo por haber tenido el valor y el cariño de decirme, sin que me sienta del todo mal, cuán amorfas eran las primeras versiones de este ensayo.

tud para abrirse paso a latigazos en la feria vertiginosa de la vida de este siglo intenso», dice: *«se esconde en la sombra de su bohemia triste y azarosa que es como una diabólica madrina del fracaso»* «El poeta Martínez Luján» en *Escritos Juveniles*, t. 3, p. 35.

BIBLIOGRAFIA

Además de los textos señalados en las notas al pie de página hay otras referencias que han sido muy importantes en el desarrollo del presente trabajo. A continuación las menciono:

David BRADING,

1991 *Orbe indiano*, Fondo de Cultura Económica, México.

Augusto CASTRO,

1994 *El Perú, un proyecto moderno*, Instituto Riva Agüero-CEP, Lima.

Rafael DE LA FUENTE BENAVIDES (Martín Adán),

1968 *De lo barroco en el Perú*, Universidad de San Marcos, Lima .

Alberto FLORES GALINDO,

1989 *La agonía de Mariátegui*, Ed. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Juan GARGUREVICH,

1978 *La Razón del joven Mariátegui*, Ed. Horizonte, Lima.

Peter GAY,

1992 *La experiencia burguesa*, Fondo de Cultura Económica, México.

José Antonio MARAVALL,

1975 *La cultura del barroco*, Ed. Ariel, Madrid.

- Manuel MIGUEL DEL PRIEGO,
1993 «Mariátegui y Riva Agüero» en *Anuario Mariáteguiano*, vol V, n° 5, Lima.
- Cecilia MONTEAGUDO,
1994 *La subjetividad en las Ciencias Humanas*, Ediciones del Instituto Riva Agüero. Lima.
- Guillermo NUGGENT,
1984 *Aspectos de tradición y modernidad en la obra de José Carlos Mariátegui*, tesis para optar el grado de Magister, FLACSO, México.
- Antonio PÉREZ VALERGA,
La profecía es la fraternidad (a propósito de la filosofía de Levinas), texto mecanografiado.
- Pablo QUINTANILLA,
El yo y el tú en la filosofía de Davidson, texto mecanografiado.
- Paul RICOEUR,
1991 *Finitud y culpabilidad*, Taurus humanidades, Buenos Aires.
- Rosemary RIZO PATRÓN DE LERNER (ed),
1993 *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Universidad Católica, Lima.
- Guillermo ROUILLÓN,
1975 *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima.
- Rafael TAPIA,
1990 «Mariátegui, lúdico y festivo» en *Anuario Mariáteguiano*, vol. II, n°. 2, Lima.
- Juan Carlos VALDIVIA,
Mariátegui: perspectiva de la aventura, Macho Ca-brío editores, Arequipa.

ALGUNAS OBSERVACIONES ADICIONALES SOBRE MARIÁTEGUI EN EL CEMENTERIO

William W. Stein G.

Han pasado cinco años desde la publicación de *Mariátegui y Norka Rouskaya*¹. No siempre es posible tener una segunda oportunidad para terminar de decir algo que se ha dicho de una manera incompleta. Pero tengo la oportunidad: estoy agradecido por tenerla y deseoso de usarla.

Durante estos últimos años, el tiempo y las vicisitudes de la existencia me han dado la oportunidad de leer nuevos trabajos sobre la vida y pensamiento de Mariátegui, y de leer y reflexionar sobre nuevos significados e implicancias acerca de lo sucedido en 1917, en el Cementerio General de Lima, y el escándalo que ello suscitó en las altas esferas de la ciudad. No sólo eso; hay algunas cosas que, creo, pueden añadir algo a nuestra comprensión de José Carlos Mariátegui como persona, como ser humano.

Originalmente me había propuesto investigar lo que yo creía era una parte significativa del medio en que se desenvolvió Mariátegui, que podría explicar en algún grado su radicalización, su transformación en el marxista internacionalmente reconocido que, como Zenón de Paz Toledo lo ha señalado recientemente, podía «auscultar el estado de ánimo de la cultura occidental»². Los hechos del escán-

1 William Stein, *Mariátegui y Norka Rouskaya. Crónica de la presunta «profanación» del cementerio de Lima en 1917*, Biblioteca Amauta, Lima, 1989.

2 Zenón de Paz Toledo, «La categoría mito en la obra de Mariátegui», en *Anuario mariáteguiano*, n° 4, Empresa Editora Amauta, Lima, 1991, p. 33.

dalo de 1917 se originaron cuando, en la fiesta de despedida de Norka Rouskaya, ella y un grupo de periodistas indagaron la posibilidad de pedir autorización para ingresar al Cementerio a la medianoche, con el fin de que ella pudiera expresar, a través de su cuerpo, sus sentimientos ante la música de la *Marcha Fúnebre* de Chopin. Las propias autoridades aseguraron el permiso (que se desotorgaría *post hoc*), y el evento se realizó.

La reacción fue severa. Mariátegui, Norka, y otros fueron enviados a prisión, aunque por algunas horas, y los periódicos de Lima hicieron lo más que pudieron sobre el asunto³. En el libro pongo énfasis en la magnitud de la experiencia de Mariátegui en prisión y en la enorme transformación que él experimentó, de escritor de pequeños relatos, hípico entusiasta, poeta y crítico de arte, a comentarista politizado de eventos públicos, simpatizante bolchevique, analista de la situación internacional y líder de los trabajadores.

No obstante, hay continuidades y transformaciones que han de verse en la vida de Mariátegui. Mirla Alcibíades dice:

«Su trabajo periodístico durante esos años -de 1911 a 1919- acusa una evolución progresiva que permite distinguir en el período dos sub-etapas. La primera abarcaría los años que van de 1911 a 1917, es decir, los años previos a su «orientación socialista», y la segunda el período señalado por la empresa edito-

3 Los periodistas son sensibles a cualquier cosa que venda sus periódicos, radiodifusoras y televisoras, como amebas que sacan los seudópodos ante la presencia del alimento. He tenido muchas experiencias recientes y repugnantes con temas no periodísticos que nos seguirán machacando. Durante el último año la prensa norteamericana ha tomado y desechado sucesivamente diversas «historias» sensacionalistas y provocadoras que involucran los temores humanos elementales relacionados con violaciones y mutilaciones (los Babbitt, John Wayne y Lorena), codicia (Tonya Harding), rabia y parricidio (los hermanos Menéndez), maltratos a las esposas, celos y asesinato (O. J. Simpson) -ninguno de los cuales es realmente «noticia»- y todo lo que logre desviar la atención de la gente de las tragedias masivas de Bosnia y Ruanda, para no mencionar asuntos vitales en Estados Unidos como la reforma del sistema de salud o los delitos de los políticos profesionales.

rial que significa la aparición del periódico *La Razón* (...) Con frecuencia estas dos sub-etapas de la «edad de piedra» son polarizadas en oposición, llegándose a privilegiar la producción del segundo momento -la que tiene que ver con cuestiones políticas- en desmedro del período marcado por la inclinación hacia la literatura. Ha ocurrido que todavía esos dos momentos no han sido integrados de manera tal que se logre anular dicha dicotomía.

(...)

En cuanto a la denominada segunda etapa de su vida encontramos que es entonces cuando se concreta el peso de la génesis literaria de su formación intelectual. Luego de ese viaje a Europa, el trabajo que comienza a desarrollar Mariátegui se presenta como una prolongación, o una continuación, de lo que había estado haciendo antes de su partida»⁴.

Me propongo ahora enfocar, de una manera totalmente científica, algunas constantes y no las variables. Cuando pienso en los eventos de 1917, vienen a mi mente algunas preguntas: ¿Qué sería lo que condujo a Mariátegui a buscar la experiencia, que ha de caracterizarse como conmovedora, de contemplar a Norka en el cementerio ejecutando una danza en las primeras horas de la madrugada? ¿Por qué un cementerio? ¿Por qué una danza? ¿Y cómo así fue que no previó la reacción que habría en Lima ni la suerte de los participantes? ¿Era ingenuo?»⁵.

En primer lugar, hablemos de los cementerios. George y Nelson observan al respecto: «La superstición y la elusión expresan aquello que, conscientemente, se cree que el cementerio todavía tiene: 'Hay que contener el aliento al pasar por ahí', 'no hay que ir luego de que haya oscurecido', 'no hay que ir nunca'»⁶. Curl dice

4 Mirla Alcibíades, «José Carlos Mariátegui y los orígenes de la ciencia literaria en América Latina», en *Anuario Mariateguiano*, n° 4, pp. 33 y 35.

5 Agradezco a Gonzalo Portocarrero por sugerirme esta pregunta luego de nuestra reunión en el Simposio Internacional José Carlos Mariátegui, el 15 de junio de 1994, en Lima.

6 Diana Hume George y Malcolm A. Nelson, «Man's infinite concern:

que «para la mayor parte de la gente el cementerio es un lugar que debe evitarse (...) A menudo la demostración de cierto interés por los cementerios y por otros aspectos del culto a la muerte, suscita gran sorpresa. Hoy en día se considera que este interés es casi una perversión: en la sociedad urbana, los camposantos, los cementerios y la parafernalia de la muerte están en la misma situación en la que hace algunos años estaba el sexo»⁷. Ciertamente, en relación a la metáfora erótica, Brown la hace explícita al comparar el cementerio parisién Père-Lachaise con una prostituta, «una mujer fálica, de piedra, que se come vivos a los hombres»⁸. Dicho esto, puede entenderse fácilmente que la aparición de una bailarina y sus devotos en el Cementerio General de Lima, para los propósitos que ellos se habían trazado, fuera considerado excéntrica por algunos periodistas y su público. Más aún, para la mayoría de la gente la muerte y las prácticas funerarias tienen un enorme significado sentimental, por lo que se sintieron amenazados, y algunos de ellos calificaron el hecho como una «profanación».

Por otro lado, no hay que descartar las asociaciones eróticas con los cementerios, aún cuando ellas estén reprimidas (sin embargo, no las he tocado en el libro). Ariès establece una relación entre Eros y Tánatos cuando señala:

«A fines del siglo XV, vemos que los temas relacionados con la muerte comienzan a asumir un significado erótico. En las antiguas danzas de la muerte, la Muerte apenas si tocaba al ser viviente para advertirle y señalarle. En la nueva iconografía del siglo XVI, la Muerte violaba al ser viviente. Entre el siglo XVI y el siglo XVIII, incontables escenas o motivos en el arte y la literatura asocian a la muerte con el amor, a Tánatos con Eros.

graveyards as fetishes», en *Objects of special devotion: fetishism in popular culture*, Ray B. Browne, ed., Bowling Green University Press, Bowling Green, Ohio, 1982, p. 146.

7 James Stevens Curl, *The Victorian celebration of death*, The Partridge Press, Detroit, 1972, p. xii.

8 Frederick Brown, *Père Lachaise, Elysium as Real Estate*, The Viking Press, New York, 1973, pp. 50-51.

(...)

Al igual que el acto sexual, desde entonces la muerte fue pensada como una transgresión que desgarró al hombre de su vida cotidiana, de la sociedad racional, de su trabajo monótono, con el fin de hacerle padecer un paroxismo, sumergiéndolo en un mundo irracional, violento y hermoso⁹.

En la medida en que esta asociación existiera en Lima en 1917 -y creo que así fue- fácilmente se la puede ver como la chispa que encendió la conflagración que estalló públicamente en esa noche funesta, dado que Norka se presentó en el cementerio casi desnuda¹⁰. Ella sabía lo que sentía, y sabía cómo expresarlo. La imagen que tenemos de Norka es la de una actriz profesional quien, a pesar de su juventud, tenía la genialidad y la comprensión suficientes para sentir a sus espectadores y darles no sólo lo que ellos creían que querían, sino lo que ellos anhelaban y no sabían que anhelaban. Ella transmitía las emociones humanas de aflicción, temor, furia, amor y lujuria, hábilmente y con una profundidad que impactaba en los espíritus de aquellos que llegaban a contemplarla y sentir. Las notas del programa de la propia Norka sobre la interpretación de una de sus danzas¹¹ revela sus objetivos y sugiere su capacidad para proyectar una intensa sexualidad femenina de una forma tal que deja a muchos de sus espectadores sin respiración. Indudablemente, la interpretación pública de lo que seguramente en 1917 no se entendía simplemente como «exótico», sino claramente como erótico -y ciertamente puede entenderse así hoy en día-, podría haber contribuido en gran medida a que el evento fuera percibido como una «profanación». Después de todo, la actuación se realizaba en el cementerio: el nexo de intensas emociones combinadas, el nexo entre Tánatos y Eros.

9 Philippe Ariès, *Western attitudes toward death: from the Middle Age to the present*, traducido por Patricia M. Ranum; The Johns Hopkins University Press, Baltimore y London, 1974, pp. 56-57.

10 Julio Portocarrero, como lo ha registrado Raphael Tapia, rememoraba el relato de Mariátegui: «Se los agarraba para ver a Norka Rouskaya que salía del nicho. De uno de los nichos, en traje, completamente, de tules, de velos, nada más». Rafael Tapia, «Mariátegui, lúdico y festivo». En *Anuario Mariáteguiano*, n° 2, Lima, Empresa Editora Amauta, 1990.

11 Véase Willian Stein, *op. cit.*, Apéndice 3.

La reacción de «Clovis», es decir, Luis Varela y Orbegoso, influyente periodista de *El Comercio* -tal vez buscando una forma de ganar su salario o, más probablemente, de un modo sincero-, expresa de una forma totalmente clara los sentimientos de temor y ultraje que recorrían los altos sectores limeños. Este periodista había publicado una entrevista a Norka, dos semanas antes, señalando que no había «nada más lejos de la verdad» que la acusación de que ella «ejecuta danzas más o menos exóticas y contorsiones más o menos lúbricas». Se trataba más bien de «una niña sencilla e ingenua, que el Arte divino ha herido en la frente y la ha iluminado con su sello genial»¹². Pero más tarde la censuraría diciendo que una «enfermedad física y moral» la había llevado al cementerio «para que profanara las tumbas de nuestros padres con sus músicas macabras y sus lúbricas contorsiones», que «la majestad del cementerio, la gravedad de la noche, la tristeza del dolor, han sido profanadas por la ronda ebria de monstruosas sensaciones que ha recorrido las avenidas y elevándose macabra entre las tumbas para mancharlas con su corrupción y con su extravío», y que «el recuerdo de esta madrugada ha de perseguir a la mujer infeliz y al grupo de desventurados que profanaron inconscientes en la madrugada de hoy, las tumbas santas»¹³. Una lectura cuidadosa de su documento revela un sentido de mancha y culpa. Uno se pregunta si su interés por los «seres amados» -como lo expresaba- del cementerio, tal vez ciertamente sus propios «seres amados», que habían sido perturbados en su descanso, no podría haber sido un temor de que fueran despertados por Norka. ¿Estaba afirmando en el cementerio, al proyectar su propio despertar entre los muertos, lo que él se había negado a sí mismo durante la actuación de Norka? Me atrevo a sugerir que «Clovis» no tenía uno sino dos deseos inconscientes: no sólo mantener el reposo de los muertos, sino ¡mantenerse él también en reposo!

Si «Clovis» no hubiera caracterizado a Norka y a sus acompañantes de una manera tan lacerante, sino que más bien se hubiera autoflagelado con tales palabras, podríamos hallar terreno fértil para

12 *Ibid.*, p. 27.

13 *Ibid.*, pp. 49-50.

una apreciación de lo que Freud decía sobre la *melancolía*, lo que ahora se denomina *depresión*: «Si uno escucha pacientemente a un melancólico formular muchas y diversas auto-acusaciones, finalmente no se puede evitar la impresión de que a menudo las más violentas de ellas son difícilmente aplicables al propio paciente, pero que con modificaciones insignificantes corresponden a alguna otra persona, alguien a quien el paciente ama o ha amado, o ha de amar. Cada vez que se examina los hechos esta conjetura se ve confirmada. Encontramos, entonces, la clave del cuadro clínico: percibimos que los auto-reproches son reproches contra un objeto amado que han sido sacados de éste y puestos en el propio ego del paciente»¹⁴. En representación de muchos ciudadanos ofendidos de Lima, ¿«Clovis» habría estado defendiéndose de sus sentimientos penosos y así habría «sacado» censuras contra su propio ego -y contra los egos de éstos- frente al grupo del cementerio? La represión y la proyección, después de todo, son formas de supervivencia.

Malinowski señalaba la naturaleza multicultural de algunas emociones «extremadamente complejas e incluso contradictorias», es decir, la ambivalencia que se presenta en quienes sobreviven a un muerto: «amor a la muerte y aversión al cadáver, apego apasionado a la personalidad que aún subsiste en el cuerpo y pánico ante la cosa horrible que está quedando atrás»¹⁵. Continúa diciendo que esto conduce a una «doble tendencia contradictoria: por un lado a preservar el cuerpo, a mantener su forma intacta, o a retener partes de éste y, por otro lado, al deseo de deshacer de él, de sacarlo del camino, de aniquilarlo completamente». Kalish y Reynolds enumeran las siguientes emociones en reacción a la pérdida causada por la muerte: «tristeza y melancolía, ira, resentimiento, culpa, temor y ansiedad»¹⁶. Metcalf y Huntington observan:

14 Sigmund Freud, «Mourning and melancholia», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, 1957, p. 248.

15 Bronislaw Malinowski, *Magic, science and religion, and other essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1948, pp. 30-31.

16 Richard A. Kalish y David K. Reynolds, *Death and Ethnicity: a psychological*

«Ciertamente uno de los aspectos más prominentes de la muerte es su potencial de intenso impacto emocional en los que le sobreviven. Las razones son tan numerosas como obvias. Existe el hecho simple, pero a menudo traumático de la separación del ser amado, la certeza de que él o ella ya no disfrutarán de la vida; la brusquedad con que ocurre la muerte. Puede haber temor de la propia vida, y temor del poder de la muerte en general. Puede haber furia, dirigida difusamente contra el difunto, o contra personas o poderes de los que era responsable. Finalmente, existen varias reacciones muy fuertes frente al propio cadáver»¹⁷.

Bowman señala que el muerto crea un sentimiento de culpa en quienes le sobreviven, pero que «el sentimiento no siempre es reconocido como tal por aquellos que lo experimentan». De esta manera, «raramente se habla de espontaneidad, ya que en tales ocasiones es más común hablar sólo de pesadumbre. Bowman atribuye este sentimiento a una combinación de varios factores: «una proyección de pesadumbre» ante la pérdida y en parte la «certeza de que todos han de morir, y de ahí la pena por sí mismo»; se espera que los sobrevivientes «muestren aflicción» por quien han perdido, y un sentimiento de «aversión al cuerpo muerto (...) en un momento en que el sobreviviente se ha dado cuenta, trágicamente, de su cariño por la persona muerta»¹⁸. Kübler Ross amplía esta carga de ansiedad sugiriendo que los sobrevivientes «a menudo se sienten culpables por los sentimientos verdaderamente encolerizados hacia la persona muerta»; y pregunta: «¿quién, al sentirse enojado, no ha deseado en algún momento que alguien desaparezca, se esfume, o incluso llega a decir, 'muérete'?»¹⁹. De esta manera, es probable que la defensa psico-

study, University of Southern California Press, Los Angeles, 1976, p. 30.

17 Peter Metcalf y Richard Huntington, *Celebrations of death, the anthropology of mortuary ritual*, 2da. edición, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 43.

18 Leroy Bowman, *The American funeral, a study in guilt, extravagance and sublimity*, Public Affair Press, Washington, 1959, p. 15.

19 Elizabeth Kübler-Ross, *On death and dying*, Macmillan Publishing Company, New York, 1969, p. 143.

lógica, la negación, la represión, la proyección y el desplazamiento, surjan frente a la conducta inusual de los vivos en los cementerios.

Esto no quiere decir que los cementerios no puedan ser usados como «campos placenteros, extraños aunque gentiles», frase del título del artículo de Linden-Ward sobre «usos turísticos y de holganza en los cementerios norteamericanos del siglo XIX», en el cual ella señala las posibilidades de asociar la jovialidad, el turismo, el romanticismo y la recreación con los cementerios²⁰. Tampoco debe implicar que el vandalismo y otros tipos de conductas destructivas e inapropiadas no ocurran en los cementerios, como sucede frecuentemente en los últimos años del siglo XX. Sin embargo, es históricamente casual el que una excursión artística a un cementerio sea o no considerada una anomalía, una alternativa inesperada de conducta; o se vea como algo realmente aterradorante, algo «misterioso» - en el sentido freudiano de «algo que es familiar y establecido en la mente y que se ha alienado de ésta sólo a través del proceso de represión»²¹, es decir, cuando uno experimenta ante los propios ojos la puesta en escena de algo que uno ha reprimido, sin la conciencia de que es un proceso más interno que externo. En otras palabras, la reacción de algo que los periodistas y muchos de los ciudadanos respetables de Lima pueden explicarse como su propia incapacidad para entender que el pequeño grupo, al contemplar los movimientos rítmicos del cuerpo de Norka ejecutando una danza en el Cementerio General, estaba teniendo una fiesta inofensiva, una experiencia significativa en la que se estaban enfrentando a sí mismos en formas nuevas y diferentes, y llegando a un significativo desarrollo emocional, ya que los otros sólo podían proyectar en los participantes su propia ambivalencia dolorosa, su temor y su culpa.

20 Blanche Linden-Ward, «Strange but genteel pleasure grounds: tourist and leisure uses of nineteenth-century rural cemeteries», en *Cemeteries and gravemarkers, voices of American culture*, ed. Ann Arbor, UMI Research Press, Michigan, 1989, pp. 293-328.

21 Sigmund Freud, «The 'uncanny'», en *The Standard Edition of the Complete...*, vol. 17, 1955, p. 241.

La atracción de Mariátegui por la danza fue enorme. Estaba poseído, en trance, embelesado y exaltado por ella. Uno no tiene más que leer sus reseñas sobre actuaciones de una serie de bailarinas que llegaron a Lima en gira durante 1915 y 1916 -Antonia Mercé²², Felyne Verbist²³ y Tórtola Valencia²⁴- para comprender su atracción apasionada por lo que para él era imposible. Imposible, pues Mariátegui era cojo, tenía que caminar con un bastón, no podía bailar. Rouillón remonta la cojera de Mariátegui a un accidente escolar ocurrido a la edad de ocho años, «provocando (...) un hematoma en la pierna izquierda (a la altura de la rodilla) y con ello un dolor agudo y, después, la cojera que ha de padecer de por vida»²⁵. El movimiento libre y rítmico del cuerpo, especialmente de las piernas y el torso, habrían tenido un significado profundo para él porque estaban fuera de sus posibilidades. Luego, el haberse acercado a la danza en lugar de alejarse de ella, fue un testimonio de su gran espíritu. Allí donde otras personas cojas podían haber ignorado, o desaprobado, o burlado, o rehuido, o escapado, o condenado la danza, Mariátegui la aceptó, la amó, la hizo parte de sí mismo. Transformó su realidad personal asumiendo la danza. Pero no negaba su desventaja; hablaba de «mi evidente miopía física»²⁶. Su visión del mundo y su visión de sí mismo estaban vinculadas en una dialéctica de desarrollo y autorrealización, y tanto su cojera como la danza estaban integradas en este proceso.

Me parece, por otro lado, que la participación de Mariátegui en los hechos del cementerio pertenece al mismo proceso. Portocarrero llama nuestra atención sobre esto cuando dice que Mariátegui buscaba el peligro como un «hedonismo emocional»: «La sensación de peligro le parece arrebatadora y vivificante» (...) «Arriesgar, estar expuesto, darse cuenta del peligro; pero, al mismo tiempo, mantener

22 José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles (la edad de Piedra)*, vol. 3, *Entrevistas, crónicas y otros textos*, Biblioteca Amauta, Lima, 1991, pp. 202-204.

23 *Ibid.*, pp. 107-109.

24 *Ibid.*, pp. 221-223.

25 Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui, La edad de piedra*, Editorial Arica, Lima, 1975, pp. 47-48.

26 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 202.

el autocontrol, no caer en el pánico»²⁷. Si había un peligro, un riesgo, al acercarse a la muerte, a los cementerios y las tumbas, Mariátegui, al hacerlo, se estaba acercando a sus propios temores, ambivalencias y pesares, en lugar de negarlos, reprimirlos, o escaparse de ellos. Y ya que es imposible para el animal que tenemos en nosotros aceptar el hecho de la propia y final desaparición, entonces nos vemos enfrentados a la misma imagen de Mariátegui aceptando el imposible. Él representa, para los humanos del presente y del futuro, el modelo de una persona que estaba al corriente de sus propias emociones, que mostraba estar en paz consigo mismo, que era libre de amar para otras personas y libre para seguir adelante. Estaba libre de la ira, aunque en un ocasión expresó ampulosamente su ira sincera, en sus «palabras de justificación y defensa»²⁸, con que magistralmente reivindicó al grupo que había ido al cementerio para la representación de Norka²⁹.

Pienso igualmente que en todo esto existen implicancias para comprender porqué Mariátegui asumió el socialismo, otro imposible, reconocido por él tan claramente, y defendido amorosamente como un objetivo precioso para la humanidad. Ofreció acción, sin embargo, y no un ideal cuando dijo en 1929 en un ensayo sobre Vasconcelos:

«Conocemos y admiramos su fórmula «Pesimismo de la realidad; optimismo del ideal». Pero observando la posición a que lleva al que la profesa demasiado absolutamente, preferimos sustituirla por esta otra: «Pesimismo de la realidad; optimismo

27 Gonzalo Portocarrero Maisch, «A la búsqueda de Dios. El proceso ideológico del joven Mariátegui». Ponencia presentada al Encuentro de Investigadores «La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas», Lima, 30 de junio - 1º de julio de 1994, ver en el presente volumen.

28 Reproducidas en William Stein, *op. cit.*, pp. 122-129.

29 Véase también sus furiosas respuestas a las ofensas cometidas por el régimen de Leguía contra él, sus camaradas, y su periódico, en 1927. En: W. Stein «José Carlos Mariátegui y el 'Complot Comunista' de 1927», presentado en la Semana Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui, Lima 15 de Junio de 1994.

de la acción». No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal, pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo. El marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialéctico»³⁰.

Mariátegui nunca perdió su fe en la lucha por transformar la realidad. En su ensayo de 1925 sobre «Dos concepciones» afirmaba:

«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»³¹.

Tampoco perdió nunca su fe en el mito revolucionario, como lo indicó en su conocido pasaje de «El hombre y el mito»:

«Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria (...) es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han despla-

30 José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1960, p. 82.

31 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 2da. edición, Biblioteca Amauta, Lima, 1959, p. 17.

zado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales»³².

Llegamos a la última pregunta: ¿Mariátegui era ingenuo? Si ser ingenuo significara tener un carácter simple e ingenioso, el ser abierto y franco, entonces sí, porque era sincero y sin complicaciones. No se involucraba en intrigas, no era pretencioso, y no perdonaba la falsedad, particularmente consigo mismo. Las impresiones en relación a su opción por las imposibilidades que hemos examinado aquí, la danza, la muerte y el socialismo, sugieren que no pensaba como la gente que se escandalizó en 1917. Lo que es importante para nuestro entendimiento de Mariátegui es que él entendió que no pensaba como todo el mundo. Dijo en su primera columna de «Voces» en el periódico *La Razón* del 14 de mayo de 1919:

«Somos los mismos (...) los que están ahora lejos de nosotros no quieren creerlo. Murmuran que no es cierto: que no somos los mismos. Pero es que jamás supieron cómo éramos nosotros. Creyeron siempre que éramos como ellos. Y a nosotros, por supuesto, hasta en nuestros instantes de más cristiana y evangélica humildad, nos hizo muy poca gracia esta creencia»³³.

Su diferencia se descubre también en el incidente de los militares en 1918 cuando un oficial del ejército lo agredió físicamente en respuesta a un artículo crítico que había publicado³⁴. Su visión de estos acontecimientos y su participación en ellos se revela en su carta a Bertha Molina escrita el 6 de marzo de 1920:

Me han agredido tanto que he tenido que vivir siempre en son de combate. Se ha aprovechado los menores pretextos para so-
liviantar contra mí la ciudad. He salido de una acechanza para

32 *Ibid.*, p. 22.

33 José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles, Voces V*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994, p. 175.

34 Alberto Tauro, «Sobre la aparición y la proyección de *Nuestra Época*», en *Nuestra Época*, edición facsimilar, Empresa Editora Amauta, Lima, s/f.

caer en otra. Escándalo tras escándalo. Escándalo de Norka Rouskaya, escándalo de los militares, etc., etc. Ciertamente que yo no he sido prudente jamás. Pero no he podido, no puedo ni podré serlo. Un hombre todo sinceridad no puede ser prudente. No puede ocultar su abominación de la estupidez, ni su pasión por la belleza, la verdad y el talento³⁵.

Para Mariátegui, por confesión propia, «imprudente» podría ser un mejor calificativo que «ingenuo». También podemos ver esta imprudencia en los acontecimientos relacionados con su encarcelamiento en 1927 cuando, como resultado de su continua publicación de inflamados artículos antiimperialistas en *Amauta*, su apoyo y liderazgo del movimiento obrero peruano, así como otras actividades que eran perniciosas para el régimen dictatorial de Augusto B. Leguía y sus aliados de la embajada norteamericana, él fue encarcelado temporalmente por segunda vez, y su revista fue temporalmente clausurada³⁶. Entonces, al parecer, la imprudencia no es una palabra que podría aplicarse a los recientes paranoicos, asesinos, intrigantes, esclavistas, matones y mafiosos de Europa oriental, y a sus imitaciones (¿«dobles»?) que todavía superviven en todo lugar, cuyos delitos merecen más bien calificativos tales como estúpidos, brutales y auto-derrotas. Y sí podría llamarse «imprudentes» a todos los socialistas *auténticos* quienes cuando dicen socialismo están hablando de algo socializado. Hablando como antropólogo, creo que éste es un objetivo hermoso, aún si fuera imposible, para la especie de simios terrestres y pensantes de este mundo que llevan una carga tan pesada de dolor en sus espaldas. Así también, y como Mariátegui, el propósito de acercarse a Dios es ya otro Imposible.

(Traducción: Maruja Martínez)

35 José Carlos Mariátegui, «Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)», en *Anuario Mariateguiano*, n° 1, Empresa Editora Amauta, Lima, 1989, p. 69.

36 William Stein, «José Carlos Mariátegui y el 'Complot Comunista' de 1927», presentado en la Semana Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui, Lima, 15 de junio de 1994.

«LA NOCHE», EL PERIÓDICO PERDIDO DE MARIÁTEGUI

Juan Gargurevich

Estudiar exhaustivamente la vida y obra de un hombre parece imposible. Hay múltiples ejemplos que muestran que aquellos que aseguraron saber todo sobre alguien fueron después sorprendidos por informaciones recién descubiertas, textos inéditos, cartas furtivas.

A esta regla no escapa José Carlos Mariátegui, cuya vida y obra viene siendo objeto de observación sistemática prácticamente desde su niñez, porque en esa etapa de vida estaba cuando ingresó a trabajar al diario *La Prensa*. Quedan aún, insistimos, aspectos poco conocidos de la obra del famoso periodista y que probablemente nunca lleguemos a conocer a cabalidad,

Es el caso del periódico humorístico *La Noche*, que Mariátegui editó en marzo de 1917 y del que no se conserva -que sepamos- ningún ejemplar.

La última etapa de redactor de Mariátegui, es decir, de profesional empleado en una redacción y en una empresa periodística ajena, se cumplió en el diario *El Tiempo*, aquel excelente periódico que fundó Pedro Ruiz Bravo en 1916 para preparar -según se sabría después- la caída de José Pardo y las condiciones para el retorno al poder de Augusto B. Leguía.

Una observación somera dará cuenta de que hacia 1915 se inició un proceso de independencia de criterio en Mariátegui llevándolo incluso por cauces distintos a los de sus mentores intelectuales iniciales.

Recuérdese que cuando Mariátegui ingresó a *La Prensa*, este diario era el vocero demócrata por excelencia, de apoyo sin regateos a Nicolás de Piérola y su partido, fundado en 1884. La formación del joven periodista se realizó en aquel ambiente de intelectuales, algunos brillantes, que adhirieron a los ideales pierolistas y siguieron al caudillo de Cocharcas un poco ciegamente, sin cuestionamientos. Mucho de romántico había en esas adhesiones.

Este empecinamiento demócrata provocó la clausura de *La Prensa* en 1909 (luego del «Día del Carácter», el intento frustrado de los Piérola de hacer renunciar al presidente Leguía) dejando al niño Mariátegui sin empleo por una buena temporada. Los pierolistas más distinguidos y no pocos periodistas fueron a la cárcel o al destierro. Es pues comprensible que el sensible e inteligente Mariátegui fijara su atención, afectiva primero y política después, en las figuras demócratas más relevantes.

Cuando Mariátegui llega a redactor formal de *La Prensa* y se codeaba con cronistas profesionales cuajados como Leonidas Yerovi, Carlos Guzmán y Vera, José María de la Jara y otros, es un demócrata. Sus artículos, amistades, comentarios, pertenecerán a esta vertiente política que tiene planteamientos ideológicos difusos basando más bien su acción en las consignas de su caudillo, el famoso don Nicolás.

Incluso no acompañará Mariátegui la aventura populista del candidato y luego presidente Guillermo Billinghurst, aun cuando los propietarios de *La Prensa* deciden apoyarlo por interés coyuntural. Son estos mismos los que iniciarán más tarde un activo proceso de conspiración para derrocar al Presidente, lo que se logrará finalmente con el levantamiento del coronel Oscar R. Benavides, en febrero de 1914.

No participó Mariátegui en este proceso y quizá, como escribió Guillermo Rouillón, observaba «con indiferencia y desdén la actividad en torno a la candidatura de Billinghurst». Lo cierto es que no hemos hallado textos de nuestro periodista sobre este tema que evidentemente evadió en opinión explícita aunque le sería imposible

sustraerlo de su actividad personal. Mariátegui, desde su mesa de redactor de aquel segundo piso de *La Prensa*, fue testigo obligado de la decisión de apoyar a Billinghurst y debió acatar profesionalmente la campaña de *La Prensa*; y fue también más tarde testigo del desapego de los demócratas a su gobierno y de la intriga para derrocarlo cuando se produjo el amago billinghurstista de cerrar el Parlamento.

Cuando cayó Guillermo Billinghurst y retornó Abraham Valdelomar a *La Prensa*, se reunieron nuevamente los viejos amigos y se inició la etapa aquella de las tardes del hipódromo y los cocteles del Palais Concert que el propio Mariátegui describirá como «decadente» pero que tiene como valor y signo un acelerado proceso de madurez en el que la mayoría de jóvenes de ese tiempo no habría siquiera soñado.

No se explicaría de otro modo su reacción cuando su diario, *La Prensa*, fue vendido a Augusto Durand, caudillo del Partido Liberal, y puesto al servicio del gobierno y los intereses del presidente José Pardo. El dueño, Alberto Ulloa Cisneros, estaba desterrado por Benavides y decidió vender el diario (conspiró para el golpe militar pero estaba por la presidencia para Roberto Leguía, el vicepresidente constitucional, a lo que se oponía Benavides; inició entonces una nueva conjura pero el dictador lo deportó a Buenos Aires).

Los periodistas profesionales de todo el mundo suelen atravesar trances semejantes, esto es, cambios súbitos de línea política de los propietarios de la empresa, lo que los obligará a tomar una decisión: o se quedan, asumiendo el respeto a la nueva política editorial o se marchan a otra empresa con la que tengan consonancia política.

Esta fue la decisión de José Carlos Mariátegui: se retiró de la empresa apenas Pedro Ruiz Bravo anunció que editaría un nuevo periódico y le ofreció una plaza de cronista parlamentario y comentarista. Lo acompañaron su amigo César Falcón y otros profesionales que en el flamante cotidiano *El Tiempo* ya no se reconocerán como demócratas. Apuntaremos que el Partido Demócrata ya finalizaba su vida política, el caudillo había muerto y no se vislumbraba heredero de su envergadura; sólo quedaban las ambiciones de sus hijos que no estuvieron, finalmente, a la altura de su ilustre padre.

Mariátegui, era entonces, y eso está ya claro, un periodista de pensamiento liberal, de muy definido anticonservadurismo, y en consecuencia abrazó con entusiasmo la línea editorial que propuso Ruiz Bravo y que no fue otra que el anticivilismo, la oposición a José Pardo y su gobierno.

La lectura de los textos juveniles de Mariátegui, cuya recopilación y publicación en forma de libro ha culminado hace muy poco, evidencia que fue en aquella línea plenamente liberal, no atada a partidos, que se sintió cómodo y le resultó posible desplegar sus talentos de periodista, escritor y también de organizador (como ejemplo está el auge del Círculo de Periodistas fundado en 1915, del que llegó a ser vicepresidente en 1917).

La etapa que va desde la fundación de *El Tiempo* hasta su propuesta editorial del diario *La Razón*, será, nos parece, la más fecunda de la primera parte de su vida (si la dividiéramos, claro, en antes y después de Italia).

En *El Tiempo* se reunieron periodistas, además de los citados Ruiz Bravo, Guzmán y Vera, Mariátegui y Falcón, Luis Ulloa Cisneros, Moisés Vargas Marzal, César Alzamora, Alberto Secada, Humberto del Aguila y otros menos conocidos.

Mariátegui disfrutó de la plena confianza de los dueños y directores de *El Tiempo*; no tuvo límites para los temas de sus artículos firmados y especialmente la columna «Voces» que suscribía con su antiguo y popularizado seudónimo de «Juan Croniqueur».

Todos los arriba citados pusieron su energía y talento profesional al servicio de la tarea de la demolición del gobierno de José Pardo. Día tras día, *El Tiempo* criticaba con dureza cualquier aspecto de la administración pardista, recogía todo tipo de denuncias, los columnistas se burlaban de sus parlamentarios, tejiendo lentamente las condiciones para acabar con el gobierno (años después el propio José Pardo diría que fue derrocado por el diario *El Tiempo*). Jorge Basadre destaca como el columnista más violento a Manuel Romero Martínez que firmaba como «El Abate Farfa»: «Formuló insistente-

mente y en forma sensacionalista, gravísimas acusaciones históricas contra el partido civil e impresionó con su retórica simple a la opinión pública».

Por supuesto, José Carlos Mariátegui participaba de esta campaña apelando a su ingenio, humor, manejando con soltura las herramientas literarias adquiridas tempranamente gracias a la lectura y su inteligencia natural.

El año siguiente de la fundación de *El Tiempo* fue de gran importancia política pues de acuerdo a la Constitución vigente era necesario renovar un tercio del Congreso, llenar varias vacantes. En medio de la discusión se produjo entonces un hecho que resultó decisivo para el deterioro del gobierno de Pardo, el asesinato en Puno del diputado Rafael Grau, de oposición, en incidentes confusos y lamentables. Y poco después en Cajamarca fue muerto un candidato civil, Arnaldo Bazán. En Chumbivilcas asesinaron al candidato Augusto Ugarte.

Estos sucesos, producto más bien de enfrentamientos locales, tuvieron sin embargo una proyección insospechada en la política nacional. Rafael Grau era hijo del gran héroe de la Guerra del Pacífico, Miguel Grau; y su muerte provocó una gran conmoción y lo fue más todavía cuando los hermanos Oscar y Miguel acusaron al presidente Pardo de responsabilidad directa en el crimen, en carta hecha pública el 7 de marzo de 1917.

Es de imaginar que los redactores de *El Tiempo* encontraron aquí oportunidad propicia para una nueva campaña. Igualmente podemos suponer que el gobierno se sintió más acorralado que nunca al no contar ya con la ayuda decidida de sus aliados de *La Prensa* y *El Comercio* y alguien propuso al presidente Pardo editar un vocero propio.

Pronto corrieron rumores, que fueron confirmados, de que el gobierno preparaba la edición de un diario que se llamaría *El Día*.

En Lima todo se sabía rápidamente y más todavía en el peque-

ño ambiente periodístico porque todos los cronistas de cierta importancia se reunían en el Círculo de Periodistas. Apenas inició Octavio Espinoza la tarea de reclutamiento de personal, todos conocieron del proyecto.

Espinoza era un conocido escritor, periodista, que había participado en la asonada pieriolista para derrocar a Leguía en 1909, que dividía su tiempo entre el deporte, la política y el comercio. Periodista talentoso, fue encargado por el coronel Benavides para editar el diario *La Patria* en 1914, para apoyar a su gobierno y a la candidatura de Pardo para las elecciones de 1915. Tenía pues experiencia y era además pardista. Por entonces trabajaba en la Junta Departamental y se le había encargado la vigilancia de la hoy avenida Brasil.

Lo primero que se les ocurrió entonces a los fogosos redactores de *El Tiempo* fue editar un periódico que se dedicaría sólo al contraataque del nuevo diario, un poco al viejo estilo de los días de la Independencia en que se publicaban los «Antis» y publicaron sorpresivamente el siguiente aviso en caracteres destacados en la página 2 de la edición de *El Tiempo* del viernes 16 de Marzo de 1917: «LA NOCHE. Periódico de oposición que aparecerá después del día. Información crítica - Variedades y caricaturas. Tendrá un espíritu totalmente nuevo y desconocido en el diarismo de Lima. Saldrá próximamente».

Al día siguiente, 17 de marzo un aviso en la página 4 dará cuenta de la publicación del periódico *La Chacota* («Con un material de lectura importantísimo: ¡cómprela hoy!»), hoja de la que no tenemos referencia pero que era seguramente de oposición.

En aquellos días se publicaban en Lima los diarios *El Comercio* de los Miró Quesada, civilista pero no necesariamente defensor total de Pardo; *La Prensa*, propardista pues su dueño, Augusto Durand, era embajador en Argentina; *La Crónica*, de Clemente Palma, de oposición discreta; *La Unión*, de la Curia, que evadía la política; *El Tiempo*, de leguistas y de oposición. También apareció por un tiempo el diario *El Perú* dirigido originalmente por Luis Fernán

Cisneros y luego por Víctor Maúrtua, demócrata y antipardista. Circulaban además varias revistas entre las que vale la pena destacar el semanario humorístico *El Mosquito* que dirigía Florentino Alcorta y que logró suceso cuando popularizó el apodo de «el loco manso de Santa Teresa» para referirse al presidente José Pardo.

En este mar de publicaciones de signo variado trató de encontrar un espacio *El Día*, que circuló por primera vez el 18 de marzo de 1917.

Para que no hubiera duda sobre su posición progubernamental, Octavio Espinoza escribió en el editorial: «Para eso estamos aquí, y por eso lo decimos con toda franqueza, para que se sepa en todo el Perú, que nosotros venimos al periodismo con esta significación y este propósito: defender la política de honradez, de moralidad, de apaciguamiento que salió triunfante en la Convención de mayo de 1915, y que constituye el gobierno de don José Pardo; defenderla, con el apoyo de la opinión pública, contra todo y contra todos (...)».

La Prensa saludó la aparición de *El Día* sin ocultar alivio: «Hoy tendremos más libertad para elogiar su conducta (del Gobierno) siempre que la merezca, ya que, con la aparición de *El Día* estamos libres de que señalen a *La Prensa* como órgano oficioso» (*La Prensa*, 19 de marzo de 1917, p. 2).

El Comercio dedicó una nota de dos párrafos al nuevo diario. En el segundo decía: «El director de *El Día* es el señor don Octavio Espinoza y G., reputado escritor de estilo castizo, vasta cultura literaria y reconocida capacidad mental» (*El Comercio*, 19 de marzo de 1917, p. 5).

El domingo 18 de marzo *El Tiempo* repite el aviso anterior y el lunes 19 y martes 20 hace campaña en casi todas sus páginas con avisos de una columna: «Con caricaturas, dibujos, versos, críticas, revelaciones políticas y todo un arsenal de ironías y chistes, aparecerá LA NOCHE». Otros avisos dicen «No se le ocurre a usted lo que va a decir LA NOCHE», «Oiga usted, espere LA NOCHE», «LA NOCHE sorprenderá a todo el mundo», «No tomará en serio a

nadie y se burlará del día: LA NOCHE», «Habrà una revolución en Lima, cuando salga LA NOCHE», «Los que quieran hacer negocio, publiquen avisos en LA NOCHE».

Por varios días publicarán estos avisos hasta que el viernes 23 distribuyen en todas las páginas un recuadro que dice «LA NOCHE será el suceso de mañana», junto con otros textos como «LA NOCHE, está segura de que usted aguarda ansiosamente su salida» o «LA NOCHE responderá al denuesto con la carcajada».

El sábado 24 en la página 2 de *El Tiempo* un aviso de mayor tamaño anuncia: «LA NOCHE aparecerá hoy - Todo el mundo lo espera - Información, comentario, crítica y caricatura - Sabrá usted por ella cosas sensacionales - Un periódico de gran humorismo».

No se conserva, repetimos, ejemplares de aquel periódico humorístico que fue redactado por José Carlos Mariátegui y César Falcón principalmente, o por lo menos no hemos encontrado ninguno. Tenemos la constancia que dejó Jorge Basadre al relatar: «El gobierno de Pardo fundó el diario *El Día* y Mariátegui intentó crearle un risueño contrincante en el diario *La Noche* que sólo pudo alcanzar breve vida». En otro texto, Basadre reiteró su afirmación al decir: «Cuando el gobierno de Pardo fundó el diario *El Día*, en 1917, Mariátegui trató de crear una humorística réplica, *La Noche*, pero éste duró sólo un corto tiempo».

La Noche no llegó a ser un diario como algunos creyeron y sólo se publicaron unas pocas ediciones. El 28 de marzo *El Tiempo* anunció en la página 2: «LA NOCHE - Espere Ud. el segundo número - Su material es interesante, variado y ameno - Todo el público ansía leer este periódico».

El jueves 29 de marzo, siempre en la segunda página, avisan: «LA NOCHE aparecerá hoy - En este número se revela un nuevo y notable caricaturista - Derroche de buen humor y estupendas informaciones - Hay que comprar LA NOCHE en cuanto sea voceada en las calles - Se agota pronto porque la demanda es enorme».

El siguiente número aparecerá el sábado 7 de abril según hace saber *El Tiempo*, en la página 2, a dos columnas: «LA NOCHE - Informaciones sensacionales, caricaturas, crítica, variedades, todo lo que os regocije y asombre contendrá este periódico - Este número de *La Noche* batirá un record».

Una semana más tarde, el sábado 14 de abril se anuncia lo siguiente: «LA NOCHE - Saldrá hoy con sensacionales artículos y caricaturas - Este número superará a todos los precedentes - No deje de leerlo».

Parece que *La Noche* no se publicó aquel día pues el martes 17 de abril un aviso proclamó que «LA NOCHE - saldrá hoy inevitablemente».

No volvió *El Tiempo* a mencionar más a *La Noche* ni a publicar ningún aviso. Podríamos afirmar pues que sólo se publicaron tres ediciones, en los días 24 y 27 de marzo y el 7 de abril de 1917.

Otro biógrafo de José Carlos Mariátegui, Guillermo Rouillón, escribió: «A fines del mes de marzo (...) vemos a José Carlos afrontar la tarea de sacar en compañía de Carlos Guzmán y Vera y César Falcón, un periódico vespertino de corte humorístico, *La Noche*, en oposición al diario *El Día* de Octavio Espinoza, que favorecía al gobierno 'civilista' de José Pardo. *La Noche* tuvo una vida efímera, apenas duró un mes». Otros estudiosos han obviado aquel periódico o lo han mencionado muy de pasada debido seguramente a la falta de información sobre el tema.

Por su parte, *El Día* duró un poco más pero fue un completo fracaso. En las primeras semanas puede leerse en sus páginas un empeño decidido en la defensa de Pardo y un ataque constante al diario *El Tiempo*. Incluso publicó una sección que se volvió casi permanente titulada «Las imposturas de *El Tiempo*» destinada a la réplica de sus ataques.

Entre sus redactores principales estuvieron Ezequiel Balarezo Pinillos («Gastón Roger») y Antonio Garland, quien se hizo cargo

de una importante sección de cultura. El primero publicó una serie de crónicas de la ciudad, de barrios y calles, que merecen ser rescatadas como testimonio de la época. El dibujante de caricaturas era Oscar Holguín y Lavalle, muy celebrado en su tiempo.

La última edición de *El Día* se publicó, según parece, el 17 de setiembre de aquel agitado 1917. Nadie lamentó su muerte como suele suceder con los periódicos oficialistas y de allí en adelante quedó el campo abierto para los feroces editoriales de *El Tiempo* y los dardos de sus columnistas. Debe hacerse notar que *El Tiempo* había avanzado mucho en la presentación gráfica de noticias, uso de titulares de impacto y selección noticiosa, eligiendo principalmente información obrera aunque en la medida en que le servía para sus fines de demolición pardista.

¿Qué significación tuvo, finalmente, aquella hoja humorística titulada *La Noche*, en la vida y obra de José Carlos Mariátegui? En 1917, debemos recordar, Mariátegui pese a su juventud era un profesional del periodismo de aquellos que dominaban tanto los secretos de la imprenta, talleres de armadura, linotipos, chivales, máquinas de impresión, como de su administración y edición. La empresa de *El Tiempo* poseía un buen taller de imprenta y brindó las facilidades para editar *La Noche*, que fue la primera aventura editorial independiente de Mariátegui.

En su proceso de maduración y búsqueda, de conocimiento cada vez más profundo y certero de la política y el periodismo, Mariátegui marchaba hacia el periódico independiente. *La Noche* fue quizá un intento equivocado y frustrado pero indudablemente valioso como experiencia de trabajo.

La siguiente tentativa, todavía bajo la cobertura empresarial de *El Tiempo*, fue la revista *Nuestra Época*, de junio de 1918, que marcó una severa brecha en la biografía de Mariátegui quien renunció a su seudónimo de «Juan Croniqueur» y se decidió por la crítica política sin recubrimiento con las consecuencias conocidas, la agresión de militares y su alejamiento de la política partidaria. Sólo alcanzó a publicar dos ediciones. Y un año después editó el diario *La Razón*,

independiente, obrerista, prosocialista, antipardista primero y antileguísta después. Ya no regresó a partir de aquí a las redacciones profesionales no completamente comprometidas.

En aquella secuencia de experiencias *La Noche* ocupó sin duda un lugar aun cuando por su breve existencia los propios Mariátegui y Falcón decidieran obviarla de sus memorias o autobiografías.

En este que llamamos aquí el periódico perdido de Mariátegui estuvo entonces la simiente de sus proyectos futuros concretada en sus producciones editoriales de *Amauta* y *Labor*. Esta propuesta de visión de *La Noche* torna irrelevante el contenido de aquella hoja humorística de la que no sabemos siquiera cuántas páginas tenía. Sin embargo nos gustaría mucho, creo que a todos, dar una mirada a sus ironías y caricaturas, muchas de las cuales fueron de Mariátegui.

Algo más: el adversario ocasional de Mariátegui en *El Día*, Ezequiel Balarezo Pinillos, fue quien habló en sus funerales en nombre de los periodistas. Y él mismo fundó después, en aquel octubre de 1930, el vespertino *La Noche* que dirigió hasta su muerte, en 1937.

BIBLIOGRAFÍA

Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Ediciones Historia, Tomo VIII, Lima, 1964.

——— «Introducción a los Siete Ensayos», en *Siete Ensayos en la Historia*, Biblioteca Amauta, Lima, 1984.

Juan Gargurevich, *La Razón del Joven Mariátegui*, Editorial Horizonte, Lima, 1978.

——— «Mariátegui y el Periodismo», en *Cuadernos de Comunicación & Información*, 1, Julio-Setiembre de 1979, Lima.

——— «Mariátegui - Todo empezó con el periodismo diario», en *AltaVoz*, suplemento dominical de *La Voz*, 12 de abril de 1987, Lima.

——— *Historia de la Prensa Peruana*, La Voz Ediciones, Lima, 1990.

——— «El Círculo de Periodistas. Un breve discurso de Mariátegui», en *Anuario Mariateguiano*, vol. V, n°. 5, Lima, 1993.

Víctor Hurtado, «Mariátegui: un periodista en acecho», en *Visión Peruana*, 20 de abril de 1986, Lima.

Manuel Miguel del Priego, «Mariátegui y Riva Agüero», en *Anuario Mariateguiano*, vol.V, n° 5, Lima, 1993.

Juan Pedro Paz Soldán, *Diccionario biográfico de peruanos ilustres*,
Librería e Imprenta Gil, Lima, 1917.

Guillermo Rouillón, *La Creación Heroica de José Carlos Mariátegui . La Edad de Piedra (1894-1919)*, Editorial Arica, Lima, 1974.



JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA^(*)

Teodoro Hampe Martínez

En más de una oportunidad el Amauta declaró, con inocultable timbre de orgullo, su condición de autodidacta. Aunque su educación formal -paralizada debido a sus frágiles condiciones de salud- abarcó sólo los primeros dos años de primaria en una escuela de Huacho, su decidida vocación por las lecturas y el aprendizaje le permitió componer una obra vasta y dispersa, memorable no sólo por la trascendencia de sus formulaciones ideológicas, sino también por la finura de sus creaciones y de sus ensayos de crítica literaria y artística. La revista bonaerense *La Vida Literaria* editó póstumamente una carta de Mariátegui, de 1928, en la que revelaba estos puntos: «Me matriculé una vez en Letras en Lima, pero con el solo interés de seguir un curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extra-universitario y tal vez sí hasta anti-universitario»¹.

Aquella experiencia académica limeña del Amauta tuvo lugar en 1917, cuando en medio de azarosas circunstancias se llevó a cabo la fundación de la Pontificia Universidad Católica del Perú, promovida por el sacerdote francés Jorge Dintilhac y por un grupo de personas defensoras de la moral cristiana tradicional. Conforme es bien

(*) Una versión preliminar de este artículo se publicó en *El Comercio*, Lima, 22 de junio de 1994, p. A-2.

1 José Carlos Mariátegui, *Correspondencia (1915-1930)*, ed. Antonio Melis, Lima, Biblioteca Amauta, 1984, t. II, p. 331-332.

sabido, la empresa de instituir dicha casa de estudios desencadenó un vendaval de opiniones adversas en la mayor parte de los periódicos de Lima, que abrazaban la causa secularizante y liberal. Se argumentó contra la intervención de la Iglesia en la enseñanza superior y se especuló que la nueva Universidad traería consigo una discriminación de clases e ideas entre la juventud estudiosa².

Las tareas de investigación sobre la historia de la Universidad Católica del Perú, que he realizado en los fondos archivísticos del campus de Pando, me permiten ofrecer algunas precisiones para situar más detalladamente la experiencia de José Carlos Mariátegui en la vida universitaria limeña. Su nombre figura de hecho en el elenco de nueve alumnos que, en abril de 1917, pagaron sus derechos de matrícula de 40 soles para cursar estudios en el primer año de la Facultad de Letras; junto con Mariátegui, por entonces activo y laureado periodista de 23 años, se matriculó su buen amigo César Falcón, colega en la redacción del diario *El Tiempo* y fiel compañero de aventuras políticas³. Debe tenerse en cuenta que el Amauta -carente de certificados de educación secundaria- se inscribió en la categoría de «alumno libre», que le permitía oír simplemente una o más asignaturas.

Reconstruyamos un poco del ambiente que reinaba en la minúscula Universidad Católica, alojada en un par de salones del Colegio de la Recoleta, durante ese año fundacional. Los estudiantes recibían 24 horas de clase por semana, distribuidas de lunes a sábado, y llevaban estas ocho asignaturas: Civilización Antigua, Estética, Psicología, Literatura Antigua, Literatura Castellana, Griego, Latín y Francés. Nos interesa aquí particularmente el curso de latín, que estaba a cargo del fraile español Pedro Martínez Vélez, de la Orden de San Agustín, quien corresponde por cierto al «agustino erudito» mencionado por el Amauta en la carta que arriba hemos citado⁴.

2 Teodoro Hampe Martínez, *Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1917-1987*, Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1989, p. 19-21.

3 PUCP, Archivo Central, Libro de caja, 1917-1920, p. 3a.

4 Cf. César Gutiérrez Muñoz, «Palabras en la inauguración de la muestra Amauta (1926-1930)», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n° 15, Lima, 1988, p. 311.

El P. Martínez Vélez fue uno de los individuos que con más ardor fomentaron la iniciativa de crear la nueva casa de estudios y defendieron sus principios éticos y pedagógicos ante el fuego graneado de la prensa adversaria. En un sonado reportaje publicado por *La Prensa* manifestó su oposición al sistema de aprendizaje memorista que imperaba en la Universidad de San Marcos y observó, además, «la precaria retribución de la enseñanza», deficiencia para la cual proponía como remedio que los profesores tomaran a su cargo no una sola cátedra, sino un grupo de asignaturas homogéneas. Así, justamente, la admirable versación del fraile agustino en materias humanísticas determinó que fuese nombrado para regentar en la Católica las cátedras de Literatura Antigua, Psicología, Metafísica y Lógica, además del ya señalado curso de latín⁵.

Es el propio José Carlos Mariátegui quien expresa, en un artículo periodístico de *El Tiempo*, que siguió las clases de latín guiado por el propósito de instruirse en la lengua de los doctores de la Iglesia y de los autores consagrados de la filosofía escolástica⁶. No hay, sin embargo, referencias directas que permitan rastrear su presencia en el claustro de la Universidad Católica. Apenas contamos con el curioso registro de firmas de profesores, que proporciona un esquema del contenido del curso dictado en 1917 por el P. Martínez Vélez (todos los días, de lunes a sábado, de 4 a 5 p.m.). Los alumnos fueron iniciados sucesivamente en el manejo del alfabeto latino, las declinaciones, los adjetivos, los pronombres, los verbos, las conjugaciones, las preposiciones, las conjunciones y la sintaxis, hasta llegar al desarrollo de la gramática histórica del castellano⁷.

Mariátegui está ausente de la nómina de cinco alumnos que rindieron exámenes finales en el curso de latín, y no queda ninguna documentación ulterior de su paso por las aulas universitarias. Todo

5 Hampe Martínez, *op. cit.*, p. 22 y 29-30.

6 «El asunto de Norka Rouskaya: palabras de justificación y de defensa», *El Tiempo*, Lima, 10 de noviembre de 1917, cit. en Guillermo Rouillon, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* [1975], Lima, Armida Picón vda. de Rouillon e hijos, 1993 (2ª ed.), I, p. 207, n. 240.

7 PUCP, Archivo Central, Registro de firmas de profesores, 1917, *passim*.

parece indicar que tanto Juan Croniqueur -seudónimo con el que firmaba habitualmente sus columnas- como su amigo Falcón se sentían mucho más atraídos por las armas del periodismo que por la monotonía de la vida académica⁸.

Hay que tener en cuenta, además, que *El Tiempo* fue uno de los diarios que con más virulencia atacaron a la naciente casa de estudios. En opinión de los periodistas de este órgano, el proyecto de establecer la Universidad Católica respondía a los intereses de un grupo social ultraconservador y carecía de suficiente apoyo legal; pero la esencia de sus reproches consistía en que lo necesario era implantar una academia de nivel preuniversitario, de tal modo que se formaran «verdaderos alumnos para la Universidad, no Universidad para alumnos mal preparados». Todavía el 10 de abril de 1917, fecha en la que se iniciaron las clases en el plantel de la Plaza Francia, un articulista de *El Tiempo* comentó sobre la condición ilegal del centro dirigido por el P. Dintilhac, cuyo establecimiento contravenía los mandatos de la Constitución y de la ley orgánica de enseñanza⁹.

Entonces, queda pendiente una pregunta fundamental: ¿por qué decidieron inscribirse Mariátegui y Falcón en un plantel como la Universidad Católica, cuyos postulados ideológicos se hallaban tan distantes de su actitud liberaloide y de socialismo en gestación? Guillermo Rouillón ha ensayado una respuesta en su meticulosa biografía dedicada a la *creación heroica* de José Carlos Mariátegui. Dicho autor plantea la tesis de que fray Pedro Martínez Vélez sirvió a nuestro personaje como «una especie de director espiritual», catequizándolo e inquietándolo a matricularse en la flamante institución. Esto se entiende mejor bajo el dualismo que caracterizó su conducta

8 Cf. Genaro Carneco Checa, *La acción escrita. José Carlos Mariátegui, periodista* [1964], Lima, Biblioteca Amauta, 1980 (2ª ed.), p. 113 ss.

9 He consultado al respecto el valioso volumen de recortes de periódicos (1914-1926), formado por el P. Plácido Ayala SS.CC., que se conserva en el Archivo Central de la Universidad Católica. Véase especialmente *La Prensa*, Lima, 13 de marzo de 1917 (ed. de la mañana), s.v. «Cuestiones universitarias: la verdad de un reportaje».

religiosa, ya que el Amauta era en el fondo -según la propuesta de Rouillón- un creyente fervoroso. No obstante ello, la creciente radicalización de Mariátegui y Falcón hizo que pronto quedaran decepcionados con las proposiciones conservadoras de la Universidad: tras un sincero examen de conciencia, resolvieron apartarse del claustro y romper la amistad con el P. Martínez Velez¹⁰.

Bien sabemos que nuevas honduras espirituales aguardaban a los dos inquietos periodistas, que en 1918 fundarían la tribuna socialista de *Nuestra Epoca* (revista de efímera existencia) y, un año más tarde, el diario *La Razón*.

Me parece que el trasfondo psico-ideológico del paso de José Carlos Mariátegui por la Universidad Católica amerita todavía una reflexión más profunda, siempre y cuando aparezcan testimonios documentales para tratar con mejores elementos de juicio aquella coyuntura. El presente acopio de datos y sugerencias ha pretendido simplemente iluminar un detalle anecdótico en la vida del personaje, pero no menos trascendente para su formación intelectual. Formación de un escritor que, en la advertencia a los famosos *Siete ensayos*, proclamaba artificiosamente hallarse «lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario»¹¹.

10 Rouillón, *op. cit.*, p. 178-181.

11 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Lima, Biblioteca Amauta, 1968, 13ª ed., p. 12.

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β . It is shown that the system has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

2. In the second part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

3. In the third part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

LA RELACIÓN DE MARIÁTEGUI CON JOHN A. MACKAY

El encuentro con el protestantismo moderno

Raúl Chanamé Orbe

«Cuando pienso en usted y la lucha que libra contra dificultades que hundirían a cualquier otro, sólo por estar consagrado a una causa en que cree con la cabeza y las entrañas, yo me siento más fuerte para mi propia obra»

Carta de J.A. Mackay a J.C. Mariátegui
(Montevideo, 6 de marzo de 1929)

José Carlos Mariátegui tuvo un inocultable interés por el tema religioso, buscaba descifrar la influencia ejercida sobre la cultura popular latinoamericana por el factor espiritual. Bajo esta motivación asimilaba todos los elementos de estudio del cristianismo, indagando por sus remotos antecedentes hispánicos y, también, por las flamantes influencias protestantes anglosajonas.

En estas meditaciones, Mariátegui tiene como interlocutor, de una de estas vertientes, al presbítero escocés John A. Mackay, que desde 1916 se había afincado en el Perú, en una obra pedagógica y apostólica.

MACKAY EN EL PERU

John Alexander Mackay (1889-1983), hijo espiritual de una pequeña e instruida grey denominada Iglesia Libre de Escocia¹, vino por primera vez al Perú en 1915², en el mismo año en que el gobierno de José Pardo se mostraba permisivo para la libertad de culto³, en un viaje exploratorio con el fin de afincar una Iglesia en estas tierras. De esa experiencia recordaría: «Cuando pasé por el Perú en 1915, terminantemente no había libertad religiosa en el país. Las iglesias protestantes no podían tener fachadas de iglesias en la calle»⁴. A pesar de la intolerancia religiosa, el aristocratismo institucional y mucha ignorancia (85 % de la población era analfabeta), su informe fue tan prometedor, que convenció a sus incrédulos ministros, de las posibilidades de expandir una misión apostólica en estas alejadas tierras sudamericanas.

Decidido a cumplir su misión llegó a Lima, conjuntamente con su joven esposa, Jane Longa, el 16 de noviembre de 1916; precisamente, a principios de ese año el joven Mariátegui, ha realizado un breve retiro espiritual en el Conventos de Los Descalzos en el Rímac, reafirmando su búsqueda interior. Los esposos Mackay no se plantearon el mecanismo evangelizador clásico: levantar una casa de oración o un templo, sino encausar su acción hacia la incipiente

-
- 1 La Iglesia Libre de Escocia surgió en 1845, como desprendimiento de un grupo de presbiterianos que rechazaban el sometimiento al Patronato del Estado. Para mayores referencias puede revisarse W.L. Mathieson, *Church and Reform in Scotland. A History from 1797 to 1843*, Glasgow, 1916; y Th. Hamilton, *History of Scotland*, Edimburg, 1893.
 - 2 Mackay vino como miembro de la sección juvenil de la Iglesia en el Movimiento Estudiantil Voluntario, ofreciéndose para la misión evangelizadora en 1912.
 - 3 Año en que el gobierno civilista de José Pardo, reformó el art. 4° de la Constitución de 1860, que decía a la letra: «La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica, Romana: el Estado la protege, y no permite el ejercicio público de otra alguna», dando una moderada libertad para la formación de iglesias no católicas. A partir de estos años se establecieron en forma semioficial una docena de agencias misioneras no católicas.
 - 4 Conferencia de John A. Mackay en el salón de grados de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en agosto de 1961. *Leader*, Lima, año 1961, n° 34, p. 124.

educación peruana. Desde su primera visita Mackay había tomado contacto con la educación, así estableció relaciones con un maestro escocés, don John Ritchie, miembro de la Sociedad Bíblica de Lima, que administraba con muchas dificultades una escuelita llamada «Diego Thomson», en alusión al educador escocés de credo baptista que acompañó a San Martín en la expedición libertadora de 1821. El colegio estaba ubicada en la calle Granados, contando con sólo treinta alumnos y por tanto con pocos profesores. Conocedor del inminente alejamiento de Ritchie, Mackay lo visitó para convencerlo que le transfiriera la dirección del plantel, lo cual fue aceptado, no sin antes advertirle seriamente las dificultades financieras del medio y el celo contra los «protestantes».

El 13 de junio de 1917 asumió oficialmente la dirección del reorganizado plantel el joven John A. Mackay, quien cambió el nombre del colegio a «Anglo-Peruano» y estableció, que todos los cursos debían darse en castellano, haciendo del inglés una lengua complementaria, trasluciendo su interés porque el colegio apareciera muy ligado a la cultura nacional. El primer año de reconversión del colegio, exigió mucha entrega de los esposos Mackay, quienes revisaron todo el programa pedagógico, establecieron la emulación educativa y una autodisciplina consciente entre los alumnos.

En ningún momento el colegio se presentó como un centro de evangelización, sino más bien como un espacio de libertad confesional, exento de prejuicios clericales. Es más, Mackay tomó distancia de los misioneros ingleses o escoceses que hacían oficios en Lima. En el colegio, se organizó un estudio bíblico dominical libre. En ese año Mackay tomó interés por la obra del joven Mariátegui, quien había ganado un concurso periodístico con un tema que llamó la atención del presbítero escocés «La procesión tradicional». También, tomó conocimiento del «escándalo» del cementerio Presbítero Maestro donde la bailarina Norka Rouskaya protagonizó un célebre baile nocturno, acompañada de un grupo de intelectuales entre los que destacaba el «colónida» Juan Croniqueur⁵.

5 Acto que provocó acaloradas protestas de la Iglesia Católica, y movilizaciones

En sólo un año la perseverancia de Mackay había transformado una escuelita elemental en un centro de enseñanza respetado y querido. En 1918, la matrícula había subido a más de doscientos alumnos, lo que obligó a su traslado a un local más amplio de la calle Corcovado. Con mayor tiempo, el metódico escocés empezó a concurrir a la Universidad de San Marcos, a prestar atención al quehacer cultural y las inquietudes juveniles. Rápidamente se sintió atraído por quien era una leyenda entre los trabajadores, en sus hojas ácratas era llamado el Maestro, Manuel González Prada⁶. Liberado de las rencillas domésticas, tomó contacto con su antípoda, el anciano tradicionalista don Ricardo Palma, gran amigo de Unamuno.

MACKAY Y LA PROTERTVIA

Mackay se vinculó a la vida intelectual asociándose a una tertulia estudiantil que bautizaron con el sugestivo nombre de «La Protervia», denominación tomada del Coloquio de los Centauros de Rubén Darío, animada por el catedrático Víctor Andrés Belaunde, el artista Daniel Hernández, el universitario Luis Alberto Sánchez, el adolescente Edwin Elmore, Alberto Ureta, César Antonio Ugarte, Vegas García, Carlos Ledgard, Mariano Iberico, el escritor Manuel Beltroy y el propio Mackay; además de intermitentes artistas y diplomáticos que se acercaban atraídos por tan selecta reunión de espíritus.

Esta tertulia, guardando las distancias, trató de asemejarse a los grupos ilustrados del siglo XVIII, como la Sociedad «Amantes del País» que creó la primera revista *Mercurio Peruano*. Luis Alberto Sánchez hará remembranzas sobre esas célebres reuniones: «La Protervia fue para nosotros, los jóvenes, un mundo importante y hasta deslumbrador. Todos los martes asistían a la casa de la calle de Juan Pablo escritores, artistas, intelectuales, banqueros, gentes de

de congregaciones y cofradías en noviembre de 1917. Vease: Willian Stein, *Mariátegui y Norka Rouskaya*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1989.

6 «...en 1917, oí hablar a mi amigo Manuel González Prada, refiriéndose al movimiento reformador, a la Reforma Protestante del siglo XVIII». *Leader*, loc. cit.

pensamiento. Se discutía sobre cosas del día y sobre temas académicos un poco al modo de las academias virreinales. Luego nos reunía el tibio y fragante regalo de un chocolate hogareño y bajo las grandes pantallas verdes del comedor de la casa, seguían los debates. Nosotros oíamos callados, excepto Raúl Porras, un poco mayor que Vegas y yo, y además bastante más desperdiciado que nosotros»⁷.

Las reuniones se realizaban en distintos lugares, podía ser en Miraflores en la casa de Belaúnde, en la calle Juan Pablo de Lima o en Chosica. Cualquier lugar era bueno para agrupar a estas dos generaciones que marcarían los rumbos culturales y políticos de gran parte del siglo XX peruano.

A partir de esta fecha Mariátegui toma conciencia de la presencia del presbítero escocés. Y éste, al contacto con la prensa, es atraído por la inquieta prosa de Juan Croniqueur.

En poco tiempo Mackay se había integrado al quehacer cultural limeño. Correspondiendo a su espíritu académico, se matriculó en la Facultad de Letras de San Marcos, para realizar su doctorado en letras sobre un personaje que despertaba su interés: Unamuno⁸.

7 Luis Alberto Sánchez: «Sobre el Mercurio Peruano y su fundador», en el *Mercurio Peruano*, n° 474-475, jun-oct. de 1968, p. 287. Años después agregará el propio Sánchez: «Yo tenía entonces 18 años y fui uno de los precoces miembros de eso que se llamaba La Protervia, de puro ser bueno lo llamaban la protervia, las paradojas se suelen hacer -los buenos quieren parecer malos y los malos quieren parecer buenos. Mackay concurría los martes sistemáticamente a las reuniones de La Protervia. Se discutía sobre el heroísmo, sobre la educación, sobre la belleza, a veces algunos chistes, otras veces algunas visitas y siempre un succulento chocolate al final». *Leader*, n° 46, 1973, p. 64.

8 Don Miguel de Unamuno (1864-1936) era un personaje ampliamente conocido en la vida intelectual del país. El profesor de la Universidad de Salamanca, conocía sobre el movimiento literario y tenía una visión panorámica de nuestra historia. Mantuvo una sólida amistad con Ricardo y Clemente Palma, con Carlos G. Amézaga, a quien le confesara en una epístola de 1900 que admiraba a Manuel González Prada, «...autor de unas *Páginas Libres* que me gustaron mucho, pero mucho» (*Contacto*, Lima, 1991, n° 1, p. 41). Posteriormente, mantendrá correspondencia con José Santos Chocano (a quien llamará «poeta representativo de América»), José de la Riva Agüero, Enrique López Albújar, Francisco y Ventura García Calderón (del primero dirá: «Es también un espí-

La sustentación de la tesis, «Don Miguel de Unamuno: Su personalidad, su obra e influencia», en agosto de 1918, en el salón de grados de Letras, fue todo un acontecimiento que atrajo a muchos estudiantes y público en general, quienes al finalizar la sustentación ovacionaron prolongadamente al erguido escocés, que hacia gala de un perfecto castellano y un descollante conocimiento de la cultura hispánica contemporánea. Mariátegui, como todos los miembros de su generación, se sintió atraído por el estudio de la espiritualidad en la tesis de Mackay, quien presentaba un Unamuno mas cristalino al heroísmo buscado por esta generación. A partir de esta introducción sanmarquina, el autor de *Vida de don Quijote y Sancho* será estudiado y seguido en su prédica «agonista» con entusiasmo por los más jóvenes. Con estas marcadas referencias de Mackay, a fines de 1919 Mariátegui viajó a Europa, interesado por conocer directamente al admirado Unamuno.

A partir de su tesis doctoral el presbítero escocés, se convirtió en uno de los más decididos difusores del pensamiento unamuniano, conjuntamente con el sobresaliente joven Edwin Elmore Letts (1890-1925), usando como tribuna de esta empresa a la novísima revista *Mercurio Peruano*, fundada en 1918 bajo la dirección de Víctor Andrés Belaúnde.

A pesar que sólo vivió nueve años en el Perú, Mackay siempre se sintió ligado a nuestro país por su cultura y su propia existencia familiar: tres de sus cuatro hijos nacieron en el Perú (Isabel, Duncan y Ruth), a los que inculcó un sentido de identidad con su patria adoptiva.

ritu de los que por ahí hacen falta») y José Carlos Mariátegui, tras su viaje a Europa. Sus artículos y ensayos eran reproducidos en las revistas y periódicos de la época, como *El Comercio* y *La Prensa*, por citar a los mas difundidos.

MACKAY Y LAS GENERACIONES DEL NOVECIENTOS Y DEL CENTENARIO

Después de su descollante sustentación doctoral, los universitarios, que ya expresaban sus críticas al sistema pedagógico, propusieron la contratación del flamante doctor John A. Mackay como profesor de filosofía. Así, fue llamado a ocupar la cátedra de Metafísica, que comprendía el estudio de la teoría del conocimiento y los límites del conocer, cuyo gran centro de atención era Kant, y el curso de Filosofía Contemporánea, en el cual por primera vez se introdujo la crítica de Oswald Spengler y su obra *La decadencia de occidente* (1919), ello es novedoso teniendo en cuenta que en la filosofía sanmarquina había un predominio cerrado de los textos de Krause, Ahren y Spencer.

La estima y respeto intelectual que ganó Mackay fue múltiple. Podemos encontrar entre sus allegados, indistintamente, a los jóvenes que años después formarían la vigoroso generación del Centenario así como los hombres que habían forjado su prestigio académico en la generación del Novecientos. Serían amigos de Mackay: Víctor Andrés Belaúnde, José Gálvez, José Carlos Mariátegui, Oscar Miró Quesada, Honorio Delgado, Hermilio Valdizán, Carlos Monge, Julio C. Tello, Manuel Beltroy, Raúl Porras Barrenechea, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alberto Arca Parró, Erasmo Roca, Edwin Elmore y Jorge Guillermo Leguía, entre otros.

Sin duda, la simpatía que transmitía Mackay hizo que conquistara el respeto de la naciente generación reformista de la antigua universidad, en donde coincidían espiritualistas con agnósticos. Por breve tiempo, asumió la dirección del Departamento de Filosofía y Letras. El flamante profesor sanmarquino estableció sólidos lazos culturales con los mas jóvenes, quienes en su modismo juetón lo llamaban «Don John», a muchos de ellos inclusive los convocó a la labor magisterial en el Colegio Anglo-Peruano. Incorporó como profesores a Raúl Porras Barrenechea, Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Guillermo Leguía, Jorge Basadre, Manuel Beltroy y Erasmo Roca. Como lo reconocerían años después, esta experiencia educati-

va, sería una de las bases para propugnar en el Primer Congreso de Estudiantes del Perú, en la ciudad del Cusco, en 1920, la creación de las Universidades Populares, como extensión universitaria, que con nuevas técnicas pedagógicas diese la batalla contra la ignorancia.

MACKAY Y LOS SUCECOS DE MAYO DE 1923

La prédica de Mackay tenía dos grandes temas: la reforma educativa y la libertad religiosa. De alguna manera esas ideas coincidían con el programa anarco-sindicalista -que había llevado a cabo el exitoso paro por las ocho horas en 1919-, que en todas sus acciones demandaba como reivindicación la extensión y gratuidad de la educación. El segundo punto coincidía con la predica liberal y laica que venía desde el siglo XIX, con la crítica de Francisco Javier Mariátegui, Benito Laso, Vigil, Mariano Amézaga y González Prada. Por ello, cuando se produjeron los sangrientos sucesos del 23 de mayo de 1923 o el intento leguista de consagrar el Corazón de Jesús como símbolo del Estado, el presbítero fue considerado por la policía secreta como uno de los instigadores al lado de los masones, sin realmente haber tenido la mas mínima participación en dicha protesta.

Tan es así, que cuando Haya de la Torre fue perseguido como coautor de las movilizaciones y buscó el apoyo de su antiguo director, éste con sentido samaritano y a pesar de los altos riesgos que implicaba refugiar al joven perseguido le dio un discreto hospedaje en la residencia de internos en Miraflores, lugar donde la policía no buscó. Años después escribiría el director del Anglo-Peruano: «Víctor Raúl Haya de la Torre nos metió en un gran problema. El gobierno le buscó por todas partes por su participación en un disturbio universitario. Raúl estuvo escondido en el internado del Colegio Anglo-Peruano en el barrio de Miraflores durante cinco meses»⁹.

9 Tomado de John H. Sinclair : *John A. Mackay: Un escocés con alma latina*, Ed. CUPSA, Mexico, 1990, p. 93.

Por estas mismas sospechas, se vio obligado a alejarse del Perú, para evitar comprometer su obra educativa; cuando años después estuvo de paso fue hostilizado por la policía y, paradójicamente en 1961, de regreso al Perú a recibir las Palmas Magisteriales, los archivos policiales lo seguían considerando un «hombre peligroso de izquierda», por lo cual a su llegada al aeropuerto, este venerable anciano fue escandalosamente detenido por algunas horas, hasta aclarar su real situación de huésped del propio gobierno peruano¹⁰.

MARIÁTEGUI Y MACKAY

La relación entre José Carlos Mariátegui y John A. Mackay, tiene que ser vista en la interrelación afectiva e intelectual que ambos se prodigaron. Uno transmitiéndole la realidad de un país exótico para el ojo escocés, el otro contagiándole sus ideas pedagógicas y, sobre todo, explicando el *éthos* calvinista en su relación con la reforma protestante.

La temprana relación entre el periodista Juan Croniqueur y el difusor de Unamuno, será un punto de referencia indeleble entre el escocés y el peruano. Su diferencia de edades era de sólo cinco años, Mackay cuando llegó al Perú tenía 27 años, Mariátegui 22. Mackay sólo vivió nueve años en el Perú: su obra e influencia será permanente, conoció al inquieto Juan Croniqueur, pero también admiró al José Carlos Mariátegui, maduro y decididamente revolucionario, que retornó en 1923.

Mackay influirá sobre Mariátegui en tres aspectos: en la admiración a Unamuno, en el tema religioso y en su crítica pedagógica. Para Mackay, don Miguel de Unamuno era uno de los «...grandes místicos herejes». En el pensamiento unamuniano destacan el sentido de misión humana y el simbolismo de la lucha agónica. Esta, sin

10 Tomamos la referencia de la conversación sostenida por José Míguez Bonino -quien también fue detenido en dicha acusación- y Juan Sinclair (08-09-1989). *Ibid.*, p. 107.

duda era una de las manifestaciones del irracionalismo que se expresaba en Europa en sus versiones vitalistas o espiritualistas. La fuente más verídica que tuvo Mariátegui de Unamuno provenía de Mackay, quien había tenido una plática larga con el maestro de Salamanca, durante dos días en 1915 en el hotel Hendaya, pasando la frontera de España con Francia. Con su experiencia europea, Mariátegui acrecentara su estima por Unamuno, de quien inclusive tomara el consejo vital dado a sus alumnos : «Que se enamore de una gran idea, se case con ella, forme un hogar y críen una familia». La paternidad de la muy difundida recreación mariateguiana: «Desposé una mujer y unas ideas...», está en Unamuno.

En el tema religioso Mackay proveerá de información a Mariátegui sobre la «misión» apostólica de los núcleos protestantes en latinoamérica. De los esfuerzos de Diego Thomson al inicio de la República¹¹ y el heroico apostolado del suizo Francisco Penzotti, que pasó ocho meses en una cárcel peruana por su manifiesta «fe cismática»¹². Del complejo esencialismo protestante, su prédica ecuménica y sus afanes congregacionistas. Y cómo la evangelización protestante no había podido prosperar hasta 1915, no sólo por la persecución y la intolerancia, sino además porque los protestantes se limitaban a manifestarse en oración piadosa. Mackay, desde un primer momento, anotó que el tema educativo, era uno de los puntos que movilizaba las demandas más sentidas en los sectores medios y artesanales, de de allí que se propusiera difundir su credo reformista por medio de una obra laica: la educación.

11 Mariátegui anotara en *Siete Ensayos* en el tema de la independencia : «La Constitución republicana desde el primer momento proclamó el catolicismo religión nacional. Mantenidos dentro de la tradición española, carecían estos países de elementos de reforma protestante».

12 Penzotti, miembro de la Iglesia Metodista Episcopal de EE.UU., fue apresado en 1891 por distribuir folletos de la Sociedad Bíblica Norteamericana, acusado de haber violado el artículo cuarto de la Constitución de 1860. Tras un sonado proceso fue absuelto por la Corte Suprema, ante la presión del propio gobierno norteamericano, en cuyo fallo sostuvo que el acusado no era pasible de culpa pues no había hecho público su culto, al no habérsele permitido establecer un templo en Lima.

Empero, Mariátegui considerará que ello era tardío y limitado, pues si «el protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (YMCA, misiones metodistas de la sierra, etc.), éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento antiimperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón : británico o norteamericano»¹³.

En este diálogo, Mackay tiene la lucidez de colocarse por encima de sus convicciones para ponderar la crítica mariáteguiana: «Mariátegui, tiene razón -dice Mackay-, en criticar un protestantismo que se presenta como agente educacional o como servicio social más bien que como fuerza religiosa»¹⁴.

En otro tema donde el presbítero escocés tendrá diálogo con Mariátegui, sera en el tema de la educación. Mackay, director de un centro educativo, desde su llegada estuvo vinculado al debate educativo que libraron Alejandro Deustua y Manuel Vicente Villarán, sobre el tipo de educación mas conveniente para el Perú. Mackay estuvo mas próximo a Villarán. Sin embargo, creía -como lo había experimentado en su natal Inverness, en Escocia, y en la Residencia de Estudiantes de España, centro dirigido por el krausista¹⁵ Giner de los Ríos- que era posible establecer una educación alternativa a la elitista educación formal, por ello, alentó el acuerdo del Primer Con-

13 La Young Men's Christian Association (YMCA), originalmente fundada en Londres en 1844, en el Perú recién apareció en 1920, como una institución educativa laica de recreación, vinculada a los más diversos sectores sociales, desde los universitarios hasta los artesanos de Vitarte. En ese mismo año el Santo Oficio la condenó como «peligrosa».

14 Tomado de la presentación de José Míguez Bonino a la obra de Sinclair, *op. cit.*, p. 17.

15 El krausismo fue un movimiento filosófico que se expandió por toda Europa y parte de latinoamérica en el siglo XIX. Proviene del filósofo alemán Krause, una de cuyas manifestaciones mas pronunciadas es su afán pedagógico. Tuvo larga duración en España donde desarrollo un vigoroso movimiento de extensión universitaria, hasta comienzos de la guerra civil.

greso de la Federación de Estudiantes del Perú, de crear las Universidades Populares, donde participó como uno de sus consejeros.

En materia educativa era considerado por los estudiantes reformistas una autoridad en pedagogía contemporánea, habiendolo probado en la enseñanza escolar y universitaria. Esta generación que decía «no tener maestros», consideraba a Mackay como su gran consejero académico, resaltando su Bachillerato de Princeton y su Magister en la Universidad de Aberdeen .

Ello se puede testimoniar. Si revisamos el primer número de la revista *Claridad*¹⁶, dirigida por Haya de la Torre, encontraremos nítidamente su presencia: su conferencia «Intelectuales de panteón», transcrita de *El Mercurio Peruano*¹⁷. Siendo presentado como el «Dr. John A. Mackay, de la Universidad de Aberdeen»; una traducción del libro «South America Today» de Samuel G. Inman, donde se lee: «El Perú todavía está muy saturado del espíritu jesuítico tanto en la Iglesia como en el Estado; por esto, no ha producido los constructores de un régimen honrado y liberal»; una sección «A los católicos» donde abundan las citas cuidadosamente extractadas de San Ambrosio, San Marcos, San Agustín, San Gregorio, San Mateo, etc.; además, es importante anotar la estima que se mantiene sobre los novecentistas españoles, allí figuran Pío Baroja, Unamuno, Benito Pérez Galdós; y una de las primeras entrevistas a José Carlos Mariátegui, donde señala la redacción de la revista juvenil, que él no es un «intelectual de Panteón» -en la crítica de Mackay-, sino una «depurada mentalidad». Es importante ubicar, la crítica iniciada por la juventud contra el modelo educativo imperante, y la «falta de maestros», que denunciara la «generación del Centenario». La crisis de civilización, expresará también según el Amauta una crisis de

16 Subtitulada «Órgano de la Juventud Libre del Perú», Lima, año 1, n° 1, primera quincena de mayo de 1923.

17 John A. Mackay colaboró de manera permanente durante su residencia en Lima con la revista fundada por Víctor Andrés Belaúnde. Escribió «Dos apóstoles de la democracia», en el n° 5, de noviembre de 1918; «Wordsworth y Los Laquistas», en el n° 15, de 1919; «La profesión de hombre», n° 33-34 de 1921; y, «Los intelectuales y los Nuevos Tiempos» n° 57, de marzo de 1923.

ideas , repitiendo Mariátegui al profesor escocés: «Son los intelectuales de panteón de los que ha hablado en una conferencia el doctor John Mackay»¹⁸.

En 1923, Mackay es uno de los pocos profesores apreciados por los contestatarios sectores juveniles y los radicalizados núcleos del sindicalismo. Este primer numero de *Claridad*, es el preludio de las jornadas de protesta que se desencadenarían desde el 23 de mayo, contra la consagración del Perú al Corazón de Jesús, donde Mackay, sintiendo agredido su laicismo, no tuvo intervencion directa, participando sólo en el auxilio a los jóvenes perseguidos.

¿Por qué Mackay tuvo aceptación en los sectores más contestatarios al orden religioso institucional? Porque Mackay representaba el naciente movimiento ecuménico, liberado de cualquier tipo de fanatismo religioso, o prejuicio de sectarismo fundamentalista¹⁹; en este espíritu, el profesor John A. Mackay, se convirtió en una especie de consultor de los espíritus más avanzados, entre los que participó Mariátegui. Mackay, en su época era quizá el personaje que más sabía en nuestro medio sobre las iglesias en el mundo en su explicación académica, así lo acredita su bachillerato en Teología. Mariátegui, liberado de cualquier ateísmo vulgar dirá en *Siete Ensayos*: «La critica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia».

En su reflexion Mackay actualizó un concepto: Cristófilo, para referirse a aquellos que sin ser cristianos en el sentido eclesiástico, practican una inmensa devoción y amor por el género humano. En esta categoría de individuos colocó a su amigo José Carlos Mariátegui.

Con el transcurso de los hechos, Mackay se incorpora de lleno

19 Recuérdese que a contrapelo de los movimientos ecuménicos, representados por Mackay, desde 1910-1915 apareció en Chicago, la revista *The Fundamentals*, una celosa y dogmática publicación, que prefiguro una imagen, también de intolerancia en ciertos sectores evangélicos norteamericanos.

a la dinámica cultural peruana. Otro personaje admirado por los sectores juveniles fue José Vasconcelos, cuyo pensamiento vitalista y su obra pedagógica eran asumidos como ejemplares. Cuando el controvertido poeta José Santos Chocano atacó al pensador mexicano, rápidamente se publicó una declaración de solidaridad, entre los que firmaban figuran José Carlos Mariátegui, John A. Mackay, Manuel Beltroy, Armando Bazán, Carlos Manuel Cox, Jorge Guillermo Leguía, Eugenio Garro, Luis Alberto Sánchez, Carlos Velásquez, Lucas Oyague, Emilio Goyburo, Eloi Espinoza, Luis Berninsone y Edwin Elmore Letts -entrañable amigo del presbitero escocés-, este último, posteriormente herido de muerte por el propio Chocano en la puerta del diario *El Comercio*. Elmore, era hijo de un ingeniero sajón, de ideas protestantes, ferviente admirador de Unamuno, su muerte afectó de manera directa a Mackay, quien admiraba su precoz inteligencia.

En 1925 el profesor John A. Mackay dejaba el Perú, cuando ya hacía egresar la primera promoción de su prestigioso colegio. Su obra pedagógica era impresionante, había encontrado una pequeña escuela y se alejaba, dejando un prestigioso colegio; se había compenetrado plenamente con la cultura del país, había participado de la experiencia educativa de las Universidades Populares y del despertar cultural de los años veinte, habiendo sido colaborador permanente en el *Mercurio Peruano*, *Claridad* y posteriormente *Amauta*. Su nombre será citado con respeto por todos aquellos que sintieron de cerca su ecuménico magisterio, entre ellos Mariátegui.

Mackay viajó a Montevideo, en misión evangelizadora, pero desde allí mantuvo permanente comunicación con el quehacer peruano. En 1927 publicara su testimonio religioso *...Mas Yo os digo*. En 1929 cuando Mariátegui tuvo una nueva recaída en su salud resentida, Mackay estuvo con él para ratificarle su solidaridad, allí le informa al Amauta que está leyendo los *Siete Ensayos* y le anuncia: «Tendré ocasión de referirme a sus opiniones en un libro que estoy preparando en inglés, y que pienso sacar luego en castellano, bajo el título de *Fuerzas y tendencias espirituales de la América del Sur contemporánea* (...) Me interesa sobremanera el capítulo 'El problema religioso' (...). Tengo grandes deseos de conversar largo con Ud.»

Este encuentro por diversas circunstancias no se produjo, Sin embargo el Colegio fundado por Mackay siguió su expansión, se trasladó a su local de la Av. Petit Thouars No 179 -a pocas cuadras de la histórica casa de Mariátegui en el Jr. Washington izquierdo-, siendo inaugurado por el propio Presidente Augusto B. Leguía; el prestigio y la confianza que existía hacia el colegio la expresaron personalidades tan apreciadas como José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez y el propio Alfredo González Prada, que matricularon a sus hijos en dicho centro académico. Una muestra más de la proximidad que sintieron todos estos intelectuales por la obra pedagógica y humana de Mackay.

Jose Carlos Mariátegui pudo apreciar el cierre de iglesias que se dio en México, que provocó el surgimiento de la guerrilla cristera, tuvo noticias de la creación del Estado autónomo de El Vaticano, y también de los progresos evangélicos en Uruguay, Chile y Argentina. Alcanzó a leer con interés la revista del colegio Anglo-Peruano²⁰, titulada *Leader*, aparecida desde 1926, uno de cuyos organizadores fue el socialista Alberto Arca Parró.

Mariátegui murió el 16 de junio de 1930, sin haber podido recibir el libro ofrecido por Mackay. Este, recién lo pudo publicar en inglés en 1932, con el título *The Other Spanish Christ (El otro Cristo español)*, donde dedicará todo un ensayo a su amigo José Carlos: «Mariátegui poseía las cualidades del apóstol (...) fue el escritor más erudito y dinámico sobre temas sociales en todo el continente sudamericano». Al analizar el tratamiento del tema religioso por el Amauta señalaba: «Trataba el problema con gran reverencia y penetración, pues tenía plena conciencia de la significación de los valores religiosos, pero estaba convencido de que el socialismo revolucionario era el verdadero sucesor de la religión de nuestros días».

En este libro Mackay rememora las tertulias que mantuvo con Mariátegui, en su celebre salón , llamado el «rincón rojo»: «Visitar-

20 En 1942, el colegio Anglo-Peruano tomó el nombre con que se le conoce actualmente: «San Andrés».

lo en su hogar , y escuchar aquella su suave voz proclamando, en medios acentos, una filosofía militante de la vida, tan extrañamente en desacuerdo con el físico frágil de su dueño, constituía ciertamente una experiencia inspiradora».

Mariátegui sintió el impacto de esta personalidad singular en la historia de nuestras ideas religiosas, así , como Mackay, nunca dejó de señalar la influencia mariateguiana para una mejor comprensión del misticismo telúrico de los peruanos.

John Mackay es una personalidad relevante, que como diría Luis Alberto Sánchez, «no se encorba ni por dentro ni por fuera». Mantuvo luchas en defensa de los derechos civiles en los Estados Unidos, se enfrentó al senador Joseph McCarthy -en los tiempos de su auge político-, a quien acusó de «inquisidor»; se manifestó contra la agresión a Cuba, contra la guerra de Vietnam y, en general, contra la incruenta guerra fría. Cruzó continentes geográficos e ideológicos, dio conferencias en defensa de los derechos humanos, se multiplicó dando sermones en defensa de los derechos de la mujer y contra todo tipo de persecución religiosa. Su recia personalidad, en medio del sectarismo ideológico de una época, fue el símbolo del diálogo y la condescendencia, entre creyentes de diversas religiones, y entre éstos y los no creyentes. Su imagen íntegra es la expresión de la tolerancia y la mística sin quebrantos, que tanto estimó y admiró Mariátegui.

PENSAR Y HACER LA HISTORIA. LA AVENTURA DE MARIÁTEGUI

Gustavo Gutiérrez

Con acierto los organizadores de este encuentro lo han titulado «La aventura de Mariátegui». Su vida y su obra lo fueron, en efecto, y él tuvo clara conciencia de ello.

Su aventura es, además, de alguna manera la nuestra. Asistimos hoy a grandes cambios en el panorama social, económico, político, cultural, tanto a nivel internacional como nacional. Ellos se manifiestan en el derrumbe del socialismo real, la fuerza ideológica -y, tal vez, la debilidad práctica- de un cierto liberalismo, brotes autoritarios con algún respaldo popular, una nueva etapa de la modernidad. Todo eso hace de nuestros días un tiempo que no es el de Mariátegui, pero entre ambos se presentan analogías que resultan dicentes y fecundas para nosotros.

No es el mismo tiempo porque la historia no se repite. Quien postuló esa pretendida repetición (y aquellos que lo siguen) se hallaba sin duda en uno de esos momentos de ociosidad en los que tendemos a soluciones de facilidad. El ocio es creador, la ociosidad es la negación del ocio, estrictamente hablando un negocio... De hecho, el Perú vive condiciones sociales y económicas (urbanización, acrecentamiento de la pobreza, organización popular, violencia social, conciencia política) que configuran una situación diferente.

Pero sí hay similitudes. Se trata de épocas -y sabemos la importancia que el Amauta atribuía a expresiones como «nuestro tiempo», por ejemplo- en las que unos puntos de referencia desaparecen o se desplazan y surgen otros. El temor a lo diverso y la tentación

de aferrarse a lo ya conocido son grandes, pero lo son también -en sentido opuesto- las exigencias de creatividad y de libertad. Colocarse lúcidamente en ese contexto tiene mucho de aventura, ello da nueva vigencia al testimonio de Mariátegui para nosotros.

Hay otro terreno en el que se han producido igualmente modificaciones substanciales. Permítaseme un recuerdo personal. Cuando hace veinticinco años comencé a dictar en esta misma casa universitaria un curso sobre Mariátegui, muchos de sus artículos no eran alcanzables, sino en las revistas donde fueron publicados originalmente. La bibliografía sobre él era más bien escasa y reiterativa, salvo claro está algunos estudios precursores. Hoy la situación es muy distinta.

Disponemos en primer lugar, gracias al esfuerzo de sus hijos y nietos (y de dedicados colaboradores entre los cuales sólo mencionaré el nombre de un amigo que no está ya entre nosotros, Alberto Tauro del Pino) de la publicación de prácticamente la totalidad de los escritos de Mariátegui. De otro lado, estudiosos de gran valía nos ha brindado trabajos precisos y monográficos sobre aspectos de la obra mariateguiana (también acá me limitaré a los nombres de otros dos amigos, José Aricó y Alberto Flores Galindo, tempranamente desaparecido y que nos es tan cercano).

Todo ello ha contribuido a perfilar mejor la personalidad intelectual de José Carlos. Un ciclo de estudios mariateguianos parece haberse cerrado, ingresamos a una nueva etapa. Simbólicamente la línea divisoria entre esos momentos podría estar constituida por este año, el del centenario. Es naturalmente una manera de hablar, finalmente -si los historiadores me autorizan a expresarme así- las fechas son ante todo simbólicas y de paso exactas... Sea lo que fuere de ello, lo cierto es que estos años han despejado el horizonte y han abierto prometedoras posibilidades para una mejor y más serena comprensión de la obra del Amauta.

Un conocimiento que no parte de tener en la mano una baraja de etiquetas ideológicas y políticas, buscando cual de ellas colocar a Mariátegui. El punto de arranque debe estar más bien en los textos

misimos, en ellos hay que penetrar antes de ponerles un rótulo. De este modo aparecerá con claridad la autonomía intelectual de nuestro autor, el trato agradecido y a la vez crítico que dio a los autores que influyeron en él, la originalidad de su aporte a una época que vivió con intensidad y también a la nuestra. Proceder así, discurrir por caminos no trillados, tiene mucho de la aventura de que hablábamos.

Por otra parte, es una segunda observación, el vocablo aventura apunta literalmente a lo por venir, a la ventura, al futuro esperanzador. Hablar de Mariátegui es hablar del futuro de un pueblo, y de una realidad social. Hacia él se lanza este hombre que gustaba declararse viajero y andariego. Rechaza una sociedad injusta, pero cree firmemente en la posibilidad de cambiarla. «Pesimismo de la realidad y optimismo de la acción», decía, modificando una fórmula que viene de José Vasconcelos¹. De acción transformadora y factible, de eso se trata.

Ella tendrá que transitar no por sendas conocidas, sino abriéndose ruta. Mariátegui cree en la eficacia de la voluntad en la historia. Se ha sostenido incluso que habría un exceso de voluntarismo en su pensamiento. No hay tal, pero sí encontramos en sus textos una recusación del determinismo que somete pasivamente el devenir histórico a leyes prefijadas. No desconoce la presencia de fuerzas sociales objetivas, pero tampoco teme hablar del «carácter voluntarista del socialismo»². Mariátegui incursiona con audacia y creatividad en el análisis del mundo social; lo hace, no obstante, en forma ordenada sin descuidar la complejidad de los problemas que aborda y conservando una visión de conjunto. Esta preocupación metodológica marca también su escritura³.

1 *Temas de nuestra América*, ed. 1960, p. 82. Citaremos según las ediciones populares de las *Obras Completas* de la empresa editora Amauta. Inmediatamente después del título indicaremos el año de la edición que utilizamos.

2 *Defensa del marxismo*, ed. 1959, pp. 55-58.

3 Respondiendo a la pregunta ¿cómo escribe usted?, afirma: «Tengo tendencia al método. Me preocupa mucho el orden en la exposición. Me preocupa más todavía la expresión de las ideas y las cosas en fórmulas concisas y precisas (...). Procuro tener, antes de ponerme a escribir, un itinerario mental de mi trabajo». *La novela y la vida*, ed. 1959, p. 144.

Se impone estudiar a Mariátegui directamente sin pasar por las horcas caudinas de categorías previas y elaboradas en otro contexto. En esta presentación intentaremos un breve acercamiento a su obra desde tres perspectivas: el punto de partida: la realidad peruana, la relación entre conocimiento y realidad y, finalmente, la conexión entre mito y método de la revolución social.

EL PUNTO DE PARTIDA: LA REALIDAD PERUANA

La gran inquietud de José Carlos Mariátegui fue conocer el Perú. Así de simple y de exigente. A ello dedicará lo mejor de sus esfuerzos, en función de ese conocimiento madurará su pensamiento y evolucionará intelectualmente. Para él los conceptos deben permitir una correcta interpretación de la realidad. Buscará, en consecuencia, afinarlos constantemente.

El Perú integral

El sólo hecho de orientar su obra más importante a la inteligencia de la realidad peruana indica la originalidad de su intento. No era esa, en efecto, una expresión frecuente en el ámbito socialista en el que José Carlos se ubicaba. Para una perspectiva que insistía en situaciones y conflictos a nivel internacional, entrelazando clases sociales y pueblos que pertenecen a países separados por fronteras, consideradas formales o impuestas por los grupos privilegiados, lo nacional no era una prioridad. Es más, podía convertirse en algo contrario a los intereses populares.

En esta inquietud, Mariátegui no pierde de vista la escena contemporánea. Los titulares de los primeros libros de un autor son siempre significativos, los dos que el Amauta publicó en vida (*La escena contemporánea* y *Siete ensayos*) nos transmiten su interés por el Perú en el marco de los grandes acontecimientos mundiales⁴.

4 «Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial. El Perú es un fragmento de un mundo que sigue una trayectoria solidaria». *Peruanicemos al Perú*, ed. 1970, p. 27.

Ellos, lejos de alejarlo de la realidad nacional que quiere desentrañar, lo ayudarán en ese intento⁵.

Mariátegui busca abrazar las diferentes dimensiones del país. «No es mi ideal -dice abiertamente- el Perú colonial, ni el Perú incaico sino un Perú integral»⁶. No se facilita la tarea, renuncia sin vacilar a dualismos empobrecedores que han desgastado a tantos estudiosos del quehacer nacional. Es consciente al mismo tiempo que «la actual situación peruana» tiene «el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio»⁷. El enfoque global que adopta lo obligará a entrar en la complejidad de una nación ávida de encontrar su rumbo histórico. Esa es una de las razones por la cual en cada uno de sus *Siete ensayos* (y en otros trabajos) analiza temas peruanos del momento en perspectiva histórica, a fin de tener en cuenta los diversos factores que han concurrido a darles forma⁸.

Por los mismos motivos, en su examen de la realidad peruana, ocupa un lugar tan importante el proceso de la literatura peruana. Se trata incluso del más extenso de los siete ensayos. Como lo demuestra en muchos otros escritos, considera que en la literatura se manifiesta de modo privilegiado el alma de un pueblo. A esta percepción contribuye sin duda la fina sensibilidad estética de nuestro autor, y de la cual nos ha dejado tantas expresiones; pero debemos pensarla sobre todo dentro del propósito de que ningún aspecto, ninguna esquina, de la realidad peruana se le escape.

No persigue con ello una visión totalizadora y dogmática del país. Por el contrario, siempre fue consciente de que las situaciones

5 «Por los caminos de Europa -escribía en una ocasión-, encontré el país de América que yo había dejado y en el que -añade acaso con un exceso de autocrítica- había vivido casi extraño y ausente». *El alma matinal*, ed. 1959, p. 162.

6 *Ideología y Política*, ed. 1969, p. 220.

7 *Peruanicemos el Perú*, ed. cit., p. 61.

8 Con sencillez presentará a su amigo Waldo Frank la que será su obra más importante como «un documento honrado y leal sobre esta parte de América» (carta del 10/XII/28, en *Anuario Mariáteguiano*, vol. I, n.1 (1989), p. 123.

históricas están en permanente movimiento, dinamismo que es necesario saber acompañar aunque desborde las categorías usadas hasta el momento para comprenderlo. Si eso ocurre es imperioso elaborar nuevas maneras de aproximación a una realidad permanentemente cambiante. Así lo hizo el Amauta, forjó categorías que tenían mucho de inédito y renovó nuestro utillaje mental para entender la sociedad peruana.

En esto, José María Arguedas fue un gran continuador de Mariátegui. El mismo ha dejado constancia de su deuda con el Amauta⁹. El suyo fue también un intento de conocer el Perú integral, sin recursos fáciles al «Perú mestizo»; el Perú de «todas las sangres», como él decía con una expresión a la que recurrimos a menudo hoy para calificar la globalidad y el entramado de su realidad social e histórica. Dentro de esa complejidad el mundo indígena tiene un papel fundamental.

Una aproximación dialéctica

El deseo de captar la totalidad de la realidad llevará a que Mariátegui sea atento a los que pueden ser considerados polos opuestos de ella. Primero los trabaja por separado haciendo ver sus alcances, luego los afina y apura hasta el momento en que, habiendo llegado a un extremo, uno exige al otro. En ese enriquecimiento mutuo se establece una relación en la que cada aspecto adquiere su sentido más pleno. Tenemos muchas expresiones de este proceder dialéctico que Mariátegui tenía en gran estima y que le permite hurgar en todos los rincones de la realidad social e histórica.

Es así como estudia, por ejemplo, las nociones de tradición y revolución. Para él la tradición es algo vivo y móvil, en perpetuo enriquecimiento. No hay que confundirla -dice- con el tradicionalismo, actitud fijada al pasado. José Carlos la arranca de este modo

9 Cf. «No soy un aculturado», en *Obras Completas*, Ed. Horizonte, Lima, tomo V, p. 14,

de las manos de aquellos que la enarbolan para oponerse a todo cambio. «La crean -dice- los que la niegan para renovarla y enriquecerla»; es más, «la matan los que la quieren muerta y fija, prolongación del pasado en un presente sin fuerzas»¹⁰.

La revolución por su parte no es comenzar de cero, ella implica tener en cuenta lo hecho y pensado antes. «Los verdaderos revolucionarios -escribe- no proceden nunca como si la historia empezara con ellos»¹¹. La obra de Marx, que no descuida los aportes de la economía burguesa, le parece un buen ejemplo de esto. La realidad histórica no se deja encerrar en una comprensión estrecha de estos términos. Es necesario ir más allá, despojar esos conceptos del lastre que les impide alzar vuelo y procurar una nueva y rica síntesis. «Quien no puede -dice lapidariamente- imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición»¹².

De un modo semejante llevará adelante su asedio a la relación entre clasicismo y romanticismo, heterodoxia y ortodoxia, materialismo y espiritualismo, moral y economía, libertad y determinismo, herejía y dogma y otras antinomias. No se piense, sin embargo, que se trata de arribar a una fácil conciliación entre polos opuestos. Lo que hace Mariátegui es entrar fina y perspicazmente en cada aspecto, resaltar sus valores y aportes, descartar interpretaciones estrechas, y renovar las nociones con la que intentamos aprehender la realidad. El producto será la consecuencia de una gran capacidad de análisis y de una inteligencia flexible que deja sin piso enfoques parciales, cuando no sectarios. No estamos ante un acomodo de nociones, sino ante síntesis -que llevan la marca, naturalmente, de su tiempo- que perfilan nuestro conocimiento y nos impulsan a la acción transformadora. El lazo entre conocer y transformar es un rasgo esencial de la obra de José Carlos Mariátegui.

10 *Peruanicemos el Perú*, ed. cit., p. 117.

11 *Idem*.

12 *Ibid.*, p. 119. Ese enfoque le permitirá, por ejemplo, ver -por encima de la agria relación que existió entre estos dos grandes escritores- el carácter complementario de los testimonios y obras de Ricardo Palma y Manuel González Prada.

CONOCIMIENTO Y REALIDAD

La realidad peruana, materia de comprensión y de cambio, es el punto de partida -y de llegada- de la reflexión de Mariátegui. En uno de los artículos que acabamos de citar a propósito de sus atrevidas tesis sobre la noción de tradición, nuestro autor estampa una frase que expresa un aspecto central de su pensamiento. «La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican»¹³. A decir verdad, no se trata sólo de un modo de ver las cosas, la sentencia dice muy bien lo que José Carlos quiso hacer de su itinerario personal.

Episodio por episodio

Para Mariátegui la reflexión debe ser eso una reflexión, un inclinarse hacia atrás para poder seguir de cerca los hechos históricos en curso.

En 1926 publicó su primer libro, *La escena contemporánea*, en cuyo prólogo nos dice cómo concibe su trabajo de interpretación. «Pienso -postula- que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirían siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno»¹⁴. La teoría no se impone a los hechos, estos le dan su contenido. Ello implicará seguir paso a paso el devenir histórico, estar atento a su trayectoria y a sus avatares. Así procedió siempre. Incluso, aunque con una menor visión de conjunto, en sus escritos juveniles, acerca de los cuales Mariátegui tenía un juicio ambivalente. Las breves -y a menudo irónicas- siluetas políticas que ellos dibujan no tienen sin duda la hondura de sus análisis posteriores, pero ellas nos revelan ya a un agudo periodista.

13 *Ibid.*, p. 119.

14 *La escena contemporánea*, ed. 1964, p. 11.

Los hechos y los sujetos históricos fueron su mayor preocupación. Es necesario dirá -en amable crítica a Vasconcelos- mirar siempre el presente¹⁵. No se trata de una mirada pasiva, la realidad social debe ser preguntada por quien desea conocerla y seguirla en sus meandros. Dice por ello que «el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es tal vez un método un poco periodístico y un poco cinematográfico»¹⁶. Gran aficionado al cine, Mariátegui sabe que éste no se limita a registrar lo que sucede, sino que busca resaltar, con un movimiento de cámaras, uno u otro aspecto de la realidad que ayuda a comprenderla mejor.

Un ensayista

Por esos motivos José Carlos Mariátegui optó por el estilo libre y penetrante del ensayo.

No se trata sólo de sus célebres *Siete ensayos*, ese fue en realidad el género que escogió para todos sus escritos. Sus libros son recopilaciones de artículos, cortos generalmente; perspicaces intentos de comprender la materia abordada, pero que nunca se cierran a nuevas dimensiones. En la «Advertencia» a su obra clásica comparte con nosotros las razones de su opción de escritura: «tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado, no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado»¹⁷. Este es un rasgo central en Mariátegui, su compromiso personal con el camino escogido para interpretar la realidad.

El ensayo es un género libre, acorde con el temperamento de Mariátegui, alguien que se negó siempre a una conducta pautada y previsible¹⁸. En una ocasión al ser preguntado por su afición predi-

15 *Temas de nuestra América*, ed. cit. p. 81.

16 *La escena contemporánea*, ed. cit., p. 11.

17 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. 1957, p. 8.

18 Con soltura, no exenta de ironía, señala que intentó explicar el episodio del profesor Canella (cf. *La novela y la vida*), inspirándose en Jean Giraudoux, «aunque no fuera

lecta, responde: «Viajar. Soy un hombre orgánicamente nómada, curioso e inquieto»¹⁹. Toda su vida atestigua de la inquietud de un hombre en continua búsqueda.

Hombre libre, abierto a lo nuevo, pero no un espíritu inconstante. Optar por el ensayo no le impide tener metas claras y pensar en forma articulada. Al contrario, lo estimula a hacerlo. En unas líneas de introducción a los artículos que escribirá bajo el rubro de «El factor religioso» que no han sido -no tenían porque serlo- recogidas en *Siete ensayos*, escribe: «continuando este trabajo que me conduce por etapas a una interpretación orgánica del Perú (...)»²⁰. De eso se trata en una visión orgánica, en cada parte está la visión de conjunto. El ensayista es una persona metódica, riguroso en su análisis y didáctico en su exposición, aunque sin ninguna pretensión de erudición²¹.

Esa búsqueda de eficacia lo llevó a tener un agudo sentido de la organización capaz de canalizar sus análisis sociales. De allí las revistas *Amauta*, *Labor* y el proyecto de *Ayllu* para los campesinos²², de un lado; y de la confederación de trabajadores del Perú y el partido socialista, del otro.

MITO Y METODO DE LA REVOLUCION

Además de los dos libros que publicó en vida, el Amauta dejó organizadas otras dos recopilaciones que intentó -sin lograrlo- editar en vida: *El alma matinal* y *Defensa del marxismo*. Textos capitales para la comprensión de su pensamiento.

sino para decepcionar a los que no creen que yo pueda entender sino marxistamente». *El alma matinal*, p. 180.

19 *La novela y la vida*, ed. 1959, p. 141.

20 En *Mundial*, n. 391, 9 de diciembre de 1927.

21 Respondiendo a una observación crítica de Luis Alberto Sánchez sobre sus opiniones en el campo de la literatura peruana, le hace «una amistosa rectificación» diciéndole que no deduzca sus fuentes de sus citas, «no tengo -le dice- ninguna vanidad de erudito ni bibliógrafo» (*Peruanicemos el Perú*, ed. cit., p. 145).

22 Carta de Mariátegui a M. Arroyo Posadas del 5 de junio de 1929 (en *Correspondencia*, tomo II, p. 571).

José Carlos consideraba particularmente polémico el segundo libro mencionado, creía incluso que sería mal visto por quienes se aferraban a una cierta ortodoxia marxista. A su amigo Samuel Glusberg le propone que este libro se publique en Buenos Aires (intentará más tarde que sea impreso en Madrid), pero no está seguro de que sea aceptado. «Temo -escribe- que mis conclusiones desfavorables al marxismo, aunque no abordan la práctica de los partidos socialistas, sean un motivo para que «La Vanguardia» no se interese por este libro». Los ensayos que se encuentran en él han sido muy bien pensados: «los he escrito con atención y me parece que pueden despertar interés. Por lo menos, no son un intento vulgar»²³. «Desfavorables al marxismo». La expresión es fuerte, notemos que no la atribuye a otros, la opinión viene de él, es claramente consciente de ella.

Mariátegui se halla en esas fechas en un momento difícil de su vida. Época de dolorosas decisiones, de rupturas costosas que lo llevarán a pensar en dejar el Perú y continuar su labor en otros horizontes²⁴. Hasta dónde va su actitud crítica a la práctica y a la teoría marxista, es materia de encendidas controversias. Pero sin duda la obra mencionada constituye una pieza central en ese debate. De ella tomaremos un texto sintético y capital que nos servirá de hilo conductor en las páginas que siguen.

Un método de interpretación

«El materialismo histórico -escribe Mariátegui- no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico»²⁵. Las dos nega-

23 Carta del 10 de marzo de 1929 (en *Correspondencia*, tomo II, p. 525). Su corresponsal opinaba de igual manera, Glusberg toma contacto con el texto y escribe a José Carlos: «La Defensa del marxismo asustará a muchos. No hay que dejar solo ese libro» (carta del 4/IV/1930 en *Correspondencia*, tomo II, p. 752).

24 En efecto, en los últimos meses de su vida está decidido, y lo prepara afanosamente, su viaje a Buenos Aires. Acerca del significado de esos hechos ver Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Desco, 1980.

25 *Defensa del marxismo*, ed. cit. p. 36.

ciones ponen el marco adecuado para la afirmación que vendrá a continuación. En efecto, lo que Marx llamaba ciencia de la historia es designado más tarde como materialismo histórico porque parte de las «necesidades materiales» del ser humano y no porque coloque la «materia eterna» (expresión que no se halla en Marx) al comienzo de todo. Esto último sería para él permanecer en el campo de la metafísica y negarse a ver lo que un estudio científico de la realidad histórica puede aportar²⁶. Algo semejante ocurre con la filosofía de la historia, ella se pregunta por el sentido final de la historia humana, pero no proporciona elementos para intentar conocerla en sus mecanismos económicos y sociales. De esa perspectiva se aleja Marx al romper con la filosofía hegeliana²⁷.

Mariátegui precisa en qué consiste el aporte de Marx: éste «no tenía, porque crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad»²⁸. Un método que Marx aplicó al conocimiento de una realidad determinada, la sociedad capitalista; eso le permite decir, de un modo que parecerá osado a muchos seguidores de Marx, que «mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido»²⁹. Se trata pues de un análisis (esta vez llamado «canon») ligado a un tiempo y a una situación. La frase citada tiene un supuesto obvio: superado el capitalismo el método de Marx pierde vigencia. No se trata por lo tanto de algo dogmático, de una perspectiva válida para todo tiempo y lugar.

Esto puede parecer evidente a algunos hoy, pero no lo era ciertamente para aquellos que, como Mariátegui lo temía, mirarían mal sus reflexiones sobre el marxismo como un método de interpretación. Es interesante anotar al respecto que en un texto poco conoci-

26 En varias oportunidades rechaza Mariátegui este tipo de materialismo, ver por ejemplo, su fraterna y respetuosa polémica con don Miguel de Unamuno. Cf. *Signos y Obras*, ed. 1959, pp. 120-126.

27 Véanse al respecto las célebres tesis sobre Feuerbach que Marx presenta suscitadamente.

28 *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 36; cf. también p. 63 e *Ideología y política*, ed. cit., pp. 111-112.

29 *Ibid.*, p. 36. En estas perspectivas es importante la influencia de Benedetto Croce (citado en el mismo párrafo) y tal vez (¿o simple coincidencia?) la de Antonio Gramsci.

do, hablando de las posibilidades revolucionarias de Rusia³⁰, Marx sostiene que sus teorías se restringen a Europa occidental. No se puede por consiguiente, escribe, transformar «mi esquema de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que ellas se encuentren». Unas líneas más abajo reitera que nunca pretendió elaborar algo así como «la llave maestra de una teoría histórico-filosófica cuya suprema virtud consistiría en ser suprahistórica»³¹.

La afirmación de Mariátegui acerca de la validez del aporte de Marx para una época determinada no parece alejada del texto que acabamos de citar. Pero hay más. En un mensaje al segundo congreso obrero de Lima (1927), el Amauta sostiene que el pensamiento de ese autor es «un método fundamentalmente dialéctico. Esto es -explica-, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos». Y precisa: «no es como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades»³².

No se puede negar la similitud de este texto con el que hemos citado de Marx³³. Sea lo que fuere de eso no cabe duda que en este

30 El texto, redactado en francés, para responder a las críticas del sociólogo ruso N. Mikhailovski permaneció inédito en esa lengua hasta 1902 en que fue publicado como apéndice del libro de Nicolás-On (seudónimo de N. Danielson), *Histoire du développement de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Paris, 1902. (cf. K. Marx, *Oeuvres, Economie*, t. II, ed. de M. Rubel, Paris, La Pleiade, 1968, pp. 1152 y 1862).

31 *Ibid.*, p. 1555. En la misma línea se sitúa la carta a Vera Zazoulich (una revolucionaria rusa) en *ibid.*, pp. 1557-1559.

32 *Ideología y política*, ed. cit., p. 112.

33 ¿Conoció Mariátegui la respuesta de Marx a Mikhailovski? No lo sabemos, pero importa apuntar que en una nota a su artículo «Pour Lenin» (reproducido en *Amauta*, n° 9, mayo 1927, pp. 25-27), Sorel alude a ese texto (no a los párrafos que hemos citado) indicando como fuente el libro de Nicolas-On que hemos citado en la nota 30.

enfoque del marxismo en tanto análisis relativo a una sociedad dentro de precisas coordenadas de tiempo y lugar debía causar escozor en aquellos que Mariátegui llamaba «ortodoxos catequistas» de «un materialismo simplicista y elemental»³⁴.

El mito social

El texto de *Defensa del marxismo* que estamos siguiendo, añade: «vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas». Si bien el aspecto científico -exigente y riguroso- del análisis es fundamental, no basta. La transformación de la sociedad requiere un mensaje (evangelio lo llama aquí, como lo hace en otros textos), algo que motive a las personas apelando a todas sus dimensiones, sin dejar de lado las éticas y las estéticas.

Estamos ante la noción de mito social. Es un tema central tanto desde el punto de la teoría como de la práctica social revolucionaria postuladas por Mariátegui. La expresión proviene de Sorel, autor no bien visto en círculos marxistas ortodoxos³⁵, lo que es una prueba más de la autonomía intelectual de Mariátegui que ya hemos recordado. El asunto ha sido muy estudiado, seremos por eso muy breves en su tratamiento.

Las ideas centrales sobre el mito social son presentadas en *El alma matinal*. Debido a su crisis (que se expresa en el escepticismo, en el nihilismo y en la duda) la civilización burguesa no responde a lo que, usando una idea del filósofo Bergson, llama el «yo profundo» del ser humano. El proyecto, el mito, de la revolución social si está en condiciones de satisfacerlo. El mito, afirmación del cambio social y fe en que es posible realizarlo, se convierte así en motor de la historia: «el mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene sentido histórico»³⁶.

34 *Defensa del marxismo*, ed. cit., p. 83. Ver también p. 108.

35 «Confusionista bien conocido» lo llama Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, 1966, p. 326.

36 *El alma matinal*, ed. cit., p. 19.

De modo semejante a lo escrito en *Defensa del marxismo*, sostiene: «la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. En una fuerza religiosa, mística, espiritual»³⁷. No es que la rigurosidad del examen de las fuerzas económicas y sociales no sea necesaria, ocurre que sería de poca utilidad si no se cree en la posibilidad de una transformación social. Ahora bien, esto demanda imaginación, insatisfacción con el presente sin duda, pero sobre todo aptitud para leer «lo que ya está germinando, madurando, en la entraña oscura de la historia»³⁸.

Esa será la tarea de las multitudes: «los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes». Y retomando una idea que ya hemos considerado, agrega: «a los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria»³⁹.

El tema del mito social, cargado de connotaciones afectivas y emocionales -y también sin duda de las esperanzas y hasta de las ilusiones de una época-, le permite desplegar también su sentido estético y su espíritu de aventura. Sin el mito social, el método de interpretación histórica de la realidad sería insuficiente. Pero para Mariátegui es igualmente claro que sin el análisis científico, el mito social no pasaría de ser un desborde ilusorio, sin mordiente sobre la historia concreta de los seres humanos.

Aventura, lanzamiento hacia el futuro para forjarlo, sí. Aventurerismo, irresponsabilidad histórica frente a un pueblo y las personas que lo componen, no. A esa aventura nos sigue invitando José Carlos Mariátegui, la llamó también vida heroica. Mariátegui no nos invita a venerarlo como un ícono, ni a seguirlo a corta distancia, sino creativamente y con imaginación. Ello es necesario para adentrarse en todos los vericuetos de la realidad peruana que urge conocer a fin de poder hacer de ella algo distinto a lo que es hoy. Sólo un pueblo que crea en esa posibilidad podrá lograrlo. Nuestros caminos concre-

37 *Ibid.*, p. 22.

38 *Ibid.*, p. 38.

39 *Ibid.*, p. 23.

tos no son hoy exactamente los suyos, pero como él será necesario pensar y construir la historia. Una historia que parece a veces discurrir por caminos inéditos, e incluso desbordar los cauces conocidos, pero que sigue siendo -y debe serlo aún más- la nuestra.

SEGUNDA PARTE

MARIÁTEGUI Y LA FILOSOFÍA

212470000
ADMINISTRATIVE

MARIÁTEGUI: ESTÉTICA Y MODERNIDAD

Augusto Castro

Mariátegui ha sido conocido principalmente por ser el fundador de la causa socialista en el Perú y por ser uno de los más importantes pensadores que han reflexionado sobre el país. No obstante, Mariátegui no ha sido igualmente reivindicado por su cercanía a lo estético, por su permanente adhesión a la causa de la belleza. En este punto existe un descuido sobre Mariátegui. Descuido que él jamás hubiera dejado pasar en el comentario de un autor, de un político o de un pensador. Mariátegui debe ser presentado con sus mismos instrumentos: la política y el arte.

En la obra de José Carlos Mariátegui las reflexiones de la modernidad y de la estética están unidas. No hay manera de precisar ni de distinguir hasta dónde la reflexión sobre la modernidad, hasta dónde la reflexión sobre la belleza. Estética y modernidad en Mariátegui son dos dimensiones de lo mismo, manifestaciones del mismo sentimiento y de la misma inquietud. La revisión de la obra mariateguiana nos lleva a señalar que la valoración de lo artístico acompañó siempre la vida del Amauta. Cualquiera que la revise someramente advertirá que no existe texto publicado por él que no aborde una crítica o un comentario sobre las cuestiones estéticas. Los *Siete Ensayos*, *La Escena Contemporánea*, *Amauta*, entre otras obras, dan razón de ello. De la extensa obra que ha sido publicada podemos señalar lo mismo. En Mariátegui no hay posibilidad de encerrar y conocer una época si no se conocen sus formas artísticas. No basta, por ello, conocer la verdad y las razones de una época; es indispensable sentir y vivir la emoción del momento.

Nos interesa reivindicar su adhesión al arte y el que sea un

hombre seducido radicalmente por la belleza. El Mariátegui adolescente y el maduro son ardientes defensores de lo bello. Existe un primer Mariátegui no adherido a un ideario político, pero no existe un Mariátegui desvinculado de lo artístico.

Nos interesa indagar qué razones de peso existieron para que Mariátegui dedique un tiempo y un espacio tan grandes como apreciables a los temas de la belleza y del arte. Al parecer, y quisiéramos poder sostenerlo aquí, la visión de la modernidad en la obra de Mariátegui está totalmente unida a la reflexión sobre lo estético y lo bello. Es más, será de la reflexión estética de donde Mariátegui saque instrumentos y materiales para la construcción de su punto de vista social y político.

«LE JOUR DE GLOIRE EST ARRIVÉ»: EL ADVENIMIENTO TEMPETUOSO DE UN NUEVO ORDEN

Hacia el año 1929 tenía Mariátegui un punto de vista ya formado sobre el tiempo en el que vivía. En marzo de ese año, Mariátegui compara los últimos veinticinco años con «los veinticinco años que comprenden la revolución francesa, la grandeza y decadencia de Napoleón y las primeras jornadas de la independencia de la emancipación hispanoamericana (1789-1814)»¹. La comparación es elocuente porque grafica de alguna manera la importancia que tiene para él el momento que vive. Mariátegui percibe, de la misma manera como los revolucionarios franceses percibieron su tiempo, que se estaba viviendo una *nueva era* portadora de un gran mito y de una gran ilusión.

¹ J. C. Mariátegui, *Historia de la Crisis Mundial*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1959. p. 175. La misma reflexión tuvo Toribio Rodríguez de Mendoza sobre su época cuando dijo que «valen más quince años del siglo pasado o del presente que todo el tiempo que corrió desde Pedro Lombardo hasta la restauración de la ciencia». Toribio Rodríguez de Mendoza, citado en: Noé Zevallos, *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú*, Lima, Publicaciones del Instituto Riva Agüero, n° 39, 1961, p. 23.

En Mariátegui el tiempo de la revolución francesa ha concluido. Los hombres nuevos -dirá Mariátegui- pueden reconocer «que menos de un siglo y medio ha bastado para que este mito envejezca»². La gran ilusión liberal ha desaparecido. El famoso *día de gloria* ha perdido su «prestigio sobrenatural». Nos encontramos en un nuevo día, en una nueva jornada: en una nueva era.

Curiosamente, para Mariátegui su tiempo tiene en común con el tiempo de los revolucionarios franceses, el que se siente como un tiempo definitivo, como un tiempo final. Su tiempo expresa una nueva revolución. Una revolución más profunda y más real que la de 1789. «Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho»³.

La evaluación sumaria que propone Mariátegui pasa por revisar lo que efectivamente está en crisis. Mariátegui sostiene que lo que está en crisis es la *ilusión de la lucha final*. Está en crisis la posibilidad de un cambio definitivo, la ilusión del advenimiento de una nueva época que pueda enfrentar las aspiraciones verdaderamente humanas. El mundo intelectual se ha vuelto relativista y no descubre ningún sentido. El relativismo ha destruido todas las seguridades y ha puesto en crisis el saber y la práctica de los hombres. Mariátegui, no obstante, podrá reconocer, reflexionando sobre el mismo relativismo, que para la gente común, para la *muchedumbre* no hay distinción entre *su* verdad y *la* verdad. El relativismo «empieza por reconocer que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión, es, a su vez, una realidad»⁴. No se puede dejar de reconocer que la verdad de cada individuo es también una verdad, y que para el individuo mismo constituye su verdad absoluta. De tal manera, que así como para los hombres de la revolución francesa su

² Mariátegui, *op. cit.*, p. 30.

³ J. C. Mariátegui, «La Lucha final», en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 30.

⁴ Mariátegui, *op. cit.*, p. 32.

jornada era definitiva, para los hombres nuevos y modernos su jornada también resulta nueva y definitiva. El relativismo ha venido a afirmar, mejor que nadie, la validez del camino propio de la muchedumbre.

El hastío de lo académico, el deseo de cosas nuevas

José Carlos Mariátegui vive en un período romántico, en un período caracterizado por la agitación y el desborde. Un período que se caracteriza por la «renovación de la ilusión», por la renovación del mito⁵. Ilusión que precisa el contenido del re-nacimiento de la modernidad. Para Mariátegui la ilusión, la estrella que guía la renovación y el motor de todos los progresos, se llama socialismo. Es ella la inquietud de su tiempo y el sentimiento más vivo y consecuente de la modernidad.

La modernidad se expresa en Mariátegui con apellido, es una modernidad socialista, el mito para que los hombres puedan vivir con fecundidad y con sentido. El mito pasado, el de la revolución francesa, ya no tiene ningún motivo para movilizar y renovar la voluntad humana. Del mito pasado puede sentir lo mismo que escribió sobre el paisaje italiano: «Lo he encontrado pedante, clásico, académico como un profesor de Humanidades, demasiado ilustre, demasiado glorioso»⁶. La nueva modernidad tiene un derrotero distinto a la modernidad francesa y liberal. El nuevo mito lleva la simiente de una nueva humanidad y también de su nueva forma.

Vestigios de esta nueva modernidad se enfrentan a los de la vieja. «Esta época de compleja crisis política es también una época de compleja crisis artística»⁷. En el arte es en última instancia donde se siente la inquietud del tiempo nuevo. El artista que «no siente las

5 *Ibid.*, p. 31.

6 J. C. Mariátegui, «El paisaje italiano», en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 81.

7 J. C. Mariátegui, «Post-impressionismo y cubismo», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 60.

agitaciones, las inquietudes, las ansias de su pueblo y de su época, es un artista de sensibilidad mediocre, de comprensión anémica»⁸, dice Mariátegui. El artista ha de sentir la emoción del momento, el sentimiento de la época. Pero, siendo todo verdadero arte la emoción del momento, no todo arte de vanguardia expresa el sentimiento de lo nuevo. Todo verdadero arte expresa el sentimiento de la época, pero no necesariamente la ilusión de la época. Existe para Mariátegui un arte moderno que mira al pasado, que mira hacia atrás, un arte pasadista. El *snobismo* en el arte expresa, por un lado, «el hastío de lo académico, de lo viejo, de lo conocido» y, por otro lado, «el deseo de cosas nuevas»⁹.

La perspectiva de Mariátegui entiende el arte como una manifestación del nuevo espíritu de la época. En el arte se refleja la modernidad, la modernidad queda expresada en el arte. Pero, lo auténticamente moderno es lo que le da plenitud al verdadero arte de vanguardia. El arte verdadero está emparentado con la gran ilusión del momento. El nuevo arte, a la manera del antiguo, cantará la gesta del nuevo héroe, la muchedumbre en su lucha por construir una nueva humanidad.

«Asesinemos a la inteligencia, si queremos comprender la belleza»

El descubrimiento de la belleza es un tópico permanente en el mundo moderno. Schiller -por citar un ejemplo-, uno de los mayores defensores de la estética, la proponía como instrumento de formación de los hombres. Para él, la crisis de la modernidad francesa, los excesos de la dictadura de Napoleón, y otros hechos, podrían superarse con una adecuada formación estética. No muy lejanos del tiempo de Mariátegui, algunos pensadores peruanos como Alejandro Deustua, Manuel González Prada, Abraham Valdelomar, Mariano Iberico, reivindican lo estético como punto de partida de la existen-

8 J. C. Mariátegui, «Aspectos viejos y nuevos del futurismo». en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta. Lima, 1973, p. 58.

9 *Ibid.*, p. 57.

cia social. Deustua lo hace desde el punto de vista civilista y aristocrático, en tanto que González Prada y Valdelomar desde el anárquico e individualista. Pero la emoción sensible, que caracteriza la intuición de la belleza, tiene como punto referencial a todo el racionalismo de la época, que recusa su propio racionalismo. De la misma manera que nuestros post-modernos, que con argumentos racionales critican el papel de la razón.

La época de Mariátegui critica la razón. Se trata de un momento de exaltación esteticista. Mariátegui participa de la misma influencia. «El arte, a causa del período racionalista, llegó a este siglo demasiado intelectualizado. Y el arte no debe ser pensamiento, sino sentimiento»¹⁰. La época de Mariátegui observa el racionalismo como típica y genuina expresión de la revolución liberal y capitalista. Levantar las banderas de lo estético supone una superación de la simple demanda economicista y racionalista. La estética plantea el imperio de la libertad y del espíritu, elementos cardinales para la construcción de un nuevo proyecto humano. No basta el pan, se requiere de la belleza. La belleza, como creación y construcción del espíritu humano, se sitúa en el mundo moral, en lo social y en lo político. Eco lejano de la estética griega que identificaba belleza con bien, arte con política y ética.

La proclama dadaísta «asesinemos la inteligencia, para comprender la belleza» es entendida en Mariátegui como el abandono de un racionalismo ilustrado que poco o nada tenía que ver con la vida. La vida, el sentimiento, no se expresaban en el racionalismo del siglo dieciocho. El momento exigía dejar la razón ilustrada y aventurarse por nuevos caminos.

La crítica a la filosofía del retorno: Bergson e Ibero

En un texto de 1904 titulado *La Vida y la Obra de Ravaisson*, Henri Bergson integrará las dos grandes tendencias del genio de

10 J. C. Mariátegui, «El expresionismo y el dadaísmo», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 69.

Ravaisson: la metafísica y la estética. Bergson resaltaré las cualidades de Ravaisson expresadas en sus estudios sobre Aristóteles y Leonardo de Vinci. Bergson acaba su estudio con la siguiente pregunta: «¿Qué cosa más atrevida y más nueva que anunciar a los físicos que lo inerte se explicará por lo viviente, a los biólogos que la vida no se comprenderá sino por el pensamiento, a los filósofos que las generalidades no son filosóficas, a los maestros que el todo debe enseñarse antes que los elementos, a los escolares que es preciso comenzar con la perfección, al hombre, más que nunca entregado al egoísmo y al odio, que el móvil natural del hombre es la generosidad?»¹¹. En Bergson está presente el sentido de la vida como punto de partida del conocimiento.

Para Ravaisson, como para Bergson y para nuestro compatriota Iberico, «toda la filosofía deriva de la idea que el arte es una metafísica figurada, que la metafísica es una reflexión sobre el arte, y que es la misma intuición, diversamente utilizada, la del filósofo profundo y la del gran artista»¹². Mariátegui no es lejano a esta percepción. En uno de los primeros números de *Amauta*, Iberico escribe, inspirado en Bergson, uno de los artículos más sugestivos e interesantes para comprender el momento: «Los dos misticismos». Este texto puede ser considerado como la base para algunas afirmaciones de Mariátegui sobre la vida y sobre el momento. Mariátegui publica el texto de Iberico porque concuerda con él en lo fundamental.

«Y como el misticismo no es otra cosa que la experiencia inmediata de lo absoluto, podemos hablar de dos misticismos, uno que se absorbe en lo inmutable, otro que se aventura en lo cambiante (...) No es necesario decir que el misticismo de este tipo (devenir) es trágico. Siente la realidad como una lucha sin término. Sabe que la vida es querer y el querer, dolor. Pero la ama porque es también promesa, posibilidad inagotable de creación y juventud. La vida es dolor y es inquietud pero es

11 Henry Bergson, «La vida y la obra de Ravaisson», en: *El pensamiento y lo moviente*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 183.

12 *Ibid.*, p. 163.

también ilusión: sueño que si pudiera realizarse aboliría el dolor y la inquietud»¹³.

Esta postura expresa con mucha nitidez cuán arraigada y profunda era en los intelectuales de la época y en Mariátegui la tendencia vitalista. Algunos textos de Mariátegui manifestarán con toda claridad la oposición entre estos dos misticismos¹⁴. En la política, bolcheviques y fascistas; en el arte, futuristas y decadentes versus suprarrealistas y constructivistas; en la vida, los hombres de la noche y los hombres de la mañana, los hombres del alba.

LOS ARTISTAS DE LA NOCHE Y DEL CREPÚSCULO

Mariátegui trabaja el arte en función de la modernidad. El arte se distingue frente a lo nuevo. La imagen del día es su imagen preferida. La noche representa el ocaso del día y de la vida. En la misma noche, sin embargo, se gestan las condiciones del nuevo día. El crepúsculo anuncia la aurora y el alba desde sus entrañas. El alba representa a su vez la victoria definitiva del nuevo día. El día de gloria ha llegado.

Dentro de este horizonte no sólo los cambios sociales y políticos anuncian el nuevo día del socialismo. El arte también será simbolizado de esta manera. El arte de la noche es distinto al arte matinal. La utilización de figuras como la noche, el crepúsculo y el alba, explican de por sí la intención de Mariátegui. La imagen de lo caduco está asociada a la noche y la imagen de la creación al alba. Queda claro que el crepúsculo tiene en sí los elementos que prefiguran el alba, pero contiene las características de la noche. Mariátegui estudia muchos artistas; no es nuestra intención tratar a todos, bastará con referirnos a algunos para resaltar las ideas de nuestro autor.

13 Mariano Iberico, «Los dos misticismos», en: *Amauta*, Año I, n° 3, Lima, noviembre de 1926, p. 4.

14 Ver: «Dos Concepciones de la Vida», «El Hombre y el Mito», «Pesimismo de la Realidad y Optimismo del Ideal», publicados en J. C. Mariátegui, *El Alma Matinal*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 17-34.

Mariátegui hablará de artistas de la noche, de un arte de la noche, «que nos hace conocer toda la perplejidad, todos los desfallecimientos, todos los deliquios del espíritu burgués», una literatura que coloca su propia supervivencia «en la más escandalosa sinceridad», en el «cinismo»¹⁵. El arte de la noche para Mariátegui representa el arte del ocaso del día de gloria burgués.

La literatura de la noche está expresada entre otros autores en la obra de Marcel Proust, que con su obra *En busca del tiempo perdido* «inauguró una noche fatigada, elegante, metropolitana, licenciosa, de la que el Occidente capitalista no sale todavía»¹⁶. En esta larga noche el «trasnochador fino y pulcro» de Proust y su obra, expresan y representan, a los ojos de Mariátegui, un período de decadencia, un período de senilidad de la civilización burguesa.

Marcel Proust no es el único artista en el que verá el reflejo de la crisis del mundo occidental y capitalista. Mariátegui dedicará varias páginas a la pintura de Federico Beltrán Massés, que denominará «un pintor de la noche»¹⁷. Este pintor de la noche «representa la libidine perversa de la post-guerra», «el deliquio sensual de una burguesía de nuevos ricos», «la lujuria lánguida y morbosa de una época de decadencia»¹⁸. La pintura del catalán Beltrán Massés expresa su mundo y a la España del momento, «una España enervada, emasculada, somnoliente, en perenne deliquio». Una España que no ha encontrado todavía el nuevo día y que permanece en las sombras y en la noche.

Mariátegui analiza y profundiza algunos temas de la noche: la

-
- 15 J. C. Mariátegui, «Populismo literario y estabilización capitalista», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 35.
16 J. C. Mariátegui, «El alma matinal», en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 11.
17 J. C. Mariátegui, «El éxito mundano de Beltrán Massés», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, p. 85,
18 *Ibid.*, p. 83.

sombra, por ejemplo. Este mundo mórbido que pinta Beltrán Massés no se siente bien sino en la sombra. Este mundo «no ama la plena luz» como tampoco «ama el desnudo pleno». Es un mundo de sombras, claro-oscuros, semi-desnudos, que expresa tibieza y fatiga. Este arte expresa no sólo la decadencia, sino la decadencia de la decadencia; arte que al no soportar la luz del día se refugia en la oscuridad y en una «noche lánguida, mediocre, neurasténica»¹⁹.

Esta pintura tipificada por Mariátegui como «éxito de boulevard», como «pintura venérea y pornográfica» y de «gusto mediocre» que no soporta el desnudo pleno ni la luz fecunda del día, tiene también otra referencia. No pensamos que Mariátegui haya señalado sin intención el que Ventura García Calderón aparezca como un heraldo de la gloria de este arte. En Mariátegui aparece permanentemente la idea de que entre nosotros también hay mediocridad y falta de firmeza. Habla del Perú como «una tierra de gente melancólica, negativa y pasadista»²⁰. De alguna manera, en el juicio a la obra de Beltrán Massés, Mariátegui está observando la languidez y la tibieza de nuestras propias formas políticas y artísticas.

Los artistas del crepúsculo

El crepúsculo no es el alba, pero la insinúa. De alguna manera, el crepúsculo prefigura el alba. Mariátegui estudia y comenta a varios autores, nosotros nos referiremos simplemente a D'Annunzio, Anatole France y Valle Inclán. En todos ellos se percibirá elementos de decadencia combinados con lo nuevo.

D'Annunzio creó el estado de ánimo en el que se incubó el fascismo. Mariátegui advierte que si bien el fascismo es danunziano, D' Annunzio, sin embargo, «puede renegar del fascismo»²¹.

19 *Ibid.*, p. 85.

20 J. C. Mariátegui, «La torre de marfil», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 25.

21 J. C. Mariátegui, *La Escena Contemporánea*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1978, p. 18.

La razón de ello estriba en las características de la estética danunziana. Cuando Mariátegui coloca a D'Annunzio entre los artistas del crepúsculo se está refiriendo a que «con su obra magníficamente crepuscular, agotó todos los colores, todos los desmayos, todas las ambigüedades del ocaso»²². Con su arte y con su acción D'Annunzio se ha mostrado paradójico. Un artista que no es de la noche, pero que tampoco pertenece al alba.

Mariátegui trata de explicar esta paradoja. «D'Annunzio ha mostrado, malgrado su elitismo y su aristocraticismo, una tendencia a la revolución. En D'Annunzio no hay una teoría, un concepto. En D'Annunzio hay sobre todo, un ritmo, una música, una forma. Es que D'Annunzio ama el pasado; pero ama más el presente. El pasado lo provee y lo abastece de elementos decorativos, de esmaltes arcaicos. Pero el presente es vida. Y la vida es la fuente de la fantasía y del arte»²³. De alguna manera, la inquietud del momento impresiona el arte danunziano. D'Annunzio y su obra expresan la inquietud del momento pero expresan también la incapacidad de un proyecto político. Así, D'Annunzio, brillante como poeta, no lo es como político. «Vedado de legislar para la tierra, se contenta con legislar para el mar. El mar lo comprende mejor que la tierra»²⁴.

El mar y la tierra, la poesía y la política, son temas profundamente vinculados a los colónidas; a los que ingresaremos después de presentar las opiniones de Mariátegui sobre la obra de Anatole France y de don Ramón del Valle Inclán. Recordemos, que ya en abril de 1915, Juan Croniqueur impresionado escribía que Gabriel D'Annunzio quería «ser nauta de su flota. Igual que ese divino visionario de Cristóbal Colón (...) Acaso, enamorado de la gloria de Don Miguel de Cervantes en Lepanto, Gabriel D'Annunzio quiere que en la historia su nombre se rubrique la epopeya naval de la Ita-

22 J. C. Mariátegui, El Alma Matinal, en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 13.

23 J. C. Mariátegui, *La Escena Contemporánea*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1978, p. 20-21.

24 *Ibid.*, p. 23.

lia de hoy»²⁵. El período Cólónida de Mariátegui coincidió con las aspiraciones y los sentimientos danunzianos. Razón tiene Raimundo Prado al percibir las influencias estetistas danunzianas en la obra de Mariátegui²⁶.

Para Mariátegui, Anatole France también es un artista crepuscular. Comparte las mismas paradojas que D'Annunzio. Conservadores e izquierdistas lloraron su muerte. Mariátegui, sin embargo, rompe lanzas contra él. «También de mi alma, se borraba poco a poco la primera imagen de Anatole France. No vacilé en clasificar a Anatole France como un literato de fin de siglo». Para Mariátegui, Anatole France refleja una época indecisa, decadente y fatigada. Anatole France expresa un «oportunismo mundano»²⁷.

¿Qué es lo que plantea Anatole France para ser tipificado como un escritor de fin de siglo? Para Mariátegui, Anatole France, siendo un espíritu griego enamorado de la serenidad y de la gracia y un patriarca de los tiempos modernos, pertenecía a una época que concluía. Dice Mariátegui que a pesar de que se enroló entre los defensores de la revolución rusa «su vejez, su gloria, su arterioesclerosis no le consintieron seguir a Clarté (...) que marchaba hacia la revolución»²⁸.

Mariátegui sigue en este tema a Edouard Berth, un escritor de la Revista Clarté y discípulo de Jorge Sorel que sostenía la crítica a France. Habría que recordar que Sorel evaluaba que la Grecia que reivindicaba Anatole France era una Grecia decadente, escéptica y crepuscular. Sorel veía en la moral de Aristóteles, una moral que plantea la medida como criterio y no la lucha, muy alejada de la moral de los antiguos héroes griegos. Esta moral aristotélica que reivindicaba Anatole France, expresa sus propios puntos de vista y no

25 J. C. Mariátegui, *Escritos Juveniles: Crónicas*, tomo 2, Empresa Editora Amauta, Lima, 1991, p. 234.

26 Raimundo Prado, *El marxismo de Mariátegui*, Amaru Editores, 1982, pp. 32-39.

27 *Ibid.*, pp. 171-172.

28 *Ibid.*, p. 170.

los de la época que se caracteriza precisamente, como sostuvo Mariátegui, por ser tiempos de acérrima beligerancia. De tal manera, que «el crepúsculo de Anatole France ha sido el de una vida clásica»²⁹.

De Ramón del Valle Inclán podemos decir lo mismo. Mariátegui escribirá que «Valle Inclán es tradicionalista, ultramontano, por oposición a la España jesuíticamente constitucional, burocráticamente dinástica, falsamente liberal de don Alfonso XIII. En 1920, estaba hasta la médula con la revolución rusa, con Lenin, con Trotsky, con todos los donquijotes de la época. Don Ramón no piensa como político, ni como intelectual; lo siente como artista, lo intuye como hombre de genio. Este hombre de la España negra es el que más cerca está de una España nueva»³⁰. Lo que rescata Mariátegui es el espíritu vital y fecundo de Valle Inclán. Pero observa que este tipo de autores son tan voluptuosos como incompetentes, asemejando la imagen de la manquedad de don Ramón con la de Cervantes. Expresan sueños imposibles, pero sueños finalmente.

La aventura de los colónidas, la edad de piedra del cronista Juan Croniqueur

Abraham Valdelomar, los colónidas y la «edad de piedra» de Mariátegui, pertenecen a este tiempo crepuscular. Debemos referir en este punto que el mar convida a la conquista como decía Hegel; y los colónidas, cual nuevos navegantes seguidores de Colón, tratarán de descubrir y conquistar un mundo nuevo, pero en la poesía no en la política. El mar y la tierra se contraponen como la poesía y la política, como la contemplación y la acción. Valdelomar, «vehículo vivo»³¹ del danunzianismo podrá decir recogiendo el sentimiento de

29 *Ibid.*, p. 164.

30 J. C. Mariátegui, «Últimas aventuras de la vida de don Ramón del Valle Inclán», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, pp. 131-132.

31 J. C. Mariátegui, «La Cultura Italiana», en: *La Escena Contemporánea*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1978, p. 112.

una generación «Yo soy aldeano (...) No me eduqué con los libros, sino con crepúsculos (...) Mis maestros de estética fueron el paisaje y el mar»³².

Colónida -dirá el Mariátegui de los *Siete Ensayos*- representó una aspiración y un cambio, pero nada más. El movimiento -como su líder Abraham Valdelomar- representó un cambio, una nueva inspiración, un nuevo sentido de libertad. Pero su individualismo y su espíritu aristocratizante lo alejaron de la política. El movimiento no pudo comprender el papel de la acción organizada y de la política. Valdelomar se mantuvo en el crepúsculo.

Abraham Valdelomar, también puede ser comprendido como una etapa del pensamiento y de la obra de Mariátegui. Valdelomar será una parte de Mariátegui, su primera edad; edad fundamental que representa su etapa danunziana, quijotista, aristocrática, clásica y crepuscular, su primera edad, su edad de cronista, su edad de piedra. Prueba de su lealtad a Valdelomar y a su espíritu la da el joven Mariátegui en 1918 al escribir una nota a raíz del cuento «El Caballero Carmelo»:

«Abraham, grande y buen amigo: Tus versos, tus artículos y tus cuentos sólo son la palpitación dispersa, desordenada y eventual de tu extraordinario espíritu. Y yo, que tantas veces he penetrado en tu espíritu, no puedo, por eso, hablarte de lo que de él extraen tus manos de artista, que es lo más pequeño, sino de lo que en él se esconde, que es lo más grande. Yo que parezco huraño, silencioso y oscuro para casi todas las gentes, he hallado siempre un grato regalo en el coloquio contigo, soy probablemente una de las personas que más te admiran y que mejor te conocen»³³.

32 Luis Alberto Sánchez, *Valdelomar o la belle époque*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. p. 259.

33 J. C. Mariátegui, *Escritos Juveniles: Entrevistas, crónicas y otros textos*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1991, p. 289.

LA FORMA COMO ÚNICO FIN DEL ARTE: LOS MODERNOS PERMEADOS DE ARCAÍSMOS

En Mariátegui, como estamos observando, la obra de arte expresa los sentimientos de una época. La obra de arte es evaluada y criticada en tanto perfila, precisa, manifiesta o expresa una nueva mirada sobre el hombre. El arte moderno manifiesta un nuevo sentir y ahí está su valor inconfundible. No interesa que sea comprendido por el público. «El arte es sustancial y eternamente heterodoxo»³⁴. Lo razonable y comprensible es que el público lo rechace e incluso no lo considere arte. Mariátegui sabe que el arte moderno prefigura el porvenir y el futuro, y ello es lo único importante.

Bourdelle, modernidad y aristocracia

Basado en el vínculo entre arte y modernidad, Mariátegui reconocerá que existen en épocas de transición movimientos estéticos que están preñados de modernidad y aristocratismo. La obra escultórica de Bourdelle le permitirá afianzar sus puntos de vista al respecto. Bourdelle aparece como un «escultor dionisiaco». Pero este escultor sensual a los ojos de Mariátegui, trasunta «el gusto de una época decadente y erudita, enamorada sucesivamente de todos los estilos». Esta es, indudablemente, una característica de la modernidad. La modernidad es una época de cambios permanentes.

Hablar de modernidad en el período de Mariátegui significa reconocer como viejo lo que hasta ayer fue nuevo y también moderno. Decir moderno significa hablar de la nueva inquietud. Decir moderno significa también ser conscientes de la variedad de estilos y formas que expresa la realidad y el mundo. Bourdelle era moderno frente a Rodin. Para Mariátegui Bourdelle había «restituido a la escultura ese gusto por la nobleza de la que la habían despojado

34 J. C. Mariátegui, «Post-impresionismo y cubismo», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 64.

Rodin, Meunier y la escuela realista»³⁵. Bourdelle, no obstante su novedad, sin embargo, es visto por Mariátegui como lo pasado y lo viejo. Por eso, Mariátegui trata de categorizarlo como «un antiguo de complicada e impotente modernidad» o un «moderno transido de nostalgias» o como dice finalmente, «un moderno permeado de arcaísmos»³⁶.

El interés de Mariátegui está en precisar qué arte representa verdaderamente lo nuevo. La escultura de Bourdelle no es vista por Mariátegui como expresión del nuevo espíritu de la época porque precisamente no poseía dicho espíritu. En realidad, Bourdelle critica a Rodin no para buscar lo nuevo, sino para regresar a lo clásico. Bourdelle representa en realidad un neoclasicismo en lo que a arte se refiere. Mariátegui saca la conclusión de vigilar el «sentido crítico de los artistas fieles a la modernidad». Ser fiel a la modernidad en Mariátegui, es ser fiel a la revolución.

La ficción destinada a revelarnos lo real: Einstein y Pirandello

Lo que le falta a Bourdelle es espíritu, señala nuestro autor. Quizás habría que decir que Bourdelle opta por un espíritu que no es precisamente el nuevo. En Mariátegui, la conciencia del artista «es el circo agonal de la lucha entre los dos espíritus»³⁷. La crisis de la civilización en Occidente se caracteriza por expresar una falta de espíritu, una falta de mito. Los artistas reflejan con nitidez esta crisis. Los artistas, sin embargo, a la vez que expresan la crisis, anuncian la posibilidad de la reconstrucción. Por eso, Mariátegui piensa que no sólo expresan «la befa del absoluto burgués», sino también la «transición al alba»³⁸.

35 J. C. Mariátegui, «Bourdelle», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 73.

36 *Ibid.*, p. 75.

37 «Arte, revolución y decadencia», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 18.

38 *Idem.*

Si alguien está interesado en conocer la realidad, la mejor forma de acercarse a ella es por los caminos de la fantasía, de la imaginación y de la ficción. El arte moderno del siglo XIX había resaltaado con intensidad los hechos, los datos, las cosas en cuanto tales. Como dice Mariátegui, este realismo curiosamente «nos alejaba de la realidad»³⁹. El arte post-impresionista recusaba que la realidad fuera necesariamente lo que era percible y sensible a los ojos de los hombres. La nueva inquietud de la época se negaba a reconocer como real lo que estaba sucediendo. Sólo era posible conocer la realidad «por los caminos de la fantasía (...) en lo inverosímil hay a veces más verdad, más humanidad que en lo verosímil». Como diría Mariátegui sólo la «ficción parece destinada a revelarnos lo real»⁴⁰. Mundo paradójico en el que sólo a los artistas les está permitido sentir.

A Luigi Pirandello Mariátegui lo vincula con Einstein. El gran dramaturgo italiano aparece relacionado en la reflexión mariateguiana con el científico de la teoría de la relatividad. Mariátegui argumenta precisamente que una de las principales obras de Pirandello, *Así es, si así os parece*, supera al verismo, al realismo, en el sentido de que las cosas no pueden ser expresadas con un objetivo «así es». Las cosas son de esa manera «si es que a la persona le parece que sean así». El criterio de verdad no está en la afirmación denotativa, sino en la determinación de la persona. El criterio relativista del teatro de Pirandello se basa en la «filosofía del punto de vista», a la cual también se suscribiría la teoría einsteniana⁴¹.

«Arte de una decadencia, arte de una disolución; pero arte vigoroso y original el de Pirandello es, en el cuadro de la literatura contemporánea, el que más debate merece. Es la traducción artística más fiel y más potente del drama del 'alma desencantada'»⁴².

39 J. C. Mariátegui, «La realidad y la ficción», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 23.

40 *Ibid.*, p. 23-24.

41 J. C. Mariátegui, «Algunas ideas, autores y escenarios del Teatro Moderno», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 184.

42 J. C. Mariátegui, «El caso Pirandello», en: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta. Lima, 1983, p. 124.

Liberado el artista de la realidad del viejo realismo, puede entonces dar un salto en el conocimiento de la verdadera realidad, el espíritu, la ficción, la fantasía. En otra de sus principales obras, *Seis personajes en busca de autor*, Pirandello empieza su Prefacio, señalando lo siguiente: «Hace muchos años que está al servicio de mi arte -pero como si fuera ayer- una doncella esbeltísima, pero por eso nueva en el oficio. Se llama Fantasía»⁴³. La ficción pasa a transformarse en lo real. Y Mariátegui entenderá que la gran fantasía, la gran ficción, es lo auténticamente real. La crisis del Occidente se expresa «en la falta de una gran ficción que puede ser su mito y su estrella»⁴⁴.

El impresionismo es sólo impresión, el expresionismo es sólo expresión

Sostener que la forma es el único fin del arte, supone reconocer que «la forma es la expresión»⁴⁵ y no el contenido mismo. Por eso, como dice el dadaísmo, el arte tiene una base puramente espiritual. El arte es entonces fundamentalmente humorista, agudamente escéptico, festiva e integralmente nihilista; el arte expresionista no cree en nada ni en nadie.

«Dadá no es nada, nada, nada. Dadá es como vuestras esperanzas: nada. Como vuestro paraíso: nada. Como vuestros ídolos: nada. Como vuestros hombres políticos: nada. Como vuestros héroes: nada. Como vuestros artistas: nada. Como vuestras religiones: nada»⁴⁶.

El dadaísmo, como arte expresionista es un producto de la civilización decadente de la que surge. Por eso, puede decir Mariáte-

43 Luigi Pirandello, *Seis personajes en busca de su autor*, Editorial Oveja Negra, Colombia, 1987, p. 3.

44 J. C. Mariátegui, «La realidad y la ficción», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 25.

45 J. C. Mariátegui, «El expresionismo y el dadaísmo» en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 68.

46 *Ibid.*, pp. 65-66.

gui que «el dadaísmo no es consecuencia del dadaísmo»⁴⁷, sino de su época. Estamos en un arte en que se produce un cambio radical, la forma, el modelo mismo, se ha transformado en sujeto. El arte expresionista toma la forma como eje de su definición y logra superar el realismo impresionista que quedaba adherido a la apariencia, a la impresión de la cosas. Este arte post-impresionista, en sentido estricto post-moderno, está vinculado «a la nueva flora científica y metafísica» de la época. Las nuevas corrientes artísticas, dice Mariátegui son como la teoría de la relatividad⁴⁸. El hombre inteligente y culto, recomienda Mariátegui, deberá evitar tener una risa idiota al contemplar este arte vanguardista porque apareciendo grotesco es indudablemente un arte serio.

El futurismo de Marinetti pertenece a esta orientación del arte post-impresionista, de carácter expresionista. Expresa un afán de renovación y un intento de destrucción del arte viejo. La particularidad del arte futurista no está en su intento de renovación, sino en su perspectiva pasadista. El futurismo opta por el fascismo y preconiza el advenimiento de la Artecraia que supone la defensa de la «desigualdad sobre la igualdad» y una lucha contra la justicia, la democracia y la fraternidad⁴⁹. El arte futurista supone un regreso al pasado, al medioevo. Quizás por eso, Mariátegui ironiza con los futuristas recordándoles que se les conoce como «la cafena de Europa». Estos movimientos no representan a sus ojos una doctrina, sólo son «una protesta, un gesto y un arranque». Estos movimientos artísticos expresan centralmente la decadencia de una época.

Suprarrealismo: movimiento y doctrina. La penosa búsqueda de una disciplina

El futurismo representa un regreso al pasado y en ese sentido incubó al fascismo. También en las nuevas expresiones artísticas se

47 *Ibid.*, p. 67.

48 *Ibid.*, p. 68.

49 J. C. Mariátegui, *La Escena Contemporánea*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1978, p. 189.

puede reconocer los signos ineludibles de una nueva humanidad. Paralelo al futurismo ha surgido el suprarrealismo. Movimiento distinto del futurismo que «suscribe el programa de la revolución social»⁵⁰. En este sentido Dadá puede ser considerado como la infancia del suprarrealismo.

La particularidad del suprarrealismo es que no confunde la política con el arte, la acción con la contemplación, la práctica con la teoría. Dice Mariátegui «les es extraña la fórmula el arte por el arte». En este sentido también reconoce que el suprarrealismo tiene derecho al disparate «pero sólo en el arte»⁵¹. El suprarrealismo «niega el derecho de ampararse en la estética». El suprarrealismo reconoce la ficción, la gran ficción como realidad. El suprarrealismo «acepta y suscribe el programa de la revolución concreta, presente: el programa marxista de la revolución proletaria». Mariátegui en sus últimos años estuvo adherido a la postura suprarrealista y se alejó de algunas de sus observaciones previas. Los suprarrealistas se comportan cuerdamente -al decir de Mariátegui- y se diferencian de las escandalosas variedades del arte precedente. Por eso, el suprarrealismo puede representar una doctrina y un movimiento. El suprarrealismo tiene las posibilidades de trascender lo estético y de hacer política.

La reflexión sobre el suprarrealismo le permite entender el valor del arte expresionista moderno frente al impresionista. El arte expresionista representa una revolución en el arte, como lo fue el impresionismo.

«El proceso del arte moderno es, de otro lado, un proceso coherente, lógico, orgánico, bajo su apariencia desordenada y anárquica. El impresionismo, que dio al arte una orientación realista, exaltó el valor del color y de la luz y desconoció el valor de la línea. Las figuras y las cosas perdieron su contor-

50 J. C. Mariátegui, «El balance del suprarrealismo». En: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 47.

51 *Ibid.*, p. 47.

no. El cubismo, desde este punto de vista, representó una reacción contra la vaguedad y la incorporeidad de las formas impresionistas. Se preocupó exclusivamente de los planos y de la línea. El post-impresionismo rectifica el error impresionista. Su esencia es la misma del impresionismo; pero su técnica no. Es una técnica corregida, revisada, que concede a la línea la misma categoría plástica que al color»⁵².

Naturalmente la forma se expresa con mayor claridad en las figuras y en las líneas. Este arte plantea un nuevo absoluto, un nuevo ideal. De la misma forma en que Platón reaccionaba contra el arte de los «modernos impresionistas» de su época y planteaba un arte que fuera fiel reflejo de la belleza y que se traducía en líneas, sólidos y todo tipo de poliedros; así el nuevo arte expresionista critica el color de los impresionistas modernos y plantea un arte que busca expresar las formas más puras.

Este proceso exigía una enorme perfección. Era, a los ojos de Mariátegui, sin lugar a dudas penoso y difícil; representaba «la penosa búsqueda de una disciplina». Evidentemente era un esfuerzo de creación, de introspección. Un esfuerzo que suponía el más profundo examen de conciencia y también una tentativa arriesgada. El descubrimiento de este tipo de arte es central para la obra de Mariátegui. Dice nuestro autor al respecto, «lo he seguido con una atención que se ha reflejado más de una vez, y no sólo episódicamente, en mis artículos»⁵³. Mariátegui piensa que el arte está definiendo una forma, de la manera en que el socialismo define una conducta moral y política. Las nuevas formas expresan nuevos contenidos, nuevas imágenes, nuevos mitos y ficciones. La revolución artística del suprarrealismo prefigura y plantea la revolución social en la política.

52 J. C. Mariátegui, «Post-impresionismo y cubismo», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 63.

53 J. C. Mariátegui, «El balance del suprarrealismo», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 49.

HOMBRE MODERNO Y MATINAL/ARTISTA DEL ALBA

Después de la noche llega el día. La moda de la noche, la moda de Proust, quien ha dirigido «la noche más larga de Europa», ha concluído. La revolución rusa significa la estación estival frente al invierno. La nueva época llega con una valoración estética distinta. La nueva época aprecia la belleza de otra manera. Y la forma que adquiere la belleza indica que estamos en un nuevo momento, en una nueva era. Es la hora del alba. Mariátegui entiende que «una obra de arte lleva el sello de la época y de la civilización a que pertenece»⁵⁴.

Interpretar el sueño oscuro de la masa, Barbusse y su llamado al Espíritu

El nuevo día exige un nuevo arte y una nueva política. En la obra de arte se ha modificado sustancialmente el personaje de la gesta y de la lucha. Estamos ante un nuevo sentido de la obra artística. Ya no el individuo, sino la multitud. La vieja épica planteaba la exaltación del héroe, la nueva épica exige la exaltación de la muchedumbre, de la multitud. El nuevo actor que se enfrenta al destino es la masa. La nueva épica será su exaltación. La obra de Barbusse se inscribe en esta nueva perspectiva.

El arte nuevo, verdaderamente moderno, debe presentar e «interpretar el sueño oscuro de la masa»⁵⁵. La nueva canción de gesta canta a la multitud. En referencia a una de las obras de Barbusse, *Los encadenados*, Mariátegui resalta la gloria de la masa. La obra de Barbusse canta «la gloria humilde de la muchedumbre, la caríatide que ha cargado sobre su cuello toda la historia dorada de los otros». La obra plantea que se acerca el reino de los pobres y de los esclavos. La obra de Barbusse rompe con el espíritu decadentista y pasadista del arte post-impressionista.

54 J. C. Mariátegui, *La Escena Contemporánea*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1978, p. 158.

55 *Ibid.*, p. 161.

El llamado de Barbusse es al espíritu, pero al espíritu de una causa, de la causa del socialismo. Barbusse está adherido a la revolución social. En esta misma perspectiva Mariátegui evalúa también la obra de Blok y su tensión entre su papel como artista individual y como artista social que lo lleva finalmente al suicidio. Así mismo, Mariátegui hace eco de la obra de Grosz que critica la decadencia espiritual de su pueblo. Para Mariátegui, Grosz es una especie de Goya, pero un Goya explosivo y moderno, un Goya revolucionario. Grosz, como Goya, encuentra esperanza y humanidad en la tragedia de la guerra. El verdadero artista, el artista revolucionario canta, escribe, pinta o caricaturiza como Grosz el papel y la esperanza profunda y oscura de las masas.

Mariátegui comprende que aún para los artistas comprometidos con la revolución, participar en política es muy difícil. Mariátegui lo reconoce y señala que «ha hablado con Gorki de esta y otras cosas en diciembre de 1922»⁵⁶. El tema es muy importante. Mariátegui invita a los artistas a comprometerse con la causa del socialismo. Este tema presenta sin embargo, algo que nos parece necesario destacar en la comprensión de la estética y la modernidad mariateguiana. A los artistas les falta «la fe necesaria para enrolarse facciosa, disciplinada, sectariamente, en los rangos de un partido». La postura de Mariátegui lleva a un tema espinoso. La vida de Gorki expresa las vicisitudes de un intelectual, de un artista vinculado a la revolución. No es el único caso. Mariátegui narra también las peripecias de Panait Istrati⁵⁷ y sus vicisitudes en la Rusia bolchevique. Mariátegui interpretará sus críticas a la revolución bolchevique como rezagos de individualismo y decadentismo. Pero, a pesar de la crítica a Panait Istrati, Mariátegui distingue entre arte y política.

56 *Ibid.*, p. 176.

57 Ver: «Panait Istrati», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, 141-153.

*Escapemos de estos horribles cuadros, vamos hacia las cerezas*⁵⁸:
Petto Ruti

Mariátegui precisa su relación con el argentino Emilio Petto Ruti. «Yo lo conocí en Milán. En un cuarto de hora éramos amigos»⁵⁹. Pero este afecto y simpatía natural no es lo principal de la evaluación sobre Petto Ruti. Mariátegui rescata lo que le parece fundamental: Petto Ruti es un trabajador. Petto Ruti es un pintor «formado en un ambiente de clasicismo» y que siente que «no es posible ninguna creación superior sin una austera y profunda disciplina»⁶⁰. Mariátegui se identifica con su amigo. La amistad queda equilibrada, «el artista no es menos que el amigo», dirá Mariátegui.

En su crítica al decadentismo del arte moderno y vanguardista, Mariátegui coincide con Petto Ruti. Mariátegui siente amistad por Petto Ruti porque encuentra en él la misma sensibilidad y el mismo sentimiento. Por eso, pueden huir de los cuadros horribles de la Primera Exposición Bienal de Roma en 1921 y gozar de las cerezas en la villa de Frascati. Las cerezas de la villa de Frascati expresan el amor; Mariátegui acababa de casarse. El amor expresa creación y sensibilidad. No es gratuito que Mariátegui, reflexionando años después, coloque en este escenario a su amigo Petto Ruti.

Mariátegui defiende el arte moderno de Petto Ruti señalando que bajo su apariencia desordenada y anárquica se expresa un proceso lógico y ordenado. Mariátegui ve en Petto Ruti un futurista que está recogiendo lo más valioso y verdadero del arte clásico. Pero lo recoge «en todo lo que un artista de esta época puede seguirlo: en el espíritu, en la sinceridad, en la devoción»⁶¹. Mariátegui sentirá lo mismo en referencia a su propia propuesta política. Sentirá la política como creación superior y no como copia; como ejercicio heroico de las muchedumbres y como un esfuerzo ordenado y lógico.

58 J. C. Mariátegui, «El pintor Petto Ruti», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 86.

59 *Ibid.*, p. 86.

60 *Ibid.*, p. 87 y 88.

61 *Ibid.*, p. 88.

La fama rigurosamente aristocrática y democrática de Charles Chaplin

Como arte matinal puede ser considerado el arte de Chaplin. Para Mariátegui supera el arte del crepúsculo y de la noche. Nos dice que «artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y de Joyce»⁶². Es para Mariátegui un arte universal, gustado por todos, «por doctos y analfabetos, por literatos y boxeadores»⁶³. Por ello, su fama proviene de la mayoría y de la minoría, de la democracia y de la aristocracia. La pregunta que nos sugieren estas afirmaciones es: ¿qué es lo que hace que Mariátegui vea en el arte de Chaplin un arte universal que supera a Pirandello, a Joyce o a Proust?

La respuesta de Mariátegui resalta el papel y la «traza vagabunda de Charlot»⁶⁴ y la subraya como decisiva en el papel del bohemio. Recogiendo el papel que el oro representa para la sociedad capitalista, Mariátegui destaca la creación de una gran sátira contra el oro. La crítica al oro se expresa para Mariátegui en la pobreza, en el hambre, en la bohemia, en el romanticismo y en la insolvencia de Charlot. Charlot es el antiburgués por excelencia. «Está listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego»⁶⁵.

Mariátegui ve en el arte bohemio el arte del circo y lo vincula al cine. Aprecia en el cine mudo de Chaplin a la pantomima circense. Aprecia en Chaplin «artista de cinema, el espíritu de circo, en que está vivo todo lo que de bohemio, de romántico, de nómada hay en el circo». Nos recuerda que Chaplin, el artista del circo y del

62 J. C. Mariátegui, «Esquema de una explicación de Chaplin», en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1981, p.70.

63 *Ibid.*, p. 68.

64 *Ibid.*, p. 69.

65 *Loc. cit.*

cine, proviene de una familia de clowns, el «máximo grado de evolución del payaso»⁶⁶.

La reflexión de Mariátegui sobre Chaplin nos exige resaltar uno de los motivos centrales por los que reivindica tanto su obra. El circo expresa según él una «técnica agonal». El término griego «agón» significa lucha. El término nace vinculado a los certámenes artísticos y musicales que se producían cada cuatro años durante los juegos en honor del dios Apolo. Lo «agonal» está pues vinculado al juego, a la competencia, al certamen físico o intelectual. Mariátegui ve en el circo lo agonal porque el circo es portador de competencia, de juego, de desafío. En el espectáculo circense a la vez que se desafía a la muerte frente a las fieras o en la cuerda de equilibrio, también se hace jugar y reír con los malabaristas y los payasos. Mezcla de tensión y de diversión que saca de la antigua tradición artística sus mejores logros. El circo está pues vinculado al drama y a la tragedia. Vinculado a aquellas artes, que logran después de la tensión y exaltación un sentimiento de agotamiento, de paz, de catarsis como diría Aristóteles.

La traza de Charlot es la del artista, del bohemio que desafía todo y expresa diversión en ello. La tragedia de Chaplin, dice Mariátegui, «obtiene su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norteamérica». Entre su «arribismo» y su «élan».

Mariátegui juzga que de esta contradicción entre el romántico y el buscador del oro se alimenta «uno de los más grandes y puros fenómenos artísticos contemporáneos». Con Chaplin el arte puede ser verdaderamente matinal y creador:

«El arte logra, con Chaplin, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza do-lidas, la tristeza del mundo. Y concurre a la miserable felicidad de los hombres, más que ninguno de sus estadistas, filósofos, industriales y artistas»⁶⁷.

66 *Ibid.*, p. 72.

67 *Ibid.*, p. 74.

Por eso Charlot es a sus ojos un «bohemia trágicamente cómico» y un «viático de alegría» para todos, para la minoría y la mayoría, de ahí su fama rigurosamente democrática y aristocrática.

Gozo y fatiga de la creación, el placer de pintar

Emilio Petto Ruti es un pintor argentino. Mariátegui coincide con su obra y su creación artística. Mariátegui analiza también y con detalle, la obra de Diego Rivera y llega a la conclusión de que la revolución mexicana produjo en él un poderoso movimiento espiritual y estético. La revolución social ha generado las condiciones de un nuevo día y renueva sus fuerzas espirituales. Será, sin embargo, en la revisión de la obra de José Sabogal donde Mariátegui verá una nueva expresión estética de la modernidad en el Perú.

Para Mariátegui, Sabogal «posee las cualidades del constructor»⁶⁸. Decir constructor significa reconocer que el arte de Sabogal se ha constituido en un momento de decadencia y de disolución del arte occidental. Mariátegui entiende que el arte de Sabogal es «uno de los factores espirituales de la nueva peruanidad»⁶⁹. Mariátegui interpreta el espíritu de la pintura de Sabogal y lo vincula al espíritu del grupo Resurgimiento⁷⁰. Estas expresiones son matinales, llaman a la construcción de un nuevo Perú. Lo que Mariátegui destaca en Sabogal es lo que también reconocía en la obra de Petto Ruti. Destaca el trabajo, el esfuerzo; destaca la fatiga por la creación. Para Mariátegui, Sabogal es el «pintor peruano» que une el esfuerzo a la creación; al trabajo la satisfacción. Sabogal representa el gozo y la fatiga del artista.

Sabogal siente sus temas y es a la vez severo. Sentimiento y severidad son las características que Mariátegui resalta de Sabogal.

68 J. C. Mariátegui, «La obra de Sabogal», en: *El artista y la época*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, p. 91.

69 *Ibid.*, p. 91.

70 J. C. Mariátegui «La nueva cruzada pro-indígena», en: *Ideología y Política*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1975, pp. 166-167.

Por eso, Mariátegui no lo asocia a los vanguardistas ni a los modernos. Lo observa como un pre-renacentista que no ofrece «concesiones al mercado, ni coqueterías con la frivolidad»⁷¹. Mariátegui está pensando en el indio. El indio es austero, severo y constructor. La modernidad política y el arte se asocian con el indio. Y así como Mariátegui deja la crónica de su edad de piedra para ingresar a la política y peruanizar el Perú, así también observa que Sabogal supera la crónica y pasa a pertenecer a la historia.

La pintura peruana adquiere con Sabogal un nuevo valor y una nueva perspectiva. Mariátegui habla de ella como una pintura que expresa un valor-signo. Pero, Sabogal no es el único pintor que Mariátegui reconoce como un artista del alba. En un pequeño comentario sobre Julia Codesido, Mariátegui abordará el nuevo sentido de la pintura en el Perú y, quizás por lo que observa en ella, podrá ir más allá en su reflexión. A Julia Codesido, dice Mariátegui, «el gozo de la creación le basta». Mariátegui piensa que, como Sabogal, su empeño es el de crear un Perú nuevo. En esto Julia Codesido está dentro de lo que un nuevo artista debe hacer. Su espíritu ascético y místico corrobora su perspectiva como pintora moderna⁷². No obstante, Mariátegui resalta en Julia Codesido la idea de que el arte es también y fundamentalmente placer y gozo. «Julia Codesido, pinta, pinta, pinta por el placer de pintar, nada más que por el placer de pintar»⁷³. El arte evidentemente refleja la época, la modernidad, pero también expresa el gozo de vivir y de contemplar lo que realmente es.

El pensador y el artista: Waldo Frank y Mariátegui

Se podría decir de Mariátegui lo mismo que él escribiera de Waldo Frank, que «es un hombre de América»⁷⁴. Mariátegui lo de-

71 J. C. Mariátegui, «La obra de Sabogal», en: *El artista y la época*, p. 93.

72 J. C. Mariátegui, «Julia Codesido» en: *El artista y la época*. Empresa Editora Amauta, Lima, 1973, pp. 97-98.

73 *Ibid.*, p. 98.

74 J. C. Mariátegui, «Waldo Frank», en: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1983, p. 181.

cía impresionado porque Frank era «el más próximo a la conciencia y a los problemas de la nueva generación hispano-americana»⁷⁵. Mariátegui está impresionado positivamente de la obra de Frank y de «las fuerzas del idealismo que han operado en la historia yanqui»⁷⁶. Este «misticismo de la acción» le parece a Mariátegui la verdadera tradición americana. No obstante, debemos precisar que Mariátegui no sólo se identifica con el hombre y con sus ideas, sino también con su manera de trabajar y de observar el momento. Mariátegui cita el prólogo del libro *Nuestra América* de Frank, resaltando el sentido de sus palabras:

«Si me he detenido largamente en ciertos escritores y ciertos artistas, lo he hecho tal como el dramaturgo elige, entre las palabras de sus personajes, las más saltantes y las más significativas para hacer su pieza. He escogido, he omitido, con la mira de sugerir un vasto movimiento por algunas líneas que puedan asir y retener algo de la solidez de la vida»⁷⁷.

Mariátegui piensa que Frank «compone una interpretación» del fenómeno norteamericano. Mariátegui, preguntamos nosotros ¿no compuso una interpretación del fenómeno peruano? Está claro que el juicio de Mariátegui va más lejos en la crítica a Frank que es, a la postre, su propia crítica. «El drama de *Nuestra América* está íntegro en su conflicto y en sus protagonistas. La inspiración religiosa, idealista no varía. Sólo la forma de expresión cambia. El pensador logra una obra de arte; el artista logra una obra de pensamiento»⁷⁸.

Nuevamente Mariátegui ha vinculado razón y belleza, pensamiento y estética, creación social y política con creación artística. Quien siga leyendo el texto de Mariátegui sobre Frank comprenderá cuán semejante se siente Mariátegui a Frank. Al finalizar el artículo sobre Frank, Mariátegui nos hace una confesión:

75 *Ibid.*, p. 181.

76 *Ibid.*, p. 184.

77 *Ibid.*, p. 185.

78 *Ibid.*, p. 188.

«En la formación de Frank, mi experiencia me ayuda a apreciar un elemento: su estación de periodista. El periodismo puede ser un saludable entrenamiento para el pensador y el artista. Ya ha dicho alguien que más de uno de esos novelistas o poetas que miran al escritor de periódico con la misma fatuidad con que el teatro miraba antes al cine, negándole calidad artística, fracasarían lamentablemente en un reportaje. Para un artista que sepa emanciparse de él a tiempo, el periodismo es un estadio y un laboratorio en el que se desarrollarán facultades críticas que, de otra suerte, permanecerían tal vez embotadas. El periodismo es una prueba de velocidad»⁷⁹.

Mariátegui reivindica el papel del periodista como reivindica el papel del cine. Se trata de ser pensador y artista en el mundo moderno. Por eso, es un problema de velocidad, de rapidez, de creación permanente e incesante. Mariátegui, periodista y político, se siente, y con razón, pensador y artista. Hombre de acción y pensamiento, hombre de creación y sentimiento estético.

Finalmente, debemos reiterar que en la posición de Mariátegui, la estética está vinculada a la modernidad socialista. El artista para Mariátegui debe revelar lo verdaderamente nuevo, el proyecto socialista. El poeta, el pintor, y otros artistas expresan la época, sus angustias, sus temores y esperanzas. El día de gloria para Mariátegui es el día de la revolución social. El día pasado para nuestro autor es el de la revolución liberal y burguesa.

Utilizando las propias imágenes de Mariátegui podríamos decir que vivimos hoy un nuevo momento. La modernidad ha renacido y ha dejado atrás el día de los bolcheviques. Quizá nos encontramos en el crepúsculo de otro día. Algunos estamos interesados en vivir y conocer el nuevo día, otros en cambio se aferran al día de ayer, y otros, incluso quieren seguir aferrados al día de antes de ayer.

79 *Ibid.*, p. 195.

MARIÁTEGUI, FUKUYAMA Y EL FIN DE LA HISTORIA

Jeffrey Klaiber, S. J.

Hacer una comparación entre José Carlos Mariátegui y Francis Fukuyama, autor del célebre artículo sobre el fin de la historia, parecería consistir, a primera vista, en un ensayo de contrastes, o bien, una comparación de polos opuestos. Muchos vieron en el artículo de Fukuyama, escrito en 1989, una especie de himno de alegría al triunfo del liberalismo capitalista ante al evidente fracaso del comunismo en la Unión Soviética y la Europa Oriental¹. Posteriormente, Fukuyama desarrolló su pensamiento más ampliamente en su libro, *El Fin de la historia y el último hombre*². La caída de la Unión Soviética, un hecho que ocurrió después de su artículo, sirvió para confirmar sus tesis originales. Entre este portavoz que escribe acerca de las bondades del capitalismo liberal en la última parte del siglo veinte, por un lado, y de otro, José Carlos Mariátegui, el portavoz de un nuevo socialismo en emergencia en América Latina que escribía en los años 1920, no parece haber mucho lugar para una comparación.

Sin embargo, nosotros queremos proponer que, justamente a la luz de Fukuyama, las ideas de Mariátegui vuelven a cobrar nueva

1 Francis Fukuyama, «The End of History?», *The National Interest* 16 (verano de 1989), 3-18. Este artículo, así como la réplica de Fukuyama a sus críticos, aparecen en *Encuentro*, Lima, Centro de Proyección Cristiana, números 56 y 58.

2 Francis Fukuyama, *El Fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Editorial Planeta, 1992. Traducido del inglés por P. Elías.

relevancia en la así llamada época postmoderna. Y Fukuyama es uno de los profetas de la postmodernidad porque no hay idea más postmoderna que la idea de que hemos llegado al fin de la historia. Aun salvaguardando las distancias que existen entre los dos, pensamos que mediante una lectura de Fukuyama se puede hacer una relectura de Mariátegui, sobre todo para ver cuál podría ser su aporte a la época postmoderna. En primer lugar, presentaremos brevemente algunas de las tesis sobresalientes de Fukuyama. En segundo lugar, señalaremos algunos puntos posibles de comparación entre los dos pensadores. En tercer lugar, volveremos a retomar las diferencias.

FUKUYAMA Y HEGEL

En primer lugar, Fukuyama se inspira fundamentalmente en Hegel, o bien en Hegel reinterpretado por Alexandre Kojève y otros autores³. Por eso, el autor norteamericano, al celebrar el fin del comunismo, celebra en realidad, el triunfo de Hegel sobre Marx. Fukuyama afirma que la democracia liberal ha triunfado en el mundo gracias en parte al sistema capitalista y la libertad de mercado. Sin embargo, él insiste que el factor económico es sólo un factor que explica la victoria de la democracia moderna. Hay otro factor que es más importante: la lucha por el reconocimiento. Es decir, la lucha del hombre para que otros reconozcan su dignidad como ser humano con todos sus derechos. Para Fukuyama, basándose en Hegel, la lucha por el reconocimiento es el motor mismo de la historia. Los hombres desde las épocas primitivas van a la guerra, construyen imperios y levantan monumentos a sí mismos en esta búsqueda de reconocimiento. El autor, tal vez con el fin de no ser acusado de haber caído en el reduccionismo, insiste en el hecho de que «el hombre no es simplemente un animal económico»⁴. Por eso, el au-

3 Alexandre Kojève, *La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1971. Las ideas de Kojève sobre Hegel se desarrollaron en distintos momentos entre 1933 y 1938.

4 Fukuyama, *El Fin de la historia y el último hombre*, p. 16.

tor llega a la conclusión de que un sistema político que meramente satisface las necesidades económicas de los hombres no perdurará por mucho tiempo porque no satisface al instinto más profundo del hombre, que es el de ser reconocido. Con esta primera idea de Fukuyama (o de Hegel) podemos ver porqué puede haber una cierta aproximación entre él y Mariátegui: ninguno de los dos pretende reducir la historia a factores materiales o económicos, antes bien, los dos ven en la historia un campo de ensayo en que la voluntad humana se destaca como el motor fundamental de la historia.

En su obra, Fukuyama analiza los distintos sistemas políticos que han surgido en la época contemporánea y concluye que sólo la democracia liberal satisface plenamente a los hombres en su búsqueda de ser reconocidos. Es obvio que el fascismo y el nazismo, como todos las formas de nacionalismo extremo, fracasaron porque despreciaron la dignidad de todos aquellos que no fueran de su raza o cultura. Pero el comunismo, aunque su mensaje es más optimista y universal que el del fascismo, fracasó también, porque en su intento de borrar las distinciones sociales y crear una sociedad igualitaria, no reconoció el derecho a la libertad de los hombres. Al someter a los hombres a un sistema centralista y autoritario, de hecho aplastó la creatividad humana, y en la práctica dio origen a una sociedad con distintas clases sociales, pero sin las libertades del mundo occidental. Fukuyama reconoce los avances tecnológicos y sociales realizados por la Unión Soviética. Es más: admite que un sistema autoritario, de derecha o de izquierda, puede llegar a satisfacer las necesidades económicas básicas de los hombres. Pero los sistemas autoritarios tienen un límite impuesto por la naturaleza humana. Los hombres que viven en ellos no se sienten reconocidos y realizados humanamente, y por eso se resisten a prestar sus talentos y servicios para promover los intereses de dichos sistemas. Sólo una sociedad «abierta, creadora y liberal» es capaz de satisfacer las necesidades más profundas del hombre, que son, además de las económicas, psicológicas y espirituales. Según Fukuyama, el marxismo encontró su «Waterloo» en la época postindustrial⁵. En esa época la planifica-

5 *Ibid.*, p. 144.

ción central se convierte en un lastre que inhibe la creatividad y la flexibilidad, cualidades imprescindibles para enfrentar y solucionar los problemas que se presentan en el mundo de la cibernética y la tecnología sofisticada. Y por supuesto, la competencia libre es una parte necesaria del mundo postindustrial. La libertad presupone la competencia. La competencia a su vez debería fomentar la calidad en el trabajo, así como en todas las demás actividades humanas.

Fukuyama se inspira filosóficamente en la parábola del amo y el siervo en Hegel. Tanto el amo como el siervo exigen ser reconocidos, pero ninguno de los dos está capacitado para reconocer al otro. El siervo se siente menospreciado por el amo, y el amo no se siente satisfecho con el reconocimiento que recibe de un ser humano disminuido. El siervo logra conseguir cierto reconocimiento mediante su trabajo y su esfuerzo de mejorarse humanamente. La tensión entre el amo y el siervo se resuelve en el sistema democrático, porque el amo se convierte en el siervo y el siervo en el amo. El marxismo intentó resolver económicamente las diferencias entre los hombres, pero de hecho, política y socialmente mantuvo la estructura del amo y el siervo. Fukuyama reconoce que el estado democrático de por sí no garantiza necesariamente la realización humana. Sólo crea las condiciones y las oportunidades necesarias. Les toca a los hombres tomar la iniciativa para su propia autorrealización. En realidad, dice el autor, los hombres se realizan en las múltiples comunidades y asociaciones libres que existen por debajo del nivel del estado: en las universidades, las iglesias, las empresas, los clubes deportivos y literarios, etc.

La democracia liberal representa el fin de la historia, porque no hay otro sistema político que puede satisfacer plenamente a los hombres. En este sentido, recogiendo una idea de Kant y del propio Hegel, Fukuyama afirma que el fin de la historia es el mismo para todos los hombres. Existe, por lo tanto, una sola historia universal y una sola meta para todos. La ciencia moderna tiende a uniformizar a las culturas del mundo, y la democracia moderna complementa este proceso. La democracia moderna se basa en la igualdad de todos los hombres, por encima de las diferencias religiosas, raciales, culturales y sociales. En la medida en que los hombres logren forjar

democracias modernas, también derrumbarán las barreras que históricamente los separaban en grupos antagónicos. Y en el futuro, cuando la democracia liberal reine en todo el mundo, ya no habrá diferentes sistemas ideológicos en competencia. Y por lo tanto, ya no habrá más «historia», porque la historia consiste en la competencia entre grupos antagónicos.

Fukuyama, que podría haber sido acusado de ser un etnocentrista del primer mundo, toma no obstante en cuenta la existencia y la realidad del tercer mundo. Reconoce que todavía existen enormes barreras raciales, religiosas y económicas que constituyen serios obstáculos a la democracia en muchas sociedades en Asia, África y América Latina. Afirma que una democracia sólo puede existir en una sociedad relativamente homogénea económicamente. Por lo tanto, muchas sociedades en el tercer mundo son democracias formales, pero no democracias en la práctica. Cita a Howard Wiarda para señalar la existencia de poderosas élites en América Latina que impiden la creación de democracias auténticas⁶. Y concretamente se refiere al Perú como un ejemplo de una democracia en vías de construcción⁷. También, como muchos otros autores norteamericanos, muestra cierta simpatía por el proyecto de Velasco porque «eliminó algunas de las desigualdades más notorias», aumentando así las posibilidades de crear una democracia más equitativa en el futuro⁸. En este sentido, el autor admite que el fin de la historia es una meta a la que va llegando poco a poco el resto de la humanidad. Pueden haber dictaduras de derecha y de izquierda en el camino, pero tarde o temprano las naciones del tercer mundo terminarán escogiendo la democracia liberal como el único sistema que responde a las inquietudes de sus ciudadanos.

Finalmente, Fukuyama analiza los peligros que amenazan la democracia en el presente, pero sobre todo en el futuro. El enemigo principal de la democracia ya no será externo, sino, como lo fue en

6 *Ibid.*, p. 87.

7 *Ibid.*, pp. 82, 178, 295.

8 *Ibid.*, p. 180.

tiempos de Grecia y de Roma, interno. Tomando la frase de Nietzsche, Fukuyama se refiere al «último hombre» que vive al final de la historia, pero que ha perdido el sentido de la historia. Es el hombre que no ha tenido que luchar para forjar la democracia, y por eso no la aprecia. Vive sin retos ni metas, sin sueños ni ideales. No tiene una gran misión que cumplir en la vida, y por lo tanto se vuelve pasivo y mediocre. Dicho sea de paso, Fukuyama también reconoce cualidades extraordinarias en las figuras que lucharon para construir los otros sistemas: Lenin y Stalin, por ejemplo. La ley de la mediocridad se aplica en todas las circunstancias en las que los hombres ya no están llamados a luchar o a ser creativos. Pero esta enfermedad será especialmente propia de las democracias homogéneas del fin de la historia. De tal manera que los hombres pueden ser tentados a volver a revivir la historia, buscando pretextos para tener guerras, para sentir la emoción y la gloria de otros tiempos. El reto será cómo canalizar las energías de los hombres en la construcción de proyectos pacíficos y benéficos para la humanidad.

Este pequeño bosquejo basta para dar una idea general del pensamiento de Fukuyama. Ahora, podemos volver a Mariátegui a la luz del autor norteamericano. Resumiremos la comparación en tres puntos: el concepto del hombre; el concepto de la historia; el último hombre y la democracia.

EL CONCEPTO DEL HOMBRE

Para Fukuyama, el hombre no es un ser meramente económico, sino también psicológico y espiritual. Su deseo más profundo es ser reconocido por otros. Es capaz de arriesgar su vida para conseguir el prestigio. Fukuyama se refiere frecuentemente al concepto platónico de *thymós*, o «ánimo.» El hombre se esfuerza por mejorarse, cambiar su medio ambiente, trabajar para el bien de su nación, porque se siente impulsado por el sentido de su propia dignidad. Fukuyama se inspira en Hegel y su concepto del hombre que se hace más consciente de sí en su lucha para dominar la naturaleza. Y en el proceso también se hace más libre. Para Hegel, la historia consiste fundamentalmente en la evolución de la conciencia y la libertad

humana a través del tiempo. Sobre todo, el hombre se realiza mediante sus relaciones con otros. En la parábola del amo y el siervo, el siervo se esfuerza por realizarse mediante el trabajo y la estima que recibe de otros por su trabajo. Mariátegui parte de una base filosófica parecida. Rechaza los sistemas deterministas y afirma que el hombre es «un animal metafísico»⁹. Mariátegui recurre a Henri Bergson y Georges Sorel para afirmar que existe en cada hombre un «yo profundo» que es la base de la libertad y la creatividad humana. El hombre necesita proyectarse fuera de sí para sentirse realizado. Es, para citar a Bergson, la evolución que se ha vuelto consciente de sí. Es más: los hombres necesitan creer en mitos, que son proyecciones metafísicas que les inspiran a salir fuera de sí y realizar grandes proyectos en la vida. En los dos, Fukuyama y Mariátegui, el hombre es un ser dinámico y creativo, que necesita creer en algo más grande que sí mismo. Esta fe o acto de creer en algo metafísico le inspira a utilizar todo su potencial como ser humano. Creer es crear. Dice Mariátegui: «El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior»¹⁰.

EL HOMBRE Y SU PROCESO HISTÓRICO

Mariátegui se basa en Sorel para afirmar que el proletariado no sólo constituye una clase social, sino además una clase social creadora que proyecta el mito de la Revolución Social. El mito de la Revolución, más que los razonamientos puramente racionales, inspira a la clase obrera a luchar para adelantar el día de la gran revolución. Según Sorel, los mitos pueden ocupar el mismo lugar en la conciencia de los hombres que una vez ocupaba la religión¹¹. Pero,

9 José Carlos Mariátegui, *El Alma matinal*, 4ªed. Lima, Empresa Editora Amauta, 1972, p. 24.

10 *Ibid.*, p. 24.

11 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 55ª ed., Lima, Empresa Editora Amauta, 1989, p. 193.

según Mariátegui, el mito del socialismo no anula necesariamente el mito de la religión, porque los mitos surgen del mismo instinto de los hombres de creer en algo superior. De la misma manera en que los hombres, movidos por una gran fe, han levantado civilizaciones y sociedades enteras en nombre de Dios, así también en nombre del nuevo mito levantarán la nueva sociedad socialista. Mariátegui señala que cada sociedad se sustenta en base a una fe apropiada para ese momento. El Incanato se basaba en una fe teocrática, y el proyecto misional de los Jesuitas en Paraguay se inspiraba en su concepto de la primera comunidad de los cristianos. Cuando los hombres dejan de creer en los mitos que dieron origen a sus respectivas sociedades, los hombres y sus proyectos entran en una etapa de decadencia. Mariátegui acepta el materialismo histórico, esto es, la materia que evoluciona dinámica y creativamente en el hombre, más no el materialismo filosófico, que implica cierto determinismo.

Siguiendo el esquema hegeliano, Fukuyama también concibe a la historia como un proceso de creación, de dialéctica y de superación. A diferencia de cierta lectura marxista, sin embargo, no cree que los grandes cambios en la historia necesariamente son el resultado de revoluciones violentas. Pueden ser pacíficas. Efectivamente, el gran cambio más reciente, la caída del comunismo, fue una revolución, con pocas excepciones, pacífica. En este sentido, Fukuyama critica a los pensadores de la *realpolitik*, desde Hobbes a Kissinger, que no creen en la capacidad de los hombres de construir un mundo de paz y de justicia sin armas ni muros de contención. El comunismo cayó, en parte, porque hombres como Gorbachev y Yeltsin se dieron cuenta de que el único camino hacia la modernidad es el de la libertad, la cooperación y la descentralización, no la imposición autoritaria y la rígida planificación estatal. Fukuyama, igual que Mariátegui, cree que estos grandes cambios necesitan alimentarse de grandes visiones utópicas y actos de fe. Fukuyama afirma que la democracia liberal necesariamente tiene que ser secular y no basarse en ninguna religión particular. No obstante, el autor reconoce que la democracia necesita el sustento de una especie de fe o de mística. Dice: «la economía liberal tiene éxito no sólo gracias a la fuerza de los principios liberales, sino que requiere también for-

mas irracionales de *thymós*»¹². Es decir, los hombres necesitan creer en algo más grande que la ciencia o la economía de mercado para sostener la democracia. Necesitan una fe democrática. En otra parte afirma que «no hay democracia sin demócratas»¹³. A manera de ejemplo, podemos referirnos a lo que otros autores han llamado la «religión civil» que ha surgido históricamente en los Estados Unidos. Esta «religión civil» viene a ser una fusión de protestantismo, catolicismo y judaísmo que ha engendrado a su vez una nueva «religión» norteamericana. Dicha «religión» consiste en rendir culto a la democracia norteamericana y a sus símbolos.

EL «ÚLTIMO HOMBRE» Y LA DEMOCRACIA

Los hombres que habitan el mundo después del fin de la historia deberían ser «demócratas» que creen orgullosamente en la democracia¹⁴. Pero si los hombres se convierten en el «último hombre» de que habla Nietzsche, un hombre mediocre, sin fe, sin *thymós*, sin pasión, ya no serán capaces de entregarse a la lucha por una gran causa. Acaso porque ya no habrá grandes causas. Perderán, también, su propia libertad, porque la libertad se alimenta de la misma lucha por la libertad. Dice Fukuyama: «Los más libres son los que luchan por un ideal»¹⁵.

En Mariátegui aparece una idea muy parecida. El «último hombre» para el Amauta es la burguesía cansada y escéptica que carece de un mito. Una vez tuvo su mito, el de la lucha por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero después de triunfar, la burguesía se convirtió de clase dirigente en clase dominante. Los filósofos de la burguesía son los racionalistas y positivistas que se dedican a criticar los mitos de los demás, pero ellos mismos ya no creen en un mito. Desprecian los mitos de los pobres, pero en el lugar de

12 Fukuyama, *El Fin de la historia...*, p. 21.

13 *Ibid.*, p. 193.

14 *Ibid.*, p. 20-21.

15 *Ibid.*, pp. 416-417.

los antiguos mitos religiosos sólo les ofrecen un cielo vacío, sin dioses ni luces de esperanza. En este sentido, Mariátegui llegó a vislumbrar el fin de la historia, porque vio el rostro del «último hombre» en la burguesía sin mito. Entre los rasgos de la época postmoderna Fukuyama señala al escepticismo y al relativismo moral¹⁶. Estos son exactamente los mismos rasgos que Mariátegui descubrió en la burguesía post-primera guerra mundial.

No obstante, Mariátegui distingue entre el capitalismo europeo y el capitalismo norteamericano. Expresa su admiración por la «economía capitalista vigorosa» de América del Norte que todavía estaba en plena expansión¹⁷. Admira a los forjadores de aquella civilización: puritanos, judíos y capitanes de industria como Henry Ford. Critica a ciertos autores que creen que la historia se ha reducido a la tensión entre Roma y Moscú. Roma en este caso simboliza dos realidades distintas: la Iglesia católica y el fascismo de Mussolini¹⁸. En realidad, dice Mariátegui, el nuevo eje de la historia se encuentra entre Nueva York y Moscú. Y concluye: es el capitalismo anglosajón el que dirá la última palabra, no el capitalismo ni el fascismo europeos¹⁹. En este punto podemos apreciar otra vez una aproximación entre Mariátegui y Fukuyama. Para los dos, mientras exista un espíritu de lucha y de creatividad -el caso de los Estados Unidos o de la nueva Rusia socialista- los hombres serán capaces de realizar proezas heroicas. Por eso Mariátegui critica a los «profetas del progreso peruano» que no toman en cuenta al indio, porque no han entendido que el factor humano es la clave del progreso del Perú²⁰. En general, sin embargo, Mariátegui cree que el capitalismo está llegando a su fin. Un signo de ese fin es la concentración del poder económico en los trusts y monopolios, y esta concentración sofoca la vitalidad del mismo capitalismo²¹.

16 *Ibid.*, pp. 440-441.

17 José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo*, 3ª ed., Lima, Empresa Editora Amauta, 1967, p. 30.

18 *Ibid.*, p. 118.

19 *Ibid.*, pp. 118, 129.

20 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970, p. 68.

21 *Defensa del marxismo*, p. 33.

EL FIN DE LA HISTORIA

Ahora podemos resaltar las diferencias entre los dos. Es evidente que para Fukuyama la historia ya ha llegado a su fin. No hace falta otro cambio substancial en la historia; sólo falta extender el reino de la democracia liberal al resto del mundo. Para Mariátegui, en cambio, la historia recién estaba comenzando: el socialismo que acababa de implantarse en Rusia, y el fascismo en Italia, vibraban con la vitalidad de fuerzas nuevas, igual que el capitalismo norteamericano. Mariátegui es un testigo del comienzo de la historia entendida como la confrontación de fuerzas antagónicas; Fukuyama es un testigo del fin del combate. No obstante, podemos notar, como el mismo Fukuyama observa, que el tercer mundo todavía está «en la historia». Y por lo tanto, no todos han llegado al «fin de la historia.» El tercer mundo todavía es, y será durante bastante tiempo, un escenario de rivalidades nacionalistas, tensiones religiosas y confrontaciones ideológicas. Sin embargo, dice Fukuyama, tarde o temprano, estas tensiones tendrán que disminuir y finalmente ceder ante el imán del desarrollo, y el desarrollo pleno sólo se puede alcanzar en la democracia moderna. Por eso, aparentemente, Fukuyama ha tenido la última palabra con respecto a Mariátegui.

No obstante, al resaltar las diferencias entre los dos, también podemos apreciar el hecho de que el mismo Fukuyama comparte ciertas dudas acerca de su propio mensaje. Por ejemplo, el autor norteamericano reconoce y afirma claramente que el precio de la libertad es la aceptación de cierta desigualdad en la sociedad. La libertad no es compatible con la igualdad absoluta. Pero Fukuyama no es un darwinista social. Al contrario, cree en la necesidad de lograr cierta igualdad como condición para establecer la democracia. «Todas las sociedades verdaderamente liberales» -subraya- «están en principio consagradas a la eliminación de las fuentes convencionales de desigualdad»²². Pero una vez eliminadas estas «fuentes convencionales» no es posible exigir más sin socavar las bases de la liber-

22 *El Fin de la historia...*, p. 390.

tad. Hay ciertas realidades humanas, tales como el ambiente familiar o la cultura, que imponen sus propias leyes de desigualdad. Existe, señala el autor, una ética de trabajo que es fruto de ciertas culturas que inculcan un espíritu de trabajo en la gente. El autor se refiere a la conocida tesis de Max Weber sobre este tema, así como al ejemplo del Japón moderno y otros casos²³. También existe en algunas sociedades una «cultura democrática» que refuerza el sistema democrático. Necesariamente, afirma Fukuyama, habrá personas y grupos sociales que no serán capaces de alcanzar los mismos niveles en la vida porque no poseen el potencial humano necesario para entrar en el juego de la competencia. Esta desigualdad, que puede ser en los deportes, en lo académico o en lo económico, no es fruto de la «explotación» o de la mala voluntad humana. Es producto del deseo de los hombres de ser reconocidos, es decir, el deseo humano de sobresalir y alcanzar niveles cada vez más altos de perfección en los distintos campos. En breve, el deseo de reconocimiento es más poderoso que el ideal de la igualdad²⁴.

Por lo tanto, Fukuyama defiende el sistema capitalista, es decir, la libertad del mercado, como un complemento del sistema democrático y como una consecuencia de la búsqueda de reconocimiento. Aunque el autor no privilegia el factor económico en la historia, reconoce que la creatividad económica viene a ser otra forma de conseguir el reconocimiento. A manera de contraste, nota Fukuyama, el comunismo, con su planificación centralista y burocrática terminó frenando la creatividad, y antes bien, fomentó la mediocridad.

Desde su perspectiva histórica, Mariátegui claramente optaba por un futuro socialista. Sin embargo, podemos preguntar hasta qué punto habría aceptado el experimento de Stalin y otros intentos de imponer el sistema comunista por la fuerza. Porque Mariátegui también resaltaba lo cualitativo en el hombre y en la historia. Defiende

23 *Ibid.*, p. 312.

24 *Ibid.*, p. 394.

la lucha por el socialismo como una lucha heroica que requiere a hombres heroicos. Dice: «Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillado mundo de ilotas y de miserables (...)»²⁵. También, aunque no desarrolla extensamente el tema, Mariátegui muestra su predilección por un socialismo democrático. Aunque exalta la figura de Lenin, no tuvo tiempo para ver la plena imposición del comunismo bajo Stalin, con los campos de concentración, la liquidación de los kulaks y las purgas. En algunas ocasiones indica que el socialismo es totalmente compatible con la democracia, y no hay que identificar la democracia necesariamente con el liberalismo. Observa complacido que la Iglesia católica había reconocido a la democracia «como un sistema que superaba al liberalismo, y dentro del cual podía desarrollarse una sociedad socialista»²⁶. Finalmente, el mismo Mariátegui, en su trato con otros, así como en su apertura a las ideas de otros, se revelaba como un hombre predispuesto a la democracia.

Podemos concluir resaltando la aproximación entre Mariátegui y Fukuyama. Los dos privilegian el espíritu humano sobre lo económico en la historia. El motor de la historia es precisamente el hombre, con su inquietud de superación, su pasión por la gloria y la excelencia, y su capacidad de soñar con grandes ideales. Si Fukuyama favorece el capitalismo liberal, es porque, para él, éste es el camino que conduce a la democracia liberal, y los hombres sólo pueden ser plenamente satisfechos viviendo en la democracia. Si Mariátegui pone su fe en el socialismo, es porque él cree que éste es el sistema que más favorece la realización humana. Los dos pensadores proponen como modelo, no a cualquier hombre, sino al hombre que busca la calidad en la vida. Para Fukuyama la democracia no es posible sin hombres de coraje y de fe. Para Mariátegui, el socialismo no es posible sin hombres «poseídos e iluminados por una creencia superior»²⁷. Los dos señalan como el enemigo de sus respectivos sistemas, la burguesía escéptica y cansada, o bien, el

25 *Defensa del marxismo*, p. 61.

26 *Ibid.*, p. 120.

27 *El Alma matinal*, p. 24.

«último hombre», sin fe y sin grandes expectativas en la vida. Con estas observaciones podemos ver que existe una base real para entablar un diálogo entre Mariátegui y Fukuyama. Pero este diálogo no es una mera reedición del debate entre Hegel y Marx, porque Fukuyama es un hegeliano que vive en un contexto no previsto por Hegel, y Mariátegui es un marxista que vive en un contexto no previsto por Marx. Lo que los une es, sobre todo, su convicción de que el hombre se mueve por la fe en algo superior a sí mismo. Tal vez Fukuyama no es tan moderno como parece, o bien, tal vez Mariátegui es más moderno de lo que parece.

DEL DIÁLOGO CON LA «SIN RAZÓN» A LA NUEVA MODERNIDAD

Augusto Ruiz Zevallos

Valiosos aportes de otros investigadores han explicado históricamente la creación de José Carlos Mariátegui en relación al contexto inmediato en que desplegó su existencia. La penetración del capital extranjero, el surgimiento de la clase obrera, el gamonalismo, el auge del indigenismo en el mundo intelectual y la repercusión del ambiente polémico tras el triunfo de la Revolución de Octubre, son algunos de los hechos que han sido señalados como fundamentales para entender al Amauta. En esta ponencia intentamos contribuir situando a Mariátegui en un proceso histórico de más largo aliento: el de la experiencia de modernidad que las élites costeñas venían impulsando desde mediados del siglo XIX. De esa manera podemos entender el nuevo proyecto modernista de Mariátegui básicamente como el punto cumbre de un cuestionamiento a una experiencia de modernidad. Tal cuestionamiento cuyo punto de partida se encuentra en la segunda mitad del siglo XIX tuvo unos protagonistas singulares cuyos drama y rebeldía tuvieron impacto decisivo en la formación de una sensibilidad opositora que en los principios de siglo encontrará su mejor expresión en una generación intelectual que en cierta medida produce a José Carlos Mariátegui, el artifice del nuevo proyecto modernista.

UNA MODERNIZACIÓN CONTRA LOS ANDES

Conviene remontarse hacia mediados del siglo XIX, momento clave de la historia del Perú, porque por primera vez la élite dominante intenta encaminar la sociedad hacia ciertos fines y objetivos.

Tal pretensión no fue llevada a la práctica sin previamente internalizar una racionalidad basada en un principio que desde la tradición de Frankfurt conocemos como razón instrumental -que define *lo racional* como *lo útil*. Una razón además con pretensiones de exactitud, que tiene animadversión por lo que considera desorden y que es implacable con otras racionalidades y maneras de pensar. Este proceso, cuyos rasgos tienden a acentuarse en los principios del presente siglo, ha sido caracterizado por Fernando de Trazegnies como una *modernización tradicionalista*, es decir, una modernización que no modificó las estructuras y jerarquías básicas tradicionales, por lo que el contraste entre la élite dominante y el grueso de la población se hizo más notable. Una modernización, agregamos, de contenidos y tendencias anti-andinas, dado el contexto en que se desarrolla, pues no recoge ni las demandas sociales ni los elementos más dinámicos de la cultura y sensibilidad de la mayoría de la población. Con todo, la modernización tradicionalista, como señala Trazegnies, es una verdadera modernización: introduce elementos en la sociedad tradicional y la transforma. Tales elementos son tomados de otras realidades modernas -países europeos- convertidas ahora en modelos de futuro para el Perú¹. Siguiendo esos ejemplos, en el Perú se efectuaron reformas importantes del aparato del Estado, como la ampliación de la burocracia, el reordenamiento de jurisdicciones y la creación de la Guardia Civil. La modernización atravesó también los muros de la cárcel y desde 1856 estampó su sello en la legislación penal, que empezó a enfatizar la readaptación sobre el castigo para los que violaban la ley². En forma paralela a estas innovaciones, estaba en marcha la modernización de la medicina. Un aspecto clave en la modernización de la medicina es la fundación, en diciembre de 1859, del Manicomio del Cercado. Un hospicio que desplazó a las antiguas

-
- 1 Fernando de Trazegnies, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1980, pp. 29-33.
 - 2 Ver artículo de Cecilia Méndez, «Penalidad y muerte en el Perú», en *Márgenes*, Año 1, No 1, Lima, marzo de 1987, pp. 182-191; y la tesis de Carlos Aguirre, «Disciplina, castigo y control social. Estudio sobre conductas sociales y mecanismos punitivos, Lima, 1821-1868». Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, 1990.

loquerías y marcó el inicio de una medicina mental que pretendía encaminarse, antes que a la simple represión, a la recuperación de los orates.

La adopción por parte de la élite costeña de ideales modernistas repercutió, al igual que en otras partes de América Latina, en la formación de una *utopía controlista*. Esta utopía se manifestó, en principio, en el intento obsesivo de transformar el ambiente urbano en un espacio puro y a sus habitantes en dóciles y eficientes trabajadores. La represión a la «vagancia» era tan extrema que muchas personas, especialmente jóvenes, eran detenidas por el simple hecho de encontrarse fuera de su circunscripción. Había un persistente esfuerzo para fomentar la disciplina laboral, para mantener el orden público y para sancionar la conducta desviada. Tales esfuerzos, tuvieron repercusiones en el manicomio. Durante la segunda mitad del siglo XIX la policía de Lima realizó una intensa campaña destinada a combatir la delincuencia, el vicio y la vagancia, pero además se encargó de poner tras las rejas a los orates que deambulaban por las calles. Envueltos por una pesada neblina represiva, manicomio y cárcel (penitenciaria y carceletas) tuvieron rasgos parecidos en lo que respecta a su población. Pero a diferencia de los policías, los alienistas actuaron pensando que el encierro no sólo era meritorio para quien alterase el orden público: era pasible de secuestro todo aquel que estuviera en contra del orden lógico, aquel cuya conducta o pensamientos manifestaran discordancia con la racionalidad, gente con ideas y comportamientos raros. La razón impuesta desde el Estado no aceptaba ninguna disidencia. De ahí la noción, aplicada desde la medicina mental, de «locura razonada», empleada para diagnosticar cuadros en que las alucinaciones y simples obsesiones, no van acompañadas de la pérdida total del juicio. De ahí el concepto de «monomanía», empleado con mucha frecuencia durante el siglo XIX -y aún a principios del siglo XX- para singularizar casos en que el individuo está «loco» respecto a un punto: por ejemplo, creer en el espiritismo. Basándose en estas categorías, muchas personas fueron secuestradas, incluso aquellas que estaban bien situadas en la vida social. Un caso célebre fue el de Carlos Paz Soldán, cuya locura fue creer en el espiritismo. El caso Paz Soldán -quien era hijo de una ilustre familia, impulsora además de la modernización- puso en

evidencia las tendencias autoritarias de una élite dispuesta a imponer un modelo de razón aún si es a costa de los suyos³.

La psiquiatría de principios del siglo XX, bajo la influencia del positivismo, desarrolló las tendencias segregadoras y autoritarias presentes en el trabajo de Ulloa y Muñiz. Su identificación de las causas de la desviación -sea delictiva o mental- en una inferioridad percibida como innata, se asociaba fácilmente al desprecio que las élites sintieron por la mayoría de peruanos. El desprecio de los de arriba para con los de abajo, fue confirmado y reproducido, con elaborados argumentos, por la medicina mental de principios de siglo. La psiquiatría, de esa manera, contribuyó también al autoritarismo del Estado y de la sociedad peruana del siglo que termina. Alimentó en los hechos el desprecio que por los Andes sentían quienes desde mediados del siglo XIX impulsaban una modernización basada únicamente en un modelo de racionalidad. Los indios y su cultura, o al menos elementos de ella, no fueron integrados en la modernización. Las teorías psiquiátricas y criminológicas de principios de siglo -Hermilio Valdizán, Baltazar Caravedo, Honorio Delgado, Carlos Bambarén, Susana Solano- apuntalaron esta perspectiva. La racionalidad del indio, como la del loco, eran igualmente susceptibles de marginación.

UNA REBELIÓN CONSTANTE

Contra ese modelo, a inicios de siglo surgió una corriente de jóvenes intelectuales -entre los que destacaba Mariátegui- que expresaron una nueva manera de entender la modernidad en el Perú. Pero esta percepción no apareció de la noche a la mañana. Fue más bien la expresión cumbre de una actitud contestataria que, marginal a los movimientos políticos y populares, se desarrolló con hitos puntuales desde las décadas finales del siglo XIX. Más exactamente desde

3 Hasta aquí resumimos lo expuesto anteriormente en el ensayo «Medicina mental y modernización; Lima: 1850-1900», que aparecerá próximamente en un volumen colectivo dirigido por Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero.

1886 en que Carlos Paz Soldán denunció y analizó en los periódicos de Lima la estructura autoritaria de la institución manicomial.

El caso Paz Soldán fue el primer hito de una continua rebelión. Tras sus justas y contundentes denuncias -y pese a los esfuerzos del joven alienista Manuel A. Muñiz- la imagen del manicomio al finalizar el siglo XIX había quedado seriamente disminuida: «hay general desconfianza por el establecimiento», comentaba Muñiz en 1893, «suponen que el enfermo recibirá violentísima impresión y que se le agravará el mal»⁴. Tal descrédito sería irreversible. La rebelión de Paz Soldán sembró de críticas contra los métodos compulsivos dentro del Hospicio de Insanos, pero además puso los cimientos para un cuestionamiento del derecho a estigmatizar como loco a cualquier persona. En 1897, un nuevo caso sacudía Lima. La escritora Mercedes Cabello de Carbonera -indoblegable luchadora por la emancipación de la mujer- era declarada loca. Los médicos la diagnosticaron loca en 1900 pero mucho antes el diploma lo otorgaron otros: aquellos que defendían una cultura conservadora a la cual la escritora se oponía tenazmente. Alrededor de Mercedes Cabello se organizaron ataques conservadores y defensas de quienes, como Christian Dam y la Liga de Libre Pensamiento, iban distanciándose de la élite y radicalizando su discurso.

Cinco lustros después, en noviembre de 1913, otro escritor sería el protagonista de un nuevo enfrentamiento contra la medicina mental. Se trató de Jorge Miota González, famoso por ser introductor en la literatura de la expresión «huachafería». Su encierro compulsivo hizo que la madre interpusiera una demanda por *secuestación*, que obtuvo el fallo favorable del juzgado luego de una campaña que realizó *La Prensa*. Miota había mantenido una relación cordial con Enrique A. Carrillo, José Gálvez, Clemente Palma y Leonidas Yerovi, periodistas y escritores que respaldaron la denuncia de la madre sin desconocer la situación mental de su colega, aunque sin vislumbrar su gravedad. «El supuesto caso de locura del

4 Manuel A. Muñiz, «Hospicio de Insanos», en S.B.P.L., *Memoria que presenta...*Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1894, p. 136.

escritor Miota», fue el título en primera plana del diario limeño; fue una defensa leal que dejaba en muy mal pie a los psiquiatras.

La salida del Hospicio de Insanos de un loco de tanta peligrosidad, se debía, entre otras razones, al descrédito generalizado por el que atravesaba el viejo hospicio. El caso Miota, nos muestra hasta que punto el manicomio había sido arrinconado. Aunque no sabemos la cifra exacta de acciones judiciales en demanda de la libertad de personas secuestradas en el manicomio, cada una de ellas, cuando fueron avaladas por los magistrados, significaron una gran derrota del autoritarismo médico. No necesariamente un triunfo de las causas justicieras y liberadoras. El caso Miota fue el triunfo de la sinrazón, aliada a unos jóvenes intelectuales del naciente siglo XX que empezaban a definirse por su espíritu antiautoritario. El caso Miota y el de Mercedes Cabello son ilustrativos de la permanente rebelión, particularmente contra la institución psiquiátrica; una rebeldía registrada en nuestra capital a partir del caso Paz Soldán. La rebelión de Paz Soldán abrió una puerta grande por donde pasó una diversidad de oposiciones a la institución manicomial y, a través de ella, a una modernización autoritaria, que en las décadas siguientes tendría nuevas expresiones.

La participación de algunos escritores en la defensa de Jorge Miota anunciaba un protagonismo, relacionado con la anormalidad, que singularizó, de algún modo, a la joven bohemia intelectual. En esa bohemia estaban, además de Nicolás Yerovi, tempranamente desaparecido, Abraham Valdelomar, José Carlos Mariátegui, Federico More, Alfredo González Prada, Oquendo de Amat, César Moro y Martín Adán entre muchos más. Bohemios, antioligárquicos, decadentes y enemigos del racionalismo. Gentes con orígenes sociales disímiles, pero en su mayoría de sectores mesocráticos. Todos ellos de algún modo dialogaron con la sinrazón. Diálogo que además de representar una manera de oponerse a la sociedad oligárquica, era en

5 Según puede apreciarse en la información reunida por Willy Pinto Gamboa, *Lo huachafo: trama y perfil (Jorge Miota, vida y obra)*, Lima, Editorial Cibeles, 1981, pp. 59-79.

el fondo la expresión de una búsqueda de nuevos caminos. Ciertamente con distintos tonos y con distintos desenlaces.

Pese a sus notables diferencias, en principio estaban unidos por su oposición a la élite dominante. Su irreverencia, sus poses atrevidas y también frívolas, eran, en los hechos, una manera de hacer política; porque sus escándalos -escritos o escenificados- cuestionaban algo, o mucho más, aunque sólo fuera en el terreno de las sensibilidades, el imperio de lo que ya identificaban como «la razón burguesa». Abraham Valdelomar fue por esta época el decano de la rebeldía. Su oposición a los sectores oligárquicos comenzó en los años de estudiante sanmarquino, cuando cercano a quienes proponían un movimiento de reforma universitaria se sintió atraído por la candidatura de Guillermo Billinghurst, de quien fue jefe de campaña. La estética para Valdelomar era también un terreno de combate. Burlándose de los adinerados, solía identificarlos con la gordura: «el bombo es el burgués de la orquesta. Es solemne, sonoro, rotundo, definitivo y hueco»⁶. Fue también quien más claramente se sintió atraído por las conductas desviadas.

Inicialmente (1914) su visión de la locura pasaba por el filtro de la psiquiatría -tal vez por su estrecha amistad con Hermilio Valdizán, compañero de trabajo en *La Prensa*. En la ciudad de Roma, al realizar una visita al asilo para desviados, Valdelomar sintió profunda conmiseración por los niños anormales; sin embargo, repitiendo tesis conservadoras de psiquiatras europeos admirados por Valdizán, explicó que «por su constitución física y moral, estaban condenados por la naturaleza a la locura y al crimen»⁷. Pero en Europa, además de visitar asilos y de impresionarse por la celebridad de Sancte de Sanctis -exponente de la psiquiatría positivista de gran influjo en Valdizán-, Valdelomar añadió nuevas influencias literarias a su antigua admiración por Gabriel D'Annunzio. Autores como Baudelaire y Henry Bataille -puntos de partida de lo que luego lla-

6 Abraham Valdelomar, «Neuronas», en *Obras, textos y dibujos*, Lima, 1979, p. 605.

7 Abraham Valdelomar, *op. cit.*, p. 448.

marían otros la sensibilidad postmoderna- estaban entre sus preferidos. De vuelta a casa, se reencontró con esa heterodoxia vital, de honda rebeldía para la época, que Valdelomar cultivó en un grado mayor al de muchos de sus compañeros. Según su testimonio, una de las primeras cosas que hizo a su regreso, fue visitar el mismo templo de la «razón burguesa»: el manicomio. Allí, el joven escritor se acercó a los locos y se abstuvo de mirarlos lastimosamente. Recibió llantos y sonrisas, gritos y silencios y su corazón les dio «un beso fraternal». Una extrema solidaridad, casi una identificación que llevó al papel en una crónica olvidada⁸.

La locura para Valdelomar no era ya sinónimo de enfermedad. Citando a Nietzsche pensaba que ella es lo que más acerca el hombre a Dios, y adelantándose en muchas décadas a Thomas Szasz, criticaba a los psiquiatras por asegurar «que todo lo que no es normal...es morboso». Pero a diferencia del polémico psicoterapeuta, Valdelomar denunciaba a los médicos por considerar que «el tipo ideal es el burgués tranquilo». Según este postulado, continúa Valdelomar, muchos grandes personajes, geniales en su producción, como Nietzsche, Baudelaire y Maupassant, quedaban excluidos, satanizados como locos⁹. Pero, ¿qué es un loco para Valdelomar? Simplemente un individuo que tiene «una lógica distinta a la nuestra...» y que, por ello mismo, no es inferior. Entre un loco y un cuerdo hay diversidad, «no inferioridad de pensamiento». Cada loco tiene su lógica, nosotros con la nuestra, proponía sin miramiento alguno. Y concluía: «un loco es más subjetivo que un cuerdo. Posee una gran facultad de introspección, todo lo reduce a su 'yo', vive más que nosotros en leyes naturales; para él no hay convencionalismo social, político ni religioso. Hace lo que desea, es supremamente libre»¹⁰.

José Carlos Mariátegui -todavía Juan Croniqueur- fue atraído por el fenómeno del suicidio. Fueron muchas las notas periodísticas

8 Abraham Valdelomar, «Locos y Cuerdos», publicado luego de su muerte en *Almanaque de La Prensa para 1920*, Lima: Imprenta de La Prensa, 1920, p. 139-142.

9 *Ibid.*, p. 141.

10 *Ibid.*, p. 139.

donde abordó el tema directa o indirectamente. El suicidio fue para Mariátegui algo más que un pretexto para la escritura o un tema obligado por los jefes del periódico. En principio, era una manera de mostrar la insensibilidad impuesta por quienes detentaban el poder. Es conocido el tono de censura con que describió el suceso en el Hipódromo de Santa Beatriz, donde los espectadores mostraban pena por el accidente ocurrido a un caballo, al tiempo que ignoraban el drama de un ladrón que prefirió volarse los sesos antes de vivir en una celda. Eran, naturalmente, unos espectadores integrados por la oligarquía, «público cruel, egoísta, salvaje», para el que «no vale la vida de un hombre lo que el remo inútil de un equino»¹¹. El suicidio fue también para Mariátegui una manera de entender la sociedad moderna, especialmente, su experiencia más amarga, eso que él llamó el *mal del siglo*: una extraña fatiga de la vida, una inexplicable neurosis, un vago e indefinible cansancio «que muchas veces culmina en el suicidio»¹². El joven Mariátegui no buscó las causas del suicidio en las cualidades innatas del individuo que lo realizaba, aunque no dejó de asociarlo a la locura. Por el contrario señaló su origen:

«El desencanto del progreso, la dura ley perenne de los poderosos, el clamor de miseria de los que sufren, cuanto deja en los espíritus la convicción de que la injusticia es una norma inexorable. Y la vorágine de esta vida febril que nos enferma, la electricidad que sensibiliza nuestros nervios gradualmente, el teléfono que genera muy lentos trastornos mentales, la mareante confusión de los automóviles que pasan raudos lastimándonos con el grito ululante de sus bocinas, todo va siendo germen fecundo de la neurastenia»¹³.

-
- 11 José Carlos Mariátegui, «Cosas Vulgares», en *La Prensa*, Lima, 13 de octubre de 1914. *Escritos Juveniles*, tomo II, Lima, Biblioteca Amauta, pp. 177-178.
 - 12 *La Prensa*, Lima, 18 de febrero de 1916. *Escritos Juveniles*, tomo III, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 58.
 - 13 José Carlos Mariátegui, «El mal del siglo», en *La Prensa*, Lima, 29 de abril de 1915. *Escritos Juveniles*, tomo 2, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 236. Mariátegui repetirá esta fórmula en otras oportunidades.

No hay duda de que el suicidio para Mariátegui -como la locura para Valdelomar- fue una temática desde la cual -además de reflexionar sobre la doble faz de la vida moderna, tenía la oportunidad de manifestar su oposición al sistema -«la dura ley perenne de los poderosos»- y de expresar su identificación con los que claman por justicia. Por esta razón finalizará su artículo dividiendo a sus lectores entre aquellos que, como él, llevaban dentro un poco de neurosis y a los cuales tal vez acechaba el mal del siglo, y aquellos que son prácticos, utilitarios, seguros de su bienestar y gordos -gordura y burguesía también eran sinónimos para Mariátegui-; gente que, como antídoto eficaz contra las turbaciones, se recetará «un *beesfteak* jugoso y en sazón»¹⁴. Era la injusticia, la manera cómplice con que se contemplaba desde lo alto los desajustes del espíritu, lo que a él le interesaba remarcar.

Es importante señalar que Juan Croniqueur no era un romántico que renegaba de la sociedad moderna; al contrario, refutó amigablemente a quienes se manifestaban en este sentido: «los poetas de ahora no tenemos por qué sentirnos rezagados, no tenemos por qué darle a nuestro acervo emocional el alimento de los romanticismos caducos y de las evocaciones plañideras (...) Amemos nuestro siglo, Alberto Hidalgo. Es muy hermoso a pesar de sus crueldades, a pesar de sus injusticias, a pesar de sus mercantilismos»¹⁵. Sin embargo, el joven Mariátegui nunca dejó de señalar las paradojas de la modernidad.

Esta fue también la actitud de Carlos Oquendo de Amat, algo menor que José Carlos, como éste lo era en relación a Abraham Valdelomar. Oquendo, un puneño que había tenido una niñez turbulenta como su adolescencia, fue un poeta puro, que pretendió durante cierto tiempo vivir sólo para la poesía. Fue un hombre, como señaló Tauro del Pino, que no estaba armado «para afrontar las prosaicas urgencias de la vida cotidiana»¹⁶. En 1927 publicó su único li-

14 *Ibid.*, p. 237.

15 *Ver Escritos Juveniles*, tomo 3, (Lima), Biblioteca Amauta, 1991, p. 284.

16 Alberto Tauro, «Carlos Oquendo de Amat en el recuerdo», presentación a *5 metros de poemas*, Lima, Ediciones Munilibros, 1986.

bro, 5 metros de poemas, en el que deja traslucir influencias ultrafistas, surrealistas, dadaístas. Su creación literaria, estaba también atravesada por una celebración de la modernidad como señala James Higgins: «la visión que Oquendo nos da de Nueva York es, sobre todo, la de una ciudad que ofrece un sin fin de posibilidades estimulantes, y es significativo que el poema termine con el amanecer»¹⁷. Pero si bien Oquendo está encantado por la modernidad, ésta es una modernidad que él fabrica en su interior. Recordemos que el poeta no había salido del país cuando canta a las grandes urbes como Nueva York o Amberes. La ciudad moderna o semi-moderna que él conoce -la capital del Perú- es una que abomina. Su «Poema del Manicomio» -como ha sido señalado desde las primeras interpretaciones¹⁸- expresa una crítica a esta ciudad que él, devolviendo el ataque, prefiere ver como una locura. Esa Lima donde los lazos tradicionales han ido quebrándose y que un provinciano sensible como él puede percibir; donde las multitudes saquean mercados, se oponen a la introducción de máquinas y claman por un horario de trabajo más humano. Esa ciudad que no brinda empleo y donde se persigue «por vagancia» a cualquier joven. Un disparate disfrazado de razón que convierte en instrumentos -«una rueda/ un color/ un paso»- a sus habitantes. Esa urbe, en fin, de la cual Oquendo quiso huir. Hasta que la madurez lo devolverá a sus calles, por las que el poeta, sin trabajo, y con la tuberculosis devorando sus pulmones, deambulará. Como un loco en busca de razón.

Hay en estos jóvenes la búsqueda de una razón opuesta a la razón positivista, típica del siglo XIX, ante la cual era claro que lo mórbido no era la mejor alternativa. No sólo buscaban una fe, también una razón. ¿Es una simple coincidencia que Mariátegui y Falcón editaran en 1919 un matutino efímero al que titularon *La Razón*? Hablando de Alcides Espelucín, José Carlos recordará que ambos se nutrieron en su adolescencia literaria de las mismas cosas:

17 James Higgins, «Mariátegui y la literatura de vanguardia», en *Encuentro Internacional, José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1993, p. 293.

18 Ver Jaime Urco, «Una nota sobre: «Poema del manicomio», en *Disturbios*, Lima, diciembre de 1977, p. 2-3.

«decadentismo, modernismo, esteticismo, individualismo, escepticismo. Coincidimos más tarde en el doloroso y angustiado trabajo de superar estas cosas y evadirnos de su mórbido ámbito. Partimos al extranjero en busca no del secreto de los otros sino en busca del secreto de nosotros mismos»¹⁹.

Era, pues, en primer lugar una búsqueda de signo personal, que comenzaba con un diálogo con lo irracional que tenía lugar en el fuero íntimo. Para visualizar este diálogo, en el caso de Mariátegui, hay que destacar la carencia paterna, muy común en una Lima donde dos tercios de los niños eran ilegítimos, lo cual, según Steve Stein, condicionaba luego una búsqueda de paternalismo político de las clases populares²⁰. Pero a diferencia del común, en el caso de Mariátegui, unas características psicológicas muy particulares lo involucraron en un proceso vital que podemos llamar de *solarización*. Tras una incoherente búsqueda de los familiares de Foción Mariátegui²¹ -este proceso comenzó con un rechazo-, más inconsciente que consciente, del padre desertor; actitud que -siguiendo a

19 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Amauta, 1979, p. 346.

20 Ver Steve Stein, *Lima obrera, 1900-1930*, Ed. El Virrey, Lima, 1986, p. 59. Stein a su vez se basa en estudios similares realizados en otras partes del mundo, como el de Kenneth P. Lanagton, *Political socialization*, New York, 1969.

21 Al respecto es interesante el testimonio que Rouillón recogió de Foción Mariátegui: «Desventuradamente nunca se presentó la ocasión de conversar sobre cuestiones relacionadas con él y sus posibles vínculos de sangre con nosotros. O porque José Carlos no lo deseaba o porque nosotros no queríamos tocar un punto tan escabroso y sensible. En una palabra, no sabíamos a ciencia cierta cuál de nuestros parientes era padre de Juan Croniqueur. Eso sí debo reconocer que el mencionado joven era altanero y presuntuoso. Jamás tuvimos un momento de acercamiento e intimidad, siempre distantes y hasta separados por no se qué motivos (...) hablaba de cosas serias en medio de una conversación familiar, citaba nombres famosos o sentencias célebres en los lugares y circunstancias en que menos venían a propósito. No comprendo hasta la fecha que quería de nosotros, sus familiares». Ver Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, tomo I, Lima, Editorial Arica, 1975, p. 174. Aunque no estamos de acuerdo con muchas afirmaciones de Rouillón, no nos parece que el testimonio anterior sea una simple invención. La relación con la figura paterna aflora también a través de otros lenguajes, como veremos a continuación.

Sandor Ferenczi y John Flugel- podemos identificar en su continuo enfrentamiento al sol, oculto símbolo paterno:

«El Sol es mi enemigo personal. El Sol me hostiliza. El Sol me exhausta. El Sol me aturde (...) Yo pienso a veces que detesto al sol y que me olvido de cómo es fecundante, hermoso, grande y glorial y se afirman mis líricas devociones por la noche»²².

Posteriormente, olvidando definitivamente a su progenitor, el joven cronista pasará, conscientemente, a ser su propia creación. No de otro modo puede entenderse el cambio de identidad: bautizado como José del Carmen, se hará llamar Juan Croniqueur, a la vez que usaba otros seudónimos. Y del común y pueblerino Juan, optará *definitivamente* por el imponente José Carlos, ya marxista y convencido de su misión iluminista²³.

Pero el testimonio más dramático de esa búsqueda de signo personal fue escrito por Valdelomar en un artículo que publicó en *La Prensa*. Comenzó haciendo un relato de la suerte de cambios que

-
- 22 Ver, entre otros, «Tortola Valencia en Santa Beatriz», «Glosario de Cosas Cotidianas» y «Crónica de Paddock» en *Escritos Juveniles*, tomo 2, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 132, y el volumen 3 del mismo año, pp. 60, 110 y 263. Para el sol como símbolo paterno véase, entre otros, el libro de Sandor Ferenczi *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967. Al margen de lo anterior, hay que señalar que la imagen solar de Mariátegui fue empleada en los años 1970 por el PCP-Sendero Luminoso, hasta 1980 en que es reemplazada por la imagen solar de Guzmán.
- 23 La idea del nombre Juan como una identificación de Mariátegui con el común ha sido expresada también por Javier Mariátegui, «Valdizán y Mariátegui», en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, No 4, Lima 1972, p. 175. El cambio de nombre como creación de uno mismo está presente en el más importante teórico de la identidad, Eric Erickson, quien se hizo llamar de ese modo atendiendo a la etimología de Erickson (hijo de Erick), luego de enterarse que el hombre que le había dado su apellido, Homburyer, no era en realidad su padre. Ver Klaus Mehnert, *La rebelión de la juventud*, Barcelona, Ed. Noguer S.A., p. 325. Finalmente no deja de ser ilustrativo el caso de Abimael Guzmán. Como parte de su proceso de *solarización*, deja el pseudónimo de Alvaro (un personaje secundario del *Mío Cid*) para adoptar el nombre de Gonzalo de raíces germánicas que significa «El genio de la guerra».

desde su adolescencia atravesó su espíritu. A los quince fue materialista, a los diecisiete místico. Dudó a los diecinueve pero pronto se creyó en posesión de la verdad. A los veintiuno en su conciencia reinaba el desconsuelo. Un día vio florecer sus ideas, al siguiente las vio bambolearse. Todos sus sistemas y sus conclusiones habían sido «pueriles juegos de un malabarismo lógico, de una inconsistencia sofística». Sus lamentos espirituales, según Valdelomar, parecían extenderse por una sombra espesa:

«Un día me creí loco a fuerza de preguntar sin obtener respuesta, de llamar sin encontrar el eco, de avizar sin conocer la reacción. Cuando creía que poseía una verdad definitiva, sólo encontraba el vacío intangible a la manera de un alucinado. Así mi vida ha sido la más perenne y lacerante tortura. Llegue a odiar los libros, los sistemas, los principios, las leyes, las fórmulas los métodos. Pensé que lo mejor era vivir el instante sin pasado y sin porvenir; sostuve ante mi conciencia que la realidad no existía; acepté el dictado de que los muertos mandan, que los hombres somos frágiles juguetes (...) llegué a amar la muerte y a pensar en el suicidio. Quise después desengañado, derrochar mi vida y vivirla de prisa y me entregue a todos los placeres»²⁴.

Esta desesperada efusión autobiográfica, puede ser leída como un ejemplo extremo de las sensaciones de aquellos jóvenes desencantados. Muchos se orientaron por el consumo de tóxicos. Según Alfredo González Prada, en la generación de 1916, que en su concepto abarcaba más que el reducido grupo literario, había «una tremenda difusión» del opio, de la morfina, del éter y la cocaína: «de las modas literarias europeas -no encuentro otra frase para designar el fenómeno- que se dejaron sentir entre 1915-1916, fumar opio fue la más difundida entre la juventud de Lima de entonces»²⁵. Era un

24 Abraham Valdelomar, «Brillantes inconexiones estéticas», en *La Prensa*, 27 de mayo de 1917. También citado por Luis Alberto Sánchez, *Valdelomar y la belle époque*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 258-260.

25 «Carta de Alfredo González Prada a Luis Alberto Sánchez» en *Colónida, edición facsimilar*, Lima, Copé, 1981, p. 223.

fenómeno social, del cual los jóvenes literatos eran el núcleo más dinámico. Valdelomar, Garland, More y Del Valle, entre los colónidas, frecuentaban fumaderos. Mariátegui no fue «gran adicto durante un tiempo», como equivocadamente recordó Alfredo González Prada²⁶. Pero sin duda estaba cerca de quienes, como Federico More, hablaban de «el derecho del placer y la libertad de matarse». Mariátegui pensaba, en 1916: «yo no tengo aún la seguridad de no ser un predestinado para el suicidio. Lo inquiero vivamente. Y deseo que en caso de descubrirme suicida irremediable, sepa matarme en buen momento»²⁷. José Fernández Concha, situado en la periferia de Colónida, se pegó un tiro en 1923. Alfredo González Prada, habló siempre de suicidio hasta que terminó por ejecutarlo en la edad madura.

Estas tendencias personales eran expresiones de una conducta desviada en lo personal que era asumida como una contestación pasible de ser sancionada por el poder. Junto al elogio de la locura de Valdelomar y el acercamiento al problema del suicidio por Mariátegui, no podía dejar de faltar la apología que hizo Federico More, desde *Colónida*, del consumo de opio y éter:

«Pensar que el opio va a generalizarse o el éter van a usarlo todos, es pueril (...) oíd, apóstoles: hay cosas que sólo ciertos temperamentos pueden realizar (...) Y no os fatiguéis: el opio nunca llegará hasta vuestros porcinos dominios. El opio es patrimonio de la raza más pensadora y eugénica de la tierra y no os gustaría jamás. En cambio, el alcohol os encanta. Combatid el alcohol si queréis salvar a vuestras tribus»²⁸.

Tan escandalizador editorial, en una Lima donde la culpa de los males nacionales empezaba a ser atribuída al consumo indígena

26 En 1916, la aclaración la hizo el propio José Carlos: «yo no recurro nunca a los estímulos del éter, de la morfina ni del ajeno. Pero sí es cierto que hay quienes recurren a ellos y tienen el valor de no callarlo». *La Prensa*, 2 de marzo de 1916.

27 José Carlos Mariátegui, *Escritos Juveniles*, tomo 3, pp. 57-58

28 *Colónida*, n° 4, mayo de 1916, pp. 3-4.

de coca, no podía menos que ocasionar una pronta respuesta. La batalla que desató la Prefectura por los fumadores del barrio chino, capturó a muchos en pleno trance, incluyendo al propio Abraham Valdelomar²⁹. El acto que coronó todas las conductas reseñadas fue el conocido escándalo del cementerio Presbítero Maestro, donde Norka Rouskaya -cubierta apenas por una túnica de baile y espectral por unos concurrentes singulares, entre los que estaban Mariátegui y Falcón-, danzó la marcha fúnebre de Chopin a los acordes del violín de Juan Cáceres. Tal hecho, que al día siguiente sería calificado como «profanación horripilante», un ataque deshonesto contra la Religión, contra la Moral, la Educación y la Familia, mereció una respuesta inmediata de las fuerzas del orden, encabezados por el Prefecto de Lima.

El escándalo del cementerio fue el momento cumbre de una rebeldía intelectual -una insubordinación que en los hechos representaba una manera de situarse en contra de una experiencia moderna- y a la vez, el instante decisivo en el camino personal de aquellos jóvenes. Mariátegui encontraría su camino -hallándose a la vez él mismo- casi de inmediato. Su adhesión al socialismo en 1918, recordará después, significaba el rompimiento con sus «primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo». No es exagerado afirmar que la ruptura con su «edad de piedra» empezara a tomar fuerza en noviembre de 1917. Una fecha clave para la historia del presente siglo. Por aquellos días en que la presencia de Norka Rouskaya excitaba la imaginación de los jóvenes intelectuales, los diarios limeños informaban del avance del poder soviético: la caída inminente del Palacio de Invierno en San Petersburgo, producida el 8 de noviembre, a sólo cuatro días de los sucesos del cementerio³⁰. Hablando de Gabriel D'Annunzio, Mariátegui comentaba que éste pensaba en el suicidio cuando la Gran Guerra fue en su auxilio³¹. En el caso de José Carlos, la gesta

29 Ver «Carta de Alfredo González Prada...», *op. cit.*, p. 225.

30 Ver *El Comercio*, *La Prensa*, y *El Tiempo*, del 7 al 9 de noviembre de 1917.

31 *La Prensa*, 25 de febrero de 1916. *Escritos Juveniles*, tomo 3, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 68.

bolchevique suministró la ansiada fe. Luego vendrá su viaje a Europa y su adscripción total en el marxismo. La nueva razón.

EL PROYECTO DE MARIÁTEGUI

La trascendencia de Mariátegui es que con su adhesión al marxismo no sólo resolvió un problema existencial, sino también -aunque precisamente gracias a sus cualidades personales- significó el inicio de una elaboración alternativa a la modernidad contra los Andes impuesta por las élites. Su adhesión al marxismo fue decisiva para este quehacer, y no sólo para su convicción de transformación violenta de la sociedad peruana. Porque gracias al marxismo Mariátegui entendió la esencia económica del problema del indio, valoró mejor sus potenciales solidarios y elaboró una alternativa incorporando al hombre andino a la modernidad. Esta alternativa, aunque quería expresarse a través de una representación política de las amplias mayorías, no consistía sólo en satisfacer reclamos. Mariátegui tomaba en cuenta sus demandas ancestrales y a la vez sus sensibilidades: lo que las masas debían recibir, pero además -ajeno a todo populismo- lo que podían ofrecer. El autor de *Siete ensayos*, partía de una concepción que si bien enfatizaba la solidaridad presente en las ciudades y en el campo, no olvidaba la lógica del interés -entendido como puesto al servicio de la sociedad. Sólo cuando el indio logre para sí el rendimiento de su trabajo, decía Mariátegui, «adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita de todos los individuos»³². En suma, José Carlos Mariátegui elaboró, racionalmente, un proyecto de modernidad opuesto a otro consistente en una modernización anti-andina. A través de las relaciones solidarias que encontraba, en los sectores modernos como en los andinos, a través de la importancia que dio al nivel estético (a-rracional), ofreció una propuesta para el país claramente convencido de formar parte de un movimiento universal: la sociedad colectivista, pero sin renunciar a la idea de modernizar al Perú.

32 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 44.

Postulamos que este nuevo proyecto modernista que ofreció Mariátegui, así como su concepción del cambio, son la culminación de la crítica al modelo en marcha que inició en su juventud. Su concepción del cambio revolucionario -que dificulta su proyecto de modernidad- proviene, ciertamente, de su peculiar lectura del marxismo y de los sucesos europeos, pero también está condicionado por su anterior experiencia. No es extraño que alguien como Mariátegui, que eligió como enemigo al Sol -aunque desconociera sus motivos inconscientes- creyera después que «la historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama»; y, siguiendo a Luis E. Valcárcel, que «el proletariado indígena espera su Lenin»³³. Su rechazo a la filosofía evolucionista, su crítica al espíritu racionalista, en fin, esta oposición al culto de la Ciencia y la Razón burguesas, que está asociada -como bien han señalado algunos autores- a su voluntarismo político, visceralmente antirreformista y no científicista, no se pueden explicar solamente por la adquisición de una teoría. En buena cuenta eran una proyección de su experiencia en la Edad de Piedra. Una experiencia íntima tamizada por su fragilidad física que lo hizo creer en el esfuerzo individual para vencer cualquier obstáculo, una mentalidad intuitiva, hondamente religiosa, instintivamente opuesta al racionalismo positivista. Esa característica peculiar de Juan Croniqueur, donde el sentimiento y la razón se disputan el liderazgo, a la larga, tal vez lo habría conducido, al margen del marxismo, por otros senderos igualmente radicales.

Mucho de lo que podemos entender como aspectos de su nuevo proyecto de modernidad para la sociedad peruana, también tenía sus raíces en aquel pasado juvenil. Su convocatoria por una cultura amplia, reflejada en *Amauta*, en sus ensayos, en su sensibilidad por la estética, andina y vanguardistas; en sus simpatías por el psicoanálisis y por los que lo entendieron desde lo irracional; en el énfasis

33 Véase *El Alma Matinal...*, Lima, Biblioteca Amauta, 1959, p. 45; y *La organización del proletariado*, Lima, Ediciones Bandera Roja, 1967, pp. 56 y 177.

que puso a lo religioso y en su incorporación plural de todo aquello que positivamente pueda servir a la construcción de un Perú nuevo, es un elemento que si bien se nutría del ambiente cultural que absorbió durante su estadía en el viejo mundo, no marcaba ninguna ruptura vital: el pluralismo de José Carlos era una demanda y una prédica que Juan Croniqueur llevó a los hechos a través de sus escritos hasta en su comprensión de suicidas y opiómanos.

Aunque su adhesión al socialismo fue decisiva para que pudiera ofrecer un nuevo proyecto de modernidad -basado en la recepción de diversas racionalidades, fundamentalmente la occidental y la del hombre andino-, Juan Croniqueur tenía una actitud en germen evidenciada en su diálogo con la sinrazón -que le sirvió como punto de partida para entender otras racionalidades- y en su temprana defensa de los aspectos positivos del progreso.



LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO EN MARIÁTEGUI

Carmen María Pinilla

El contacto entre Mariátegui y Unamuno data de la primera juventud del pensador peruano y tiene fundamental importancia en su interés por la política y por el socialismo. No es posible aquí, debido a la brevedad del tiempo que disponemos, hacer un seguimiento en orden cronológico de las numerosas referencias a Unamuno en la obra de Mariátegui. Vamos a anotar simplemente que existió un primer contacto alrededor de 1915, que este contacto se estrecha a partir de 1925; que en 1926, con el comentario de Mariátegui a la *Agonía del Cristianismo*, se hace directo, y que luego de ese acontecimiento las referencias de este autor a la obra y a la persona de Unamuno serán constantes. Entre 1927 y 1930 hay mas de 15 artículos en los que el pensador español es citado entusiasta y elogiosamente por Mariátegui.

Empezaremos hablando del primer contacto porque, a nuestro entender, es definitivo y explicará también, la predisposición de ánimo en el escritor peruano para cuando caiga entre sus manos *La agonía del cristianismo*. Luego haremos un análisis de las principales ideas que surgen del comentario público de Mariátegui a dicha obra, especialmente a la frase de Unamuno en la que dice sentir la política elevada a la categoría de religión y viceversa, frase ésta que comenta y que luego hace suya.

Ateniéndonos a las palabras de Mariátegui, su preocupación por la política y por el socialismo se inicia a raíz de la lectura de la «prestigiada literatura política» de Unamuno realizada a través de la revista *España*.

En el cambio que se opera entre el joven que participó en *Colónida* y el joven que participó en *Nuestra Época*, la lectura de Unamuno fue de suma importancia. Por eso Mariátegui expresó más tarde, recordando aquella época que:

«(...) terminado el experimento *Colónida*, los escritores que en él intervinieron, sobre todo los más jóvenes, empezaron a interesarse por las nuevas corrientes políticas. Hay que buscar las raíces de esta conversión en el prestigio de la literatura política de Unamuno, de Araquistain, de Alomar, y de otros escritores de la revista *España* (...)»¹.

Desgraciadamente no hemos podido revisar ningún número de la mencionada revista *España*, en realidad semanario, que -según Eugenio Chang-Rodríguez y Guillermo Rouillón- tuvo vida aproximadamente entre los años de 1915 a 1925, y cuyos directores fueron Araquistain y Ortega y Gasset².

De acuerdo al testimonio de José Gálvez, transcrito por Rouillón en su biografía sobre el Amauta, fue el escritor y poeta Luis Fernán Cisneros, quien -trabajando al lado de Mariátegui en tanto periodista de *El Tiempo*- aconsejó a su joven colega la lectura de Unamuno, entre otros autores³. Revisando los artículos que Mariátegui escribió para *El Tiempo*, encontramos uno, del 5 de agosto de 1917, en el que compara con extraordinaria y fina ironía a un personaje de la política nacional con Sancho Panza. Luego de varios días escribe otro artículo titulado «Sancho protesta» simulando una airada protesta de Sancho ante tan degradante comparación⁴. In-

1 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Amauta, 44 edición, 1981, p.284.

2 Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Editorial Normas Legales, Trujillo, 1986, p.11. Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Editorial Armida de Rouillón, 2ª edición, Lima 1993 p. 212.

3 Guillermo Rouillón, *op.cit.* p.101. El afecto de Mariátegui por Cisneros queda evidenciado en la hermosa poesía que le dedicó.

4 José Carlos Mariátegui, «Líder criollo» (*El Tiempo*, 5-8-17) y «Sancho protes-

teresa anotar aquí que el tratamiento y las cualidades que Mariátegui destaca en Sancho coinciden exactamente con aquellas cualidades que habían sido anteriormente destacadas por Unamuno en su ensayo sobre *La vida de don Quijote y Sancho* (1905). Al igual que éste, Mariátegui sostiene que el Quijote elevó a Sancho porque le contagió su heroísmo, «su locura hidalga y maravillosa» y lo hizo partícipe de su gloria.

Es pues posible que en esta época, Mariátegui ya hubiese leído no sólo los artículos de Unamuno publicados en la revista *España*, sino además este libro sobre el Quijote, aunque no tenemos claras evidencias al respecto. Lo que sí resulta claro es que luego del primer contacto de Mariátegui con Unamuno, en 1915, el escritor español sólo será citado muy esporádicamente por el peruano, y casi sin referirse a su pensamiento, únicamente a su prestigio de escritor. En un artículo de 1923, por ejemplo, en el que Mariátegui reclama la necesidad de una reforma universitaria, lamenta la falta de buenos catedráticos peruanos, catedráticos de la talla de los españoles Unamuno o D'Ors⁵.

Pero esta situación cambia a partir de 1925, año en el que el maestro de Salamanca es citado en cinco artículos diferentes. Tal cambio es seguido, luego de unos meses, de la crítica a la *Agonía del Cristianismo*, publicada en el primer número de la revista *Amauta*. El Libro de Unamuno había hecho su aparición, en francés, en 1924, esa misma edición figuraba en la biblioteca de Mariátegui al lado de *La vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y de *El sentimiento trágico de la vida*⁶.

El primero de los artículos de 1925, artículos con los que, a

ta» (*El Tiempo*, 14-8-17). En *Escritos juveniles: La edad de piedra*, Biblioteca Amauta, Tomo VI, p. 148 y 166.

5 José Carlos Mariátegui, «La crisis Universitaria» en *Claridad*, año I, n° 2, julio 1923. pp. 3-4. En *Temas de Educación*. Editorial Amauta, 1973, p. 80.

6 Harry E. Vanden, *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*, Biblioteca Amauta, 1975, p. 141-142.

nuestro modo de ver, se reinicia el contacto entre ambos escritores, fue: «Dos concepciones de la vida»⁷. Como el título indica, Mariátegui habla de dos concepciones o filosofías de vida diferentes, las cuales están acompañadas de sentimientos y actitudes específicas. Una de ellas, generalizada después de la guerra, está determinada por el evolucionismo, historicismo y racionalismo, busca el bienestar material y tiene un «respeto supersticioso» por la idea de progreso; en oposición a ella está la actitud defendida por Sorel con su crítica a la «ilusión» de ese tal progreso, actitud representada también en el «quijotismo» de Unamuno. Destaca Mariátegui que el pensador español predicó tal filosofía en una época en que la mayoría de europeos había perdido el gusto por las aventuras y por los mitos heroicos.

Pensamos que en esta nueva aproximación del escritor peruano al escritor español Edwin Elmore tuvo un papel decisivo.

Alrededor del año 1925, Elmore, discípulo y admirador de Unamuno -además de amigo de Mariátegui-, estuvo empeñado en la organización de un congreso que debía reunir a la intelectualidad más representativa de los países de habla hispana. Escribió un texto: «La batalla de nuestra generación», en el que hablaba de la formación de un grupo de intelectuales, líderes y luchadores, a los que llamó «caballeros de la nueva gran cruzada americana»; ellos realizarían el nuevo ideal de su generación. Naturalmente Unamuno figuraba como una de las personalidades principales del grupo. Este artículo fué publicado en *Amauta* como homenaje póstumo a la muerte de Elmore⁸.

Mariátegui discrepaba con el proyecto de Elmore, no sólo porque juzgaba que la lista de intelectuales confeccionada por su amigo era muy heterogénea, sino porque estimaba que la vinculación de

7 José Carlos Mariátegui, «Dos concepciones de la vida» (*Mundial*, 9-5-25). En *El alma matinal*, Editorial Amauta, 9ª edición, p.17.

8 Edwin Elmore, «La batalla de nuestra generación» (extracto de su libro *El Nuevo Ayacucho*, 1924) en *Amauta*, n° 3, p. 5.

latinoamérica con España no resultaba interesante en las actuales circunstancias históricas. Sostenía, por ejemplo, que a la burguesía y a los banqueros de hispanoamérica, volcados íntegramente al capitalismo, «...el curso del dólar les interesa mil veces más que el pensamiento de Unamuno»⁹.

Sin embargo, cuando en noviembre de ese mismo año, ocurre la muerte de Elmore -a causa de un lío con Chocano-, Mariátegui publica un hermoso artículo en homenaje a su querido amigo, destacando la admiración que tuvo desde joven por el pensamiento del escritor español. Decía entre elogios y muestras de afecto que:

«En los libros de Unamuno aprendió Quijotismo. Elmore era uno de los muchos discípulos que Unamuno, como profesor de quijotismo, tiene en nuestra América.

(...) Tenía una fe exaltada en los destinos del mundo y la cultura hispánicas»¹⁰.

A inicios de mayo de 1926, Mariátegui escribe otro artículo sobre la situación política española. Allí sí hace entusiastas referencias a la resistencia que protagonizaba Unamuno contra la dictadura de Primo de Rivera.

Afirmaba que pensadores como él era lo único valioso que España poseía en aquellos tiempos. Los hispanoamericanos sobre todo, añadía, no creerían viva a España sin su testimonio, el cual da fe de que aún no ha perecido la estirpe de don Quijote¹¹.

La reaparición de Unamuno en los textos de Mariátegui coinci-

9 José Carlos Mariátegui, «El Ibero-americanismo y el Panamericanismo» (*Mundial* 8-5-25). En *Temas de Nuestra América*, Editorial Amauta, 9ª edición, p. 17.

10 José Carlos Mariátegui, «Edwin Elmore» (*Mundial*, 6-11-25). En *Peruanicemos el Perú*, Editorial Amauta. 11ª edición, 1988, p. 109.

11 José Carlos Mariátegui, «El idealismo de Edwin Elmore» (*El Mercurio Peruano*, N° 89-90. nov.-dic. 1925). En *Peruanicemos el Perú*, Editorial Amauta, 11ª edición, 1988, p. 115.

de, pues, con los proyectos de Elmore, con su repentina muerte, con el recuerdo y con el homenaje que el Amauta le rinde; pero coincide también con una época muy difícil para este último, época en la que ha tenido que hacer frente a gravísimos problemas de salud y, por lo tanto, a una lucha interna contra la amargura y el desaliento. Frente a todos estos problemas anímicos, la lectura de Unamuno, tanto por los temas que trata como por la actitud vital del autor, habrían pre-dispuesto a Mariátegui a su especial valoración.

Reiteramos entonces nuestra sospecha de que las dificultades anímicas que soportó el escritor peruano por esta época, además de la proximidad con Elmore, pudieron propiciar su interés por la lectura de un libro como *La agonía del cristianismo*, y por escribir luego un comentario al respecto en el primer número de *Amauta*, revista que indudablemente encarnaba la respuesta optimista de Mariátegui ante la adversidad.

MARIÁTEGUI Y LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO¹²

Lo primero que el Amauta destaca del libro de Unamuno es que el autor, además de filósofo es filólogo y que ha dado un significado diferente a la palabra agonía. La entiende como lucha, lucha contra la vida y lucha contra la muerte.

Considera que el título del libro no significa el ocaso del cristianismo, sino por el contrario, significa un ejemplo de su vitalidad. Considera, también, que la agonía que describe el autor es la agonía o la lucha que se libra al interior de la civilización occidental. Por tal motivo para Mariátegui, Unamuno es un «signo» ya que ha sabido reflejar la realidad exterior. Pero tiene, además, las cualidades de «iluminado» y de «profeta» por haber anunciado tal situación. Recuerda entonces -retomando las ideas expuestas en su anterior artículo sobre las dos concepciones de la vida-, que fue precisamente

12 José Carlos Mariátegui, «L'Agonie du Christianisme», en *Amauta*, n° 3, sep. 1926, p. 30.

el mismo autor quien hace años predicó quijotismo en una época en la que el mundo sentía muy lejana la posibilidad de su retorno. Por eso, al apreciarse actualmente la decadencia de occidente, cabe recordar que fue él quien auguró tal situación.

Según Mariátegui, el libro de Unamuno describe también la agonía del cristianismo en el alma del escritor, pero no ahonda en el tema.

A continuación, discute con mayor detenimiento las referencias a Marx aparecidas en el texto: el tema del significado del materialismo en Marx y el de su concepción de la historia.

Expresa que el autor no entiende por histórico lo real sino lo ideal, pero que al llamar materialista a Marx ha caído en una interpretación errónea del marxismo. Como no es la primera vez que el escritor peruano observa semejante error en los escritos de Unamuno, expresa que se hace necesario una corrección: A Marx no debe vérselo como un monótono materialista porque el Materialismo Histórico es mucho menos materialista de lo que comúnmente se piensa. Cita en este sentido a Croce para defender la idealidad y el absolutismo moral presentes en dicha corriente; lo cual, además, se hace patente en el concepto de plusvalía y en el tono de indignación que se observa en cada página de *El capital*.

Apelando a continuación al pensamiento de Adriano Tilgher, destaca el contenido moral del marxismo:

«Marx no es un puro economista, ni un puro sociólogo, ni un puro historicista: él no se contenta simplemente con describir la realidad social como era en sus tiempos y con extraer de la observación del presente las leyes empíricas de sus transformaciones por venir; él es esencialmente un revolucionario, cuya mirada está obstinadamente fija en lo que *debe ser*».

Termina su comentario afirmando que si Unamuno medita más hondamente en el pensamiento de Marx, descubrirá no al «judío saduceo», ni al supuesto «materialista», sino que descubrirá mas

bien a un alma agónica y a un espíritu polémico. El pensador español le dará entonces la razón a Vasconcelos cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino.

Finaliza Mariátegui afirmando que el libro de Unamuno es más revolucionario que montones de literatura socialista. Este hecho, agrega, nos hará siempre «amar al maestro de Salamanca», para quien *«la política está elevada a la categoría de religión y la religión elevada a la categoría de la política»*.

Es ya conocido que a este comentario de Mariátegui siguió una carta de respuesta de Unamuno y, luego, la publicación -en *Amauta*- de algunos escritos del autor español sobre la situación política de su país. También siguió, por parte de Mariátegui, una serie de artículos citando y elogiando el pensamiento y la actitud de Unamuno.

El denominador común de los elogios de Mariátegui a este autor gira en torno a su concepción de la política como religión y viceversa; concepción sintetizada en la última frase de Unamuno que Mariátegui cita en su comentario: Siento la religión elevada a la categoría de la política y la política elevada a la categoría de la religión.

Para intentar una interpretación de dicha frase es necesario analizar, aunque sea muy superficialmente, la posición de cada autor respecto a la religión y a la política; temas bastante complicados que exceden nuestras posibilidades, sobre todo en el caso de Unamuno, pues a la complejidad de su pensamiento se suma la variabilidad, el cambio permanente que, según él, refleja la naturaleza esencialmente mutable de la vida. Sin embargo, intentaremos abordar ambos temas lo mejor posible.

LA RELIGIÓN EN UNAMUNO

Según Luis Araquistain, Unamuno fue un «puritano de tipo ascético que vivió consumido de religiosidad»¹³. Fue pues, Unamuno, un autor eminentemente religioso, lo cual se hace patente a lo largo de toda su obra; a tal punto, que ella resulta una lectura ideal para profundizar en el mensaje evangélico, en sus promesas y soluciones.

Unamuno expresaba su filiación al cristianismo en los siguientes términos:

«Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes -éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos-, que niegan el cristianismo a aquellos que no interpretan el Evangelio como ellos»¹⁴.

Según Julián Marías, si algún tema podría definir todo el pensamiento de este escritor es el tema de la muerte¹⁵; es el tema de la tragedia y agonía que significa para cada hombre particular la toma de conciencia de su finitud. Dicho problema es, además, en Unamuno, el verdadero y único problema de toda filosofía. Problema que, sin embargo, sólo puede resolverse en el ámbito de la religión.

La preocupación por la muerte, hace que a lo largo de la reflexión unamuniana se aprecie un diálogo permanente con las soluciones que el evangelio cristiano ofrece a esta problemática. Ella está presente en todos los escritos del autor, especialmente en sus

13 Luis Araquistain, *El pensamiento español contemporáneo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1962, p. 65.

14 Miguel de Unamuno, «Mi religión», en *Ensayos II*, Aguilar, p. 371.

15 Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1953, p. 23.

tres obras más importantes: *La vida de Don Quijote y Sancho*, *El sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*¹⁶.

Como acabamos de decir, en *La agonía del Cristianismo* el tema de la muerte aparece planteado como punto central, destacándose la riqueza de las soluciones que ofrece el cristianismo a través de los dogmas de la resurrección de la carne y de la vida perdurable.

En la misma obra afirmaba el autor que el cristianismo, desde que nació en san Pablo, fue lucha y agonía; lo fue, porque entrañó en su seno una serie de contraposiciones indisolubles para el hombre, contraposiciones que según nuestro modo de ver, tienen su origen en la oposición esencial entre lo individual y lo universal, entre lo individual y lo social. Unamuno considera paradójico, por ejemplo, la existencia de una «religión individual», de una «religio quae non religat». Tal hecho es paradójico, porque siendo el cristianismo la forma de individualidad más radical, encierra al mismo tiempo. un valor de máxima universalidad.

El cristianismo es individual pues responde a las inquietudes más particulares del hombre: su muerte y salvación. Muerte que es entendida como la soledad absoluta. Si bien los hombres viven en sociedad, cada uno se muere solo. Pero, por otro lado, el cristianismo es, al mismo tiempo, un valor de máxima universalidad, porque responde a la problemática de la muerte y salvación, que por ser la más inherente al hombre, es, por lo tanto, la más universal. En consecuencia, los valores del cristianismo que a ella responden son también universales.

El ideal de vida religiosa que el autor destaca en *La Agonía del cristianismo* es, por un lado, la vida del monje apartado del mundo buscando la soledad para el diálogo con Dios y la preparación para su encuentro; y por otro lado, es también la del hombre que vive en sociedad y se preocupa por ella, la del hombre que ac-

16 Recordemos que los tres textos estaban en la biblioteca de Mariátegui.

túa, lucha y quiere dejar su huella en la historia. Tanto este hombre, como el monje solitario viven agónicamente. Por un lado, porque mientras que el hombre que vive en el mundo actúa y pasa a la historia tiene el constante temor de que peligre su salvación; por otro lado, el monje solitario que asegura su salvación, desea actuar en la historia y trascender, dejando obras y dejando prole.

En el fondo, la fuente de agonía para el hombre es la duplicidad de la vida. Duplicidad que se manifiesta no sólo en la conflictiva relación entre lo individual y lo social, como hemos visto, sino entre razón y fe, entre verdad y vida, entre Verbo y letra, etc.

De esta duplicidad de la vida, pero sobre todo de la conciencia de la muerte, deduce Unamuno la exaltación del dolor, del sufrimiento y de la congoja, en tanto reflejan la auténtica realidad humana. En este sentido redefine el término «agonía» para caracterizar la lucha perenne y esencial del hombre.

El dolor es entendido como la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad. Solo sufriendo el hombre alcanza la categoría de persona. De ahí el carácter trágico de su existencia. El hombre trágico no es el hombre vulgar que se desentiende de la tragedia de su vida, y sobretudo de su muerte.

Es importante anotar también la exaltación que hace Unamuno de la mística cristiana porque en ella el amor es el elemento más importante y el requisito indispensable para la relación con Dios. Considera que el misticismo no significa una contemplación puramente pasiva sino que es «contemplación activa y acción contemplativa». El misticismo, el amor, la fe, impulsan al hombre a la acción. El misticismo está representado en la obra de los fundadores de esta actitud religiosa como Santa Teresa y San Juan de la Cruz, pero también está presente en el Quijote, en las hazañas de los conquistadores españoles, en la obra de Iñigo de Loyola, y, en realidad, en todas las grandes obras del pueblo español.

Considera además que el misticismo significa la auténtica contribución de España a la filosofía occidental, por eso dijo en una oportunidad que Santa Teresa valía tanto o más que la *Crítica de la Razón Pura*¹⁷.

LA POLÍTICA EN UNAMUNO

En su primera juventud, Unamuno tuvo un concepto totalmente negativo de la política. El mismo dice que la política sólo se reducía al arte de la producción, reparto y consumo del presupuesto nacional¹⁸.

Es un hecho conocido que toda la generación del 98 se rebeló fundamentalmente contra la política de su época.

Unamuno, por su parte, consideraba que el problema de la política existente consistía básicamente en la falta de idealidad. Por tal motivo se dejó deslumbrar, desde muy temprana edad, por figuras que -como Pi y Margall y Joaquín Costa- trabajaban apasionadamente por el cambio y la renovación, tanto del contenido de la política como del de las instituciones políticas.

Siguiendo la información que ofrece el libro de Rafael Pérez de la Dehesa sobre el pensamiento socialista de Unamuno, sabemos que a los veinte años este escritor descubre la idealidad del socialismo y que entra entonces al Partido Socialista Español, en el que permanece desde 1894 hasta 1897¹⁹.

La filiación de este escritor al socialismo fue esencialmente religiosa. Consideraba que el socialismo no sólo traería la renovación de la sociedad sino que traería también una renovación en el campo

17 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos I*, Aguilar, p. 1016.

18 Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno*, 2ª edición, 1973, Editorial Ariel, p. 12.

19 *Ibid.*, 25.

religioso, campo en el que existía por entonces gran apatía y falta de moral, sobre todo, entre quienes dirigían al país.

Su aproximación al socialismo se produjo de manera gradual. No obedeció a un arranque emocional sino que provino del estudio profundo de las obras marxistas, obras que él tradujo del alemán y muchas de las cuales fueron luego publicadas según su traducción. El temperamento del escritor quedó cautivado especialmente por los ideales del socialismo. Así lo expresó:

«Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez; y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin difraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la Gloriosa Internacional de trabajadores, y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal vivo de veras, es la religión de la humanidad»²⁰.

Luego, en otro texto afirmaba:

«Yo también tengo mis tendencias místicas, pero éstas van encarnadas en el ideal socialista, tal cual lo abrogo. Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marche el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico»²¹.

A tal punto consideró que el socialismo realizaría los valores del cristianismo que en una oportunidad expresó que dicha corriente ayudaría al rico a perder el temor a la muerte pues lo obligaría a comportarse de tal modo que su acción estuviese en acuerdo con la moral cristiana y, por lo tanto, su salvación, asegurada. En esas condiciones, ¿no perdería el rico su temor a la muerte?²².

20 *Ibid*, p. 53.

21 *Ibid*, p. 62.

22 *Ibid*, p. 204.

Consideró Unamuno que en tanto realización de valores morales, el socialismo significaba un camino de purificación. Fue precisamente en estos términos que estimó su participación en el partido y en el semanario *La lucha de clases*, por eso dijo:

«De cuantos trabajos he llevado a cabo en lo que de vida llevo, aquél de mi colaboración en este semanario ha sido uno de los trabajos más purificadores, de los más nobles»²³.

En su diario personal e inédito escribió que su constante propaganda por el socialismo, «elevado, noble, caritativo», había sido una «bendición» para su alma, la cual había «conservado por gracia divina un fondo de nobleza y abnegación»²⁴.

Desde el inicio de su aproximación al socialismo, Unamuno intentó establecer un nexo entre marxismo y cristianismo, más aún, quiso establecer una relación de simetría entre los factores económicos y los religiosos, ya que en esa relación consideraba que se enriquecían ambos:

«El económico y el religioso son acción y reacción mutuas, los factores cardinales de la historia humana, el cuerpo y el alma de todo ideal vivo, nacido de la unión sustancial de esos factores (...)»²⁵.

Pero consideraba, también, que el marxismo presentaba muchas carencias. De ellas, la más grave, era su falta de interés por los problemas espirituales del hombre. Denunció tal carencia desde algunos artículos publicados en el semanario *La Lucha de clases* defendiendo lo que él llamaba «sentimientos de lujo»; por eso mismo expresó más tarde que:

«Lo malo del socialismo corriente es que se da como una doctrina única y olvida que tras el problema de la vida viene el

23 *Ibid*, p. 58.

24 *Ibid*, p. 81.

25 *Ibid*, p. 120.

problema de la muerte (...) Del seno mismo del problema social resuelto (¿se resolverá alguna vez?) surgirá el religioso: La vida ¿merece la pena ser vivida?»²⁶.

Fue pues esta carencia y el impedimento de conciliar el marxismo con el cristianismo, unido todo a una encendida rebeldía contra el anticlericalismo de algunos militantes y dirigentes del partido, lo que motivó su alejamiento del mismo. Sin embargo, según sus palabras, nunca dejó de sentirse socialista.

En realidad, la verdadera política que Unamuno practicó toda su vida fue una política elemental: buscar y denunciar siempre la verdad; la verdad auténtica de cada uno, que es la que debe impulsar a la acción, aunque por tal motivo ella no siguiese una línea determinada o fija. Para este escritor, las ideas debían reflejar la vida; en cada caso había que adaptar los valores, los ideales, a las circunstancias existenciales, concretas, efectivas. En esta política elemental de apego a la verdad propia se basó su Quijotismo.

Hemos visto hasta el momento la estrecha relación que existió para Unamuno entre religión y política, entendidas cada una como acción y reacción respectivamente. Individuo y sociedad eran dos aspectos que coexistían agónicamente en el hombre de carne y hueso, incluso al interior de la dimensión espiritual. La política fue entendida, entre otras cosas, como el ámbito en el que debían realizarse, a nivel social, los ideales éticos y religiosos concernientes al plano individual.

Cuando escribió *La agonía del cristianismo*, tales factores estuvieron más unidos que nunca en su vida. Así lo expresó en la introducción:

«Este libro fue escrito en París hallándome yo emigrado, refugiado allí, a fines de 1924, en plena dictadura pretoriana y cesariana española y en singulares condiciones de mi ánimo,

presa de una verdadera fiebre espiritual y de una pesadilla de aguardo»²⁷.

En aquellas circunstancias, la reflexión sobre la política -actividad que lo había llevado al destierro-, se mezclaba con la preocupación fundamental y recurrente de su pensamiento: el tema de la muerte²⁸. El morir, lejos de España, y el destino de la sociedad española, eran dos problemas que tenían gravitación central en su angustiada vida. Meditar sobre un tema lo conducía al otro. Meditar acerca del cristianismo (en este caso, acerca del cristianismo de Pascal, autor cuyo aniversario se conmemoraba en París, y cuya lectura había motivado sus actuales reflexiones), lo conducía, inevitablemente, a meditar sobre la política. Y viceversa, reflexionar sobre el hombre individual y su destino, lo conducía a reflexionar sobre el hombre social, sobre la sociedad. El ámbito de la sociedad y el de la política fueron entendidos bajo la óptica de su esencia individual. En este mismo libro repitió algo que ya había expresado anteriormente:

«No hay conceptos más contradictorios entre sí mismos que los conceptos de individualismo y comunismo, así como los de anarquismo y socialismo. Es absolutamente imposible poner nada en claro en ellos. Y los que con estos conceptos creen ver claro, son espíritus oscuros (...) Los anarquistas, si quieren vivir, tienen que fundar un estado. Y los comunistas tienen que apoyarse en la libertad individual»²⁹.

Por otro lado, cuando Unamuno expresó que sentía la política elevada a la categoría de la religión y la religión elevada a la categoría de la política, quiso decir, tácitamente pero en primer lugar, que reconocía la existencia independiente de dos ámbitos diferentes de la vida humana, el ámbito de la política y el de la religión. La

27 Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, 6ª edición, p. 1.

28 Juan Carlos Valdivia expresa algo similar en el capítulo que comenta la relación de Mariátegui y Unamuno. En *Mariátegui: perspectiva de la aventura*, Libros Macho Cabrío, 3, Capítulo VI, p. 73.

29 Miguel de Unamuno, *La Agonía...*, p. 93

religión no había anulado ni podría anular a la política porque la mayoría de los hombres vivía en sociedad (el monje ascético era una excepción que, además, atentaba contra la continuidad del género humano). Pero la política tampoco había anulado ni podría anular jamás a la religión preservando de ella solo sus formas y sus manifestaciones exteriores. La meta de pasar a la historia no significaba ninguna solución para el hombre concreto con «apetito de Dios» y sed de eternidad.

Al expresar Unamuno que sentía la política elevada a la categoría de religión le estaba otorgando a la política el lugar de reflexión y de acción más importante del ser humano puesto que la religión era, para el escritor, el lugar en el que se discutían los problemas esenciales del mismo.

Y al afirmar a continuación que sentía a la religión elevada a la categoría de la política, quería decir también que si bien es cierto que los problemas religiosos atañen a la esencialidad del ser humano, el ámbito de lo temporal, de lo social, tiene asimismo centralidad real en la vida del hombre inmerso en la sociedad. «Eleva» la religión a la altura de la política significaba colocarla en un plano de terrenalidad que la obligaba a pronunciarse y a dialogar respecto a los problemas sociales y éticos. La política, entonces, habría de ayudar a realizar una reforma religiosa que sacudiría de la inercia y de la apatía a muchos cristianos. Elevar la religión a la categoría de la política significaba también entenderla como acción purificadora a través del compromiso con el otro³⁰.

Unamuno defendió la fuerza de los ideales, de la fe, de ahí - como vimos - su apología del Quijote y su defensa del misticismo, actitud religiosa que realizaba con la mayor fuerza y vehemencia los ideales cristianos. Por amor a Dios había que amar a los hombres, eso implicaba el máximo compromiso y el de mayor exigencia³¹.

30 Sobre este tema ver: Fermín del Pino, «La generación del 98 y el descubrimiento del otro», en *Fundamentos de Antropología*, Granada, 1992.

31 Hay un pasaje muy ilustrativo en el que Unamuno expresa su concepción del

LA RELIGIÓN EN MARIÁTEGUI

Mariátegui fue, como Unamuno, una persona profundamente religiosa, de ello hay pruebas a lo largo de sus escritos juveniles, aunque también, indirectamente, en los escritos posteriores.

Al igual que Unamuno, nuestro escritor recibe el cristianismo de la madre y del ambiente en el que transcurrió su infancia. Consideramos que este hecho es muy importante, tiene la misma importancia que la experiencia familiar de Unamuno. Julián Marías ha ilustrado ejemplarmente la fundamental significación que el catolicismo de la infancia, aquel catolicismo recibido amorosamente en el hogar, tuvo en el pensador español. Llega a tal punto esta importancia que constituyó el soporte detrás de la angustia radical por él vivida; más aún, fue -según Marías- el único elemento que le impidió caer en la desesperación y radicalidad extremas³².

Mariátegui recibió también un fuerte cristianismo dado por su madre:

«Son pocos los que no recuerdan, impresionados por las ceremonias de semana santa, los días más o menos cercanos de la

trabajo humano perfecto, aquel trabajo realizado por amor a los hombres, pero sobretodo por amor a Dios:

«Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad y del reino, aunque esto no le de ni más clientela ni más ganancia y sí sólo más renombre y prestigio. Pero hay aún otro grado de perfeccionamiento moral en el oficio de zapatería y es tender a hacerse, para con sus parroquianos, el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado que tengan que echarle de menos cuando se les muera -«se les muera» y no sólo «se muera»-, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto así porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuera el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos, se los hizo por religiosidad». (*Del sentimiento trágico de la vida*, p. 974).

32 Julián Marías, *op. cit.*, pp. 178-185.

infancia en que una madre buena y piadosa nos hizo la señal de la cruz y nos enseñó la primera oración»³³.

En los escritos juveniles de Mariátegui hay pruebas de que conocía y practicaba el cristianismo; ahí están las constantes alusiones a la liturgia, a las complicadas oraciones del rosario -con todos sus misterios y jaculatorias- a los personajes y episodios del Nuevo y Antiguo Testamento, a la prácticas periódicas del recogimiento y la meditación.

En varias oportunidades dirá también que extrañaba el sentimiento religioso y la fe ingenua de su infancia:

«(...) Cada eco me habla evocadoramente de cuando, de rodillas en el lecho de mi madre me signaba dulcemente en la frente, en la boca, en el pecho»³⁴.

O bien:

«Está lejos de mí la fragancia, de la mística fe de la infancia, que guardaba con tanto cariño»³⁵.

Lo importante detrás de este catolicismo son los sentimientos de amor a Cristo y su identificación con él, por eso en 1917 escribe:

«Usted no niega a Dios pero no le ama y tiene ante Él un gesto rebelde de ángel caído. Yo creo en Dios sobre todas las cosas y todo lo hago devota y unciosamente, en su nombre bendito. Cual el emperador Constantino yo acometo mis empresas por la señal de la cruz. Soy cristiano humilde y débil y no pue-

33 José Carlos Mariátegui, «La semana santa» (*La Prensa*, 11-4-14). En *Escritos juveniles: La edad de Piedra*, tomo II, Editorial Amauta, p. 151.

34 José Carlos Mariátegui, «La voz evocadora de la capilla». En *Escritos juveniles*, t. II, p. 80.

35 José Carlos Mariátegui, «Plegaria Nostálgica» (1916), En *Escritos juveniles*, tomo I, p. 93.

do sentirme Luzbel (...) Y pienso que Dios me asiste y me consuela cuando lo invoco (...)»³⁶.

Este «cristiano humilde y débil», se consuela con el Cristo que en otro texto define como el «manso y humilde galileo»³⁷.

El Cristo por el que se siente comprendido es solitario y sufriente. En varias oportunidades, durante su juventud, habla de la tristeza y soledad de su espíritu:

«(...) soy infinitamente triste (...)»³⁸.

«Yo he sufrido y sufro probablemente más (...)»³⁹.

«Sufro un casi aislamiento, una absoluta soledad (...)»⁴⁰.

«Mi tristeza es tan sólo tristeza enfermiza (...)»⁴¹.

«¿Por qué soy triste? (...) mi alma está de antiguo triste»⁴².

«El dolor es la verdad única de la vida (...)»⁴³.

«El dolor es purificador (...)»⁴⁴.

Es pues natural que este joven se sintiese identificado y comprendido por el Cristo solitario a quien parece dirigirse en su poesía «Elogio a la celda ascética»⁴⁵.

36 Juan Croniquer, «Carta a un poeta» (*El Tiempo*, 1-1-17), en Chang-Rodriguez, *op. cit.* p. 89.

37 José Carlos Mariátegui, «Viendo la cuaresma» (*La Prensa*, 28-3-15) en *Escritos juveniles*, tomo II. p. 203.

38 José Carlos Mariátegui, «Morfina», *Escritos juveniles*, tomo I, p. 84.

39 José Carlos Mariátegui, «Carta a Ruth» (2-4-16) En *Escritos juveniles*, tomo I, p. 47.

40 *Ibid.*

41 José Carlos Mariátegui, «Plegaria del cansancio» en *Escritos juveniles*, tomo I, p. 92.

42 José Carlos Mariátegui, «Carta a Ruth» (III-16) en *Escritos juveniles*, tomo I, p. 52.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 José Carlos Mariátegui, «Elogio a la celda ascética» (febrero 1916) en *Escritos juveniles*, tomo I, p. 72.

Todas estas expresiones espontáneas de religiosidad desaparecen en los escritos de la edad madura.

Consideramos nosotros que, con la madurez que alcanza Mariátegui al definir su proyecto de vida y al abocarse a él, el ámbito de la religión se hace privado. En este momento ha logrado realizar aquellos deseos que una vez le había comunicado a Ruth: ha logrado dominar la voz del corazón y escuchar y actuar siguiendo a la razón⁴⁶. Es el momento en que empieza a comportarse como los «espíritus grandes» de los que habla en la «Oración al espíritu inmortal de Leonidas Yerovi». En ese discurso le dice a su amigo fallecido:

«Muy pocas veces lloraste ante las miradas ajenas y cuando lloraste sentiste siempre que habías hecho claudicación y pecado mortal (...)

Tu tristeza fue silenciosa, como debe ser en los espíritus grandes que no quieren la tristeza en la tierra (...)

Los hombres debemos sentirnos eternamente muy solos y muy avaros en el dolor»⁴⁷.

Nosotros pensamos que así como Mariátegui consideró, en este texto, que era impropio de los «espíritus grandes» expresar los sufrimientos, temores o debilidades, también era impropio exteriorizar algo tan privado como podía ser la relación con Dios. Y era, precisamente, por considerar que la religión -el cristianismo- pertenecía al ámbito de lo privado que, según nuestro escritor, podía aquél mantener la universalidad que le reconocía. «Católico es universal» expresó en 1927⁴⁸; y tres meses más tarde afirmó que «la eternidad de Jesús se manifiesta acaso en la posibilidad inagotable de reivindi-

46 José Carlos Mariátegui, «Carta a Ruth» (2-14-16), en *Escritos juveniles*, tomo I, p. 52.

47 José Carlos Mariátegui, «Oración al espíritu inmortal de Leonidas Yerovi», en *Escritos juveniles*, tomo I, p. 89-90.

48 José Carlos Mariátegui, «La excomunión de L'Action Francaise», (*Variedades*, 5-3-27), en *Figuras y aspectos de la vida mundial II*, 7ª edición, 1987. Editorial Amauta, p. 151.

cación de su verbo»⁴⁹. Por entender Mariátegui de esta manera la universalidad del cristianismo, atacó todo intento de asociarlo a determinado gobierno, partido o actividad que no fuera estrictamente religiosa y personal. En tal sentido habría coincidido con Unamuno al llamar a Cristo «el divino antipatriota». Las críticas de Mariátegui a Maurras, así como su denuncia a las pretensiones del fascismo de apoyarse en el cristianismo, dan pruebas de tal actitud:

«Nadie puede tomar en serio el sofístico esfuerzo de los que pretenden probar que en el fondo, el fascismo no reniega ni contrasta de ningún modo al cristianismo. El conflicto espiritual o filosófico entre el nacionalismo fascista y el universalismo cristiano es demasiado patente. Lo es también la oposición entre la violencia fascista y el evangelio de Jesús»⁵⁰.

Es cierto que en los escritos de la madurez Mariátegui nunca exteriorizó sus sentimientos respecto a Dios, a la muerte, a los propios sufrimientos, dolores o debilidades, porque intentó, como los «espíritus grandes», exteriorizar únicamente optimismo, imponiéndose tal objetivo como imperativo moral. Solamente una actitud semejante explica el admirable texto que escribió después de los agudos problemas de salud que enfrentó en 1924 texto en el que expresaba sus deseos de que dicha experiencia:

49 «Barbusse siente a Jesús deformado por el cristianismo. Esta actitud no es ciertamente original. Jesús renace en cada cristiano auténtico. Todos los hombres que lo llevan en su pecho lo disputan como Barbusse a los demás. La eternidad de Jesús se manifiesta acaso en la posibilidad inagotable de reivindicación de su verbo. Pero esta reivindicación rebasa sus límites cuando conduce a una condena en bloque del cristianismo de veinte siglos. El mensaje de Jesús nos arriba a través de estos veinte siglos (...) No es posible históricamente ver en San Pablo un gran mistificador de la idea de Cristo sino el primero y más grande de sus realizadores». José Carlos Mariátegui, «Jesús, de Henri Barbusse», (*Variedades*, 23-6-27), en *Signos y obras*, 6a edición, 1980, p. 45.

50 José Carlos Mariátegui, «El Vaticano y el Quirinal» (*Variedades*, 23-1-26) en *Figuras y aspectos de la vida mundial II*, 7ª edición, Editorial Amauta, 1987, p. 26.

«no deje en mí ninguna huella moral. Que no deposite en mi pensamiento ni en mi corazón ningún germen de amargura ni de desesperanza. Es indispensable para mí que mi palabra conserve el mismo acento optimista de antes. Quiero defenderme de toda influencia triste, de toda sugestión melancólica»⁵¹.

Y es por este motivo que en su comentario a *La agonía del Cristianismo* no toca el tema de la muerte, asunto fundamental en toda la obra. Este tema así como el de su relación personal con Dios, presente en los escritos juveniles, pasan a pertenecer a la esfera de lo privado y no deben mezclarse en el discurso público. Mariátegui sólo destacará públicamente aquellos aspectos, o formas exteriores de la religión, que podrían estar relacionados y servir a la política. Es así como, pasando por sobre la crítica de los anticlericales, defendió el sentimiento religioso del pueblo, la fuerza de los ideales de los creyentes, la santidad y el heroísmo implícitos en los hombres poseídos de fe religiosa, sin cuestionar nunca el amor a Dios que los fundaba.

LA POLÍTICA EN MARIÁTEGUI

Al igual que Unamuno en su primera juventud, Mariátegui no tuvo opinión favorable de la política. Lo dijo expresamente en una de las cartas a Ruth:

«Yo no hago política sino en unos cotidianos párrafos llamados 'Voces', y lo hago, por cierto, con escaso gusto y hasta desapego»⁵².

Sin embargo diariamente se ocupaba de la política poniendo en dicha tarea mucho empeño y no menos imaginación e ingenio.

51 José Carlos Mariátegui, Mensaje a los compañeros de *Claridad*, (febrero de 1924). En Chang-Rodríguez, *Política e ideología en José Carlos Mariátegui*, op. cit. p. 23.

52 José Carlos Mariátegui, «Carta a Ruth» (11-8-16), en *Escritos juveniles*, tomo III, p. XVIII.

Mariátegui tuvo, también al igual que Unamuno, un gran respeto a la verdad como ideal, ligado ello a una férrea moralidad religiosa. El programa político de *Nuestra Época* consistía sencillamente en decir la verdad, y en tales términos fué expresado. Se hablaba además de pureza, de encender una luz limpia en medio de la tenebrosidad y sordidez. Se pedía públicamente perdón a Dios por los pecados cometidos anteriormente⁵³.

El apego a la verdad y la valoración que hace de la sinceridad es frecuente en sus escritos. Fue precisamente por esa sinceridad, por un arranque de «la más pura sinceridad» que escribió el artículo sobre el rol de los militares en *Nuestra Época*, artículo que le valió la clausura y frustración de dicho proyecto⁵⁴.

En una oportunidad dijo que lo que más apreciaba de sus versos era la sinceridad: «Yo amo y admiro mis versos, los siento tan sinceros y tan hondos»⁵⁵.

Otra vez expresó: «La epístola es más discreta y sencilla. Para escribirla solo hace falta sinceridad y quienes hayan tenido el gusto poco explicable de leerme saben que la poseo de veras»⁵⁶.

Pero al lado de su admiración a la verdad y sinceridad, admiró también, desde muy joven, valores como justicia e igualdad. Esto se puede apreciar en el artículo que sobre la muerte de Jaurès escribió en 1916⁵⁷.

Y fue al interior del ideal socialista que Mariátegui encontró la

53 José Carlos Mariátegui, *Nuestra Época*, n°, Lima, 22-6-18, edición facsímil, Empresa Editora Amauta.

54 José Carlos Mariátegui, «Mariátegui explica su artículo de *Nuestra Época*», en *El Tiempo*, 27-6-18, en *Escritos juveniles*, p. 326.

55 José Carlos Mariátegui, «Carta a Ruth» (3-16), en *Escritos juveniles*, p. 39.

56 José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles*, op. cit. p. XV.

57 José Carlos Mariátegui, «La muerte de Jaurès» (*La Prensa*, 3-8-14), en *Escritos juveniles*, p. 162

condensación de tales valores y las posibilidades concretas de su realización. El ideal socialista confirió, al mismo tiempo, el contenido de su proyecto vital, proyecto al que se entregó desde entonces con pasión indesmayable.

Al contener el socialismo la condensación de altos valores espirituales, la política se eleva, se convierte para Mariátegui en una especie de nueva religión, porque hay que llevar a ella las mismas actitudes y formas exteriores que exige la religiosidad. La política se convierte así en una religión terrenal, cuyos motivos son «terrenales» y no «celestes». Se convierte en un «evangelio» que hay que difundir⁵⁸. Se convierte entonces, en una religión de la que sí es posible y necesario hablar públicamente sin que ello signifique la anulación de la otra, aquella que atañe a la dimensión estrictamente espiritual, personal y, por lo tanto, absolutamente universal del hombre.

Mariátegui, al comentar primero, y luego asumir la frase de Unamuno: «siento la política elevada a la categoría de religión y la religión elevada a la categoría de la política», expresaba -lo mismo que su autor- un reconocimiento tácito a la existencia de dos ámbitos diferentes de interés y de acción humanas. Esta existencia independiente suponía, pues, admitir la imposibilidad de que una de ellas pudiese anular a la otra.

En la parte final del comentario de Mariátegui al texto de Unamuno, antes de expresar sus simpatías y afectos por el autor, había citado a Tilgher para explicar que el marxismo no era un puro materialismo pues tenía presente el ámbito ideal de lo que «debe ser».

Si observamos detenidamente el pensamiento y la actitud de Mariátegui podemos encontrar la fundamental importancia que tiene

58 José Carlos Mariátegui, «Gandhi», en *La escena contemporánea*, Lima, 1925. Editorial Amauta, 14ª edición, 1987, p. 19; y «El exilio de Trotsky» (*Variedades*, 23-2-29), en *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, p. 31.

el ámbito del «deber ser». Pensamos que este elemento estaría relacionado a esa búsqueda de perfección que constituye uno de los mandatos del mensaje cristiano interiorizado en la infancia, mandato que Unamuno también había destacado a lo largo de todas sus obras al sostener, por ejemplo, la necesidad de vivir la vida con heroísmo, de buscar la perfección, lo inalcanzable; por eso vio en el Quijote a un discípulo de Cristo, y por eso expresó también que sólo el hombre-héroe podía saber verdaderamente quién era porque para el héroe, el «ser» es igual al «querer ser»⁵⁹.

Nosotros pensamos que precisamente esta búsqueda de perfección -que apunta a la santidad y al heroísmo, en tanto modelos de religión y política-, está presente en Mariátegui y ayuda a comprender adecuadamente su interpretación de la frase de Unamuno. Para el Amauta, el deber ser en la política exigía heroísmo, y el deber ser en la religión buscaba la santidad. Elevar la política a la categoría de religión y viceversa, significaba, lógicamente, elevar una y otra al nivel del deber ser de cada una.

Desde joven Mariátegui exigió el heroísmo en el político. Criticó por eso en Víctor Maúrtua la falta de ambiciones a pesar de la claridad de sus ideas⁶⁰. Había expresado, en esta misma época, que: «el pueblo no quiere combativos de bufete ni declamadores de última hora. Quiere ante todo, heroísmo»⁶¹.

Es por este culto al heroísmo como modelo de vida que uno de los personajes que más admiró fue Juana de Arco, personaje al que dedicó, por lo menos, dos artículos. En Juana de Arco se encarnaron la santidad y el heroísmo. Lo temporal y lo eterno. La política y la religión. Lo individual y lo universal.

59 Miguel de Unamuno, *El Sentimiento Trágico de la Vida*, en: *Ensayos II*, Editorial Aguilar, p. 110.

60 José Carlos Mariátegui, «Cuatro candidaturas nacionales y representativas» (*La Razón*, 24-7-19), en *Escritos juveniles*, tomo III, p. 358.

61 José Carlos Mariátegui, «Oportunismo Político» (*La Razón*, n° 4, 14-5-19), en *Escritos juveniles*, tomo III, p. 342.

Consideró que Juana de Arco era «de las mujeres más extraordinarias del mundo», y que fue un tipo de mujer «sólo existente en las páginas de la Biblia». Si Juana de Arco fue extraordinaria se debió a que practicó un misticismo radicalmente activo. Fue además de mística e intelectual, vidente y santa; además de taumaturga, caudillo y mártir. Una mujer como ella, según Mariátegui, guerrera y fanática, pudo ser cruel e inquisidora pero fue, por el contrario, dulce y caritativa. Juana de Arco significó: «un ejemplar de misticismo, pero no del misticismo estático y contemplativo sino de otro poderoso que es capaz de transmitir su fe y su alucinación a muchedumbres y ejércitos»⁶².

Es esta exteriorización de la fe lo que el escritor peruano entendía por el quijotismo de Unamuno y lo que le hizo también valorar especialmente el misticismo español. Tal valoración puede apreciarse ampliamente en su ensayo sobre «El factor religioso» en el Perú, ensayo en el que habla de los conquistadores españoles como cruzados y místicos⁶³. Ese mismo espíritu místico lo encuentra en la poesía de Eguren y es uno de los factores por medio de los cuales explica la grandeza del poeta. Usando casi los mismos términos de Unamuno sobre el héroe-poeta en su ensayo sobre el Quijote, expresa Mariátegui que Eguren pertenece a la estirpe de los conquistadores y cruzados: «la afición de su raza a la aventura se salva en la goleta corsaria de su imaginación. Como no le es dado tener el alma aventurera, tiene al menos aventurera la fantasía»⁶⁴.

Mariátegui vio en las formas exteriores de la mística cristiana un poderoso elemento de impulso a la acción política; sostenía, por

62 José Carlos Mariátegui, «La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa» (*El Tiempo*, 23-8-20), en *Cartas de Italia*, 8ª edición, 1987, p. 176.

63 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, «El factor religioso», Editorial Amauta 44ª edición, pp. 162-193.

64 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 302. Unamuno había dicho: «El verdadero héroe es, sépalo o no, poeta, porque ¿qué si no la poesía es heroísmo? La misma es la raíz del uno y del otro, y si el héroe es poeta en acción, es el poeta héroe en imaginación». *Vida de don Quijote*..., en *Ensayos II*, Editorial Aguilar, p. 276.

ejemplo, que la fuerza de los revolucionarios no estaba en su ciencia sino en su fe, en su pasión, en su voluntad, «es una fuerza religiosa, mística, espiritual». Por eso defendió a la mística de los ataques de pasadismo que muchos le achacaban. En un artículo de 1927 sobre la poesía de Jorge Manrique, calificó al misticismo de «futurismo absoluto»: «¿qué futurismo más absoluto que el del místico desdeñoso del presente y del pasado por amor de lo divino y de lo eterno?»⁶⁵.

En los artículos que sobre Unamuno escribió después de 1926, destacó la actitud mística y el «idealismo obstinado» del pensador español, el cual había dado, a la larga, muy buenos resultados prácticos pues su palabra fue finalmente escuchada y seguida por muchos. Al haber lanzado Unamuno las más violentas requisitorias contra la dictadura de Primo de Rivera, se había constituido en un «vigía aguerrido e intransigente», se había convertido además en la «obsesión» del dictador:

«Y este solo hombre, por la pasión y don quijotismo con que combate inquieta a la dictadura jesuítica más que cualquiera morosa facción o partido»⁶⁶.

Cuando finalmente deja el gobierno Primo de Rivera, Mariátegui escribió:

«Unamuno puede reír del tragicómico final de esta triste farsa con legítimo gozo de profeta. Los que encuentran siempre razones para vivir al minuto, pensando que «lo real es racional», declararon exagerada y hasta ridícula la campaña de Unamuno en Hendaya. El filósofo de Salamanca, según ellos, debía comportarse con más diplomática reserva. Sus coléricas requisitorias no les parecían de buen tono. Ahora quien da «zapateadas

65 José Carlos Mariátegui, «Reivindicación de Jorge Manrique» (*Mundial*, 18-11-27), en *El artista y su época*, Editorial Amauta, 12ª edición, 1987, p. 126.

66 José Carlos Mariátegui, «La expulsión de José Ortega y Gasset» (*Mundial* 4-10-29), en *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, p. 89.

en el aire» no es el gran desterrado de Hendaya. Es el efímero e ineficaz dictador de España»⁶⁷.

En uno de sus últimos artículos reiteró su admiración por el escritor español en estos términos:

«(...) más razón que todos los escépticos, que todos los oportunistas, que se preciaban de realismo, ha tenido frente a Primo de Rivera el idealismo obstinado de don Miguel de Unamuno, el esfuerzo oscuro y tesonero de los que han mantenido en el proletariado español, contra todos los consejos de resignación y prudencia, un vigilante sentimiento clasista. El régimen instaurado por el golpe de Estado de 1923 ha sido abatido por la acción de los que desde el primer momento se decidieron a ir «contra la corriente», de los que se atuvieron en la lucha a este simple lema: «no cejar». Acción puramente negativa, sin duda, que no se ha propuesto la creación de un nuevo régimen. Por carencia de fuerzas afirmativas organizadas, la caída de Primo de Rivera no señala la primera jornada de una revolución. Pero una negación contiene a veces en potencia los elementos primarios de una acción positiva, creadora»⁶⁸.

Mariátegui consideró que el idealismo, el quijotismo, de Unamuno lo empujaba hacia la revolución, en contraposición a la actitud de Maetzu, a quien su criticismo lo llevó a la reacción⁶⁹.

Revolución y mística, política y religión fueron temas de vital importancia en el pensamiento y en la acción de Unamuno y de Mariátegui.

67 José Carlos Mariátegui, «El tramonto de Primo de Rivera» (*Mundial* 11-1-30), en *Figuras y Aspectos de la vida mundial III*, p. 153.

68 José Carlos Mariátegui, «La liquidación de la dictadura en España» (*Mundial* 1-2-30), en *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, p. 171.

69 José Carlos Mariátegui, «Maetzu ayer y hoy» (*Variedades*, 28-5-27), en *Defensa del Marxismo*, Editorial Amauta, 13ª edición, 1987, p. 178.



MARIÁTEGUI Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Zenón de Paz Toledo

«Parece a primera vista que espiritualiza la realidad; pero, más bien, materializa el sueño»

Peruanicemos al Perú, p. 223

MARIÁTEGUI Y LA FILOSOFÍA

Si recordamos, para empezar, que José Carlos Mariátegui sostuvo enfáticamente que «Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria»¹, parece un sinsentido pretender mostrar algunos rasgos de la filosofía de la historia producida por el Amauta que, en todo momento, fue doblemente enfático en subrayar su filiación marxista y revolucionaria.

Afortunadamente, el Amauta nos ofrece de inmediato una vía de acceso. El párrafo aludido continúa así: «Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce nunca a los sistemas propiamente dichos, en los cuales (..) no se encuentra a veces sino su exterioridad». Nótese cuando menos dos afirmaciones: Que el marxismo contiene una filosofía implícita y operante, y que la filosofía no se reduce a los sistemas construidos expreso.

1 En: *Defensa del Marxismo*, Lima, Empresa Editora Amauta 1985, p. 40.

Tampoco Mariátegui se plantea la elaboración de sistema filosófico alguno. Lo descarta desde el epígrafe de su obra mayor: los *Siete Ensayos*, en que, de acuerdo con Nietzsche desconfía del autor contraído a la producción deliberada y sistemática; y, se atiene más bien al mandato vital de meter la sangre en cada idea.

Sin embargo, nada más ajeno al temperamento del Amauta que el rechazo de la filosofía, el deshaucio positivista de la metafísica; frente a lo cual nos dice: «aquí tocamos su error fundamental: su repudio de la filosofía misma, su mística convicción de que todo, absolutamente todo es reductible a ciencia»². Error fundamental, porque el hombre, -nos lo recuerda Mariátegui-, es un «animal metafísico»³.

El Amauta sabe que la filosofía no debe ser reducida a los estrechos marcos de un sistema. De allí su peculiar modo de asimilar el marxismo. No son como una vía. El marxismo de Mariátegui es, ante todo, un método crítico para abordar la realidad humana. Lo asume, en rigor, como una variante de una tradición mayor: el socialismo. Desde esa misma perspectiva entiende que el socialismo es mucho más que una ciencia. Que si se redujera a tal condición no pasaría de ser patrimonio de iniciados, jamás la fuerza histórica que es, en tanto encarna en el mundo de la vida, en la praxis multitudinaria. El socialismo es patrimonio colectivo en la medida en que desborda la razón analítica para enraizar en los sueños y aspiraciones más profundas de los hombres, alcanzando el status de mito y religión.

Esta visión del socialismo se sustenta en una opción por la herejía. Término éste que en la obra mariateguiana tiene una evidente connotación positiva. Se sustenta en una forma de entender la tradición como algo vivo y heterogéneo en sus componentes; como algo orgánico, capaz de asimilar nuevos elementos. A Mariátegui no le obsesionan ni la ortodoxia ni la originalidad; sólo aspira a la

2 *Ibid.*, p. 130.

3 *El Alma Matinal*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p. 24.

autenticidad. Y la autenticidad exige como condición una apertura hacia la realidad -ver la realidad-; aquella que nos circunda. En ese sentido, en Mariátegui la teoría recobra su original sentido de revelación, de acceso a una realidad que sobrepasa y sobrecoge al sujeto cognoscente, sustentando así su subjetividad. De allí el rol que el Amauta asigna a la imaginación como vía de acceso a los planos más esenciales de la realidad. Y de allí también, la necesidad que, a su juicio, el hombre tiene de un mito supremo.

Cuando Mariátegui asume el socialismo, lo hace de manera creadora, confrontando sus presupuestos teóricos con su realidad circundante. Porque no acepta el calco ni la copia, piensa y actúa desde la cotidianidad, y desde allí, desde sus múltiples facetas y posibilidades, percibe, con la perspicacia que caracteriza su estatura intelectual el sentido pluridimensional que poseen la praxis y la historia. Esta perspectiva opera con una filosofía de la historia implícita, algunos de cuyos rasgos buscaremos -como sugiere el propio Mariátegui- explicitar en lo que sigue.

FE Y ACCIÓN EN LA HISTORIA

Si existe una condición esencial al ser humano, esa es la praxis. En la génesis del hombre el principio fue la acción, soporte de su existencia y fuente de sus creaciones, empezando por sí mismo. El carácter activo del hombre, lo define como un ser en trance de devenir, como un ser esencialmente histórico. El hombre no posee una naturaleza -entendida como condición invariable-, sino que es historia; un ser abierto siempre a múltiples posibilidades de existencia; posibilidades cuya realización decide con su acción.

Ahora bien, la acción humana es, como Marx lo remarcara, intencional, y como tal, supone la elección entre diversas posibilidades. Elegir significa valorar. Toda elección se produce a partir de valoraciones, y estas se articulan entre sí en torno a valores claves, a valores-signo que los hombres portan como impronta de su época. Por eso es que Mariátegui no acepta el cientificismo, el naturalismo como claves de interpretación de la realidad histórico-social. El

hombre es porque actúa, y actúa en tanto valora. Y si algún criterio cabe para definir el perfil de una época y diferenciarlo de otro, este es el de sus claves valorativas, el de sus creencias mayores, el de sus mitos que articulan sus valores-signos.

El hombre es un ser que necesita valorar. Mediante esta capacidad pasa de la subjetividad al plano objetivo, imprimiéndole su sello, humanizando sus circunstancias. Mariátegui nos dice que «el impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica»⁴. Ese impulso lo lleva fuera de sí, lo convierte en un animal metafísico, le otorga la dimensión de creyente desde el cual dota de sentido a la existencia. De allí brota también la fuerza impulsora que caracteriza a los pueblos en la historia, aún cuando esa fuerza original ha dejado ya de operar, como acota, por ejemplo, a propósito de los Estados Unidos: «Estos postulados teológicos⁵ no son actualmente más que historia. El pueblo de los Estados Unidos continúa progresando, pero a la manera de una piedra lanzada por un brazo que ya no existe para renovar la fuerza del proyectil cuando ésta se agote»⁶.

El heterodoxo Mariátegui afirma resueltamente: «Sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma (...) entendido (...) como la doctrina de un cambio histórico (...) El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso»⁷. El talante lúdico de Mariátegui aparece claramente en esta tesis. Dogma tiene aquí el sentido de creencia, de apuesta vital, y, en esa condición, aparece como algo necesario para dinamizar la existencia.

El asociar la creencia a la capacidad de creación emparenta a Mariátegui con Nietzsche, para quien, como es sabido, crear es valorar. Para Mariátegui crear es creer, es poseer una «intuición de la

4 *Ibid.*, p. 32.

5 Se refiere a los del puritanismo.

6 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980, p. 180.

7 *Defensa del Marxismo*, p. 125.

vida» en su doble acepción: como modo de ver la vida, y como modo de ver de la vida. Si la fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: «Pienso, luego existo»-nos dice- «la vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe»⁸. Es pues la vida la que se traduce en sentimientos y éstos en creencias. Las creencias, los mitos desempeñan un rol vital y constituyen la clave de bóveda de cada época y cultura; y, en su condición de síntoma vital, permiten diagnosticar épocas y culturas.

Desde este punto de vista, la clave del cambio de una época por otra se halla en el cambio de los valores y los mitos que la sustentan. A propósito de la proliferación de discursos en el arte vanguardista, Mariátegui dice: «Sus ácidos corroen los mitos ancianos. Esto es lo que la función de las escuelas ultramodernas tiene de revolucionario (...) Cuando se haya llevado Judas todos los ripios y todas las metáforas de la literatura burguesa, el arte y el mundo recuperarán su inocencia»⁹. Así pues, la muerte de los mitos y sus valores es también condición para la creación, para recuperar la inocencia que afirma, que impulsa la historia a nuevas metas, cualitativamente diferentes.

ILUSIÓN Y REALIDAD

«Los filósofos se valen de conceptos falsos para arribar a la verdad»¹⁰, nos dice Mariátegui, saliendo con esta paradoja al paso del sentido común y su versión más elaborada que postula el objetivismo en el proceso del conocimiento. El Amauta cuestiona la sacralización de los hechos con que el positivismo reduce el horizonte del historiador. Los hechos son meros signos que deben ser interpretados, y para ello no hay más salida que crear conceptos, categorías e imágenes que los articulen y jerarquicen. Es preciso pues

8 *El Alma Matinal*, p. 21.

9 *Temas de nuestra América*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1978, p. 107.

10 *El Artista y la época*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980, p. 23.

postular valores y creer en ellos. Así opera sin saberlo el hombre común. «Puesto que debe actuar actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada»¹¹.

Y es que la mirada del hombre necesita horizontes. La conciencia tiene horror al vacío, éste lo anonada. Ciertamente, nuestro horizonte se sumerge en el infinito de espacio, tiempo y perspectivas posibles. Pero cada hombre, cada pueblo, cada época poseen un horizonte marcado por sus circunstancias singulares que fija los límites y las metas de su acción. «El progreso -o el proceso humano- se cumple por etapas. Por consiguiente la humanidad tiene permanentemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva (...) Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente»¹².

Entonces ¿qué carácter tiene la realidad en que discurre la praxis humana? ¿qué tan reales son sus metas y perspectivas? Mariátegui reflexiona al respecto: «Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final (...) ¿La libran verdaderamente? Para las escépticas criaturas del orden viejo esta lucha final es sólo una ilusión. Para los fervorosos combatientes del orden nuevo es una realidad. *Au dessus de la mêlée*, una nueva y sagaz filosofía de la historia nos propone otro concepto: ilusión y realidad (...) al mismo tiempo, una realidad y una ilusión»¹³. La meta definitiva no existe ciertamente, pero tampoco es una mera ficción; no lo es en

11 *El Alma Matinal*, p. 33.

12 *Ibid.*, p. 30.

13 *Ibid.*, p. 29.

tanto se convierte en fuerza operante, real, en fuerza motriz de la historia; no lo es en tanto sobre esa trama se tejen los sueños y esperanzas más profundas, más reales de los hombres; no lo es en tanto encarna en las visiones que dotan de sentido la acción humana.

El horizonte en que discurre la praxis individual y colectiva, es pues, ilusión y realidad al mismo tiempo. «Los hombres -dice el Amauta- tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas. Los hombres han menester de certidumbre»¹⁴. El pensamiento de Mariátegui muestra aquí la importante influencia del pragmatismo, y en especial de la filosofía del «als ob» - del «como si»- postulado por Vaihinger. Desde esta perspectiva, la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo es redefinida radicalmente. Mariátegui estima por eso en mucho el valor hermenéutico de la imaginación y la fantasía para develar la realidad histórica y para lograr el mayor grado de simpatía, de sintonía con el *páthos* de otras épocas y culturas.

UNA REALIDAD PLURIDIMENSIONAL

« (...) no es, absolutamente, una paradoja decir hoy que el realismo nos aleja de la realidad. Porque no la captaba en su esencia viviente. Y la experiencia ha demostrado que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad»¹⁵. Así pensaba el Amauta, descalificando la teoría del reflejo objetivista, más cercana al empirismo que a la tradición dialéctica en que Mariátegui se ubica. Desde su punto de vista, es preciso discriminar entre la superficie de los hechos y el fondo dinámico del que brotan y en el que se sustentan.

Continuando la más fecunda tradición filosófica que distingue entre la apariencia y la esencia, postula que la historia privilegia los factores potenciales, el núcleo dinámico del que los hechos son en

14 *Ibid.*, p. 32.

15 *Signos y Obras*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1980, p. 33.

lo fundamental síntomas. Así, los ideales que impulsan la acción humana y el curso de la historia existen -nos dice- «como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente (...) como la nueva y superior realidad histórica que, encerrada dentro de las vísceras de la realidad actual, pugna por actuarse y que, mientras no está actuada, mientras se va actuando, aparece como ideal frente a la realidad envejecida y decadente»¹⁶. La racionalidad histórica aparece sólo ante una lógica seminal, que descubre la realidad y extrae de sus entrañas la nueva realidad en curso, aún no perceptible para quien fetichiza los hechos. «Muchas de las grandes corrientes -dice el Amauta- de una época no afloran a la superficie de ellos. Circulan por cauces que se hunden en el subsuelo (...) El suceso es un síndrome. Traduce o señala una crisis cuyas fuerzas operan fuera de sus propios límites de espacio y tiempo»¹⁷.

De esa trama oculta es de donde extrae sus impulsos la historia. Constituye su fondo oscuro, la matriz cuyo contenido hay que sacar a la luz. Refiriéndose a Barbusse, Mariátegui nota que «ve en la Historia lo que los demás tan fácilmente ignoran. Ve el dolor, ve el sufrimiento, ve la tragedia. Ve la trama oscura y gruesa sobre la cual, olvidándola y negándola, bordan algunos hombres sus aventuras y su fama»¹⁸. Mariátegui reclama el primer plano de la historia para la cotidianidad, para los hombres concretos de carne y hueso, a quienes ciertos historiadores suelen hipostasiar e ignorar escudados en categorías que pasan por datos. La perspectiva mariáteguiana de la historia es también, en ese sentido, una reivindicación de los actores anónimos, multitudinarios, los verdaderos héroes de la historia.

Desde una perspectiva diacrónica, el Amauta nota asimismo que los hombres poseen diversa aptitud para entender el pasado: «El pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican (...) Quien no puede

16 *Historia de la crisis mundial*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1979, p. 156.

17 *Ibid.*, p. 198.

18 *La escena contemporánea*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1972, p. 123.

imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado»¹⁹. No todos ven pues la realidad del mismo modo. La conciencia no la refleja pasivamente. Si el tradicionalista, el conservador o el revolucionario imaginan la realidad de modo distinto es porque ésta porta niveles de diverso rango. Pasado, presente y futuro cohabitan en el seno de la realidad en el umbral entre la dimensión virtual-potencial y su manifestación actual; y la peculiar estructura teleológica de la praxis humana hace que el presente y el pasado adquieran sentido en la medida en que apuntan al futuro que generan. Como decía Marx: «La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono». Es la actualización de lo que ésta tenía de germinal, de potencial.

«Podría decirse que el hombre no prevé ni imagina sino lo que ya está germinando, madurando, en la entraña oscura de la historia»²⁰. Esta entraña de la historia es la que el culto positivista a los hechos impide percibir. La realidad muestra pues diversos niveles o grados de manifestación y, «hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial»²¹, opina Mariátegui.

LA CULTURA COMO TOTALIDAD ORGÁNICA

«Toda cultura ha tenido sus características económicas, políticas, estéticas y morales absolutamente propias. Toda cultura se ha alimentado de su propio pensamiento y de su propia fantasía. Toda cultura, después de un período de apogeo, llenada su misión, ha decaído y perecido. Y toda cultura, sin embargo, ha tenido como la nuestra, la ilusión de su eternidad. Esta ilusión, por otra parte, ha constituido siempre un elemento moral indispensable de su desarrollo y de su vitalidad. Y si empieza a flaquear en nuestra civilización, socavada por el pensamiento relativista, es porque nuestra civilización se aproxima a su ocaso»²², escribe Mariátegui. Vale no-

19 *Peruanicemos el Perú*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1979, p. 164.

20 *El Alma Matinal*, p. 40.

21 *Peruanicemos el Perú*, p. 78.

22 *Signos y Obras*, p. 79.

tar aquí, además del rol gnoseológico y de síntoma vital de la ilusión; la percepción orgánica de una cultura como una totalidad concreta, con un discurso, imágenes y racionalidad propia. Lo cual, por ejemplo, pondría en cuestión la posibilidad de una visión absolutamente objetiva del pasado. Este es reconstruido con diverso signo por cada generación, más aún por cada cultura. «El pasado muere y renace en cada generación»²³.

Este es un tema recurrente en Mariátegui, al que se le ha prestado escasa atención, no obstante su relevancia en la discusión contemporánea sobre la naturaleza y el rol de las culturas y, en general, de los paradigmas. Así, por ejemplo, a propósito de las matrices culturales hispana e indígena, y su posible fusión por la vía del mestizaje, el Amauta opina así: «El mestizaje descubre en este terreno sus verdaderos conflictos; su interno drama. El color de la piel se borra como contraste; pero las costumbres, los sentimientos, los mitos -los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura- reivindican sus derechos (...) En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y se contrastan. Dentro de un ambiente urbano, industrial, dinámico, el mestizo salva rápidamente las distancias que lo separan del blanco, hasta asimilarse a la cultura occidental, con sus costumbres, impulsos y consecuencias. Puede escaparle -le escapa generalmente- el complejo fondo de creencias, mitos y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales de la civilización europea o blanca (...) todo lo que en esta civilización es íntimo, esencial, intransferible, energético, permanece ajeno a su ambiente vital. Algunas imitaciones externas, algunos hábitos subsidiarios, pueden dar la impresión de que este hombre se mueve dentro de la órbita de la civilización moderna. Más, la verdad es otra»²⁴.

La manera de concebir la cultura, la tradición como un todo orgánico y viviente, ratifica la filiación hegeliana del marxismo con

23 *Ibid.*, p. 39.

24 *Siete ensayos...*, pp. 343-344.

el que Mariátegui opera. Las claves valorativas fundamentales marcan el horizonte de los individuos y pueblos, ellas son la savia que alimenta y configura con un común denominador todas las producciones de una cultura, las que adquieren sentido sólo en relación a la totalidad concreta en cuyo interior operan. Valdría la pena, por ejemplo, revisar las tesis mariateguianas sobre el problema del indio -clave de interpretación del Perú, su historia y sus posibilidades-, desde esta perspectiva, no étnica o racial, sino atenta a las matrices culturales que otorgan identidad y fecundidad a la creación colectiva. Más aún cuando el Amauta criticó ampliamente la visión racista promovida por el positivismo. Entender lo indio en términos culturales, obligaría, por ejemplo, a revisar la consistencia y viabilidad de lo mestizo, analizando más bien, hasta qué punto éste podría ser más bien expresión de la capacidad de asimilación que una cultura como la indígena-andina posee orgánicamente.

En la medida en que concibe la historia como una sucesión de totalidades -como un círculo de círculos, diría Hegel-, Mariátegui considera que cuanto más orgánica es una cultura, mayor capacidad de asimilación posee. Por eso es que muestra un gran interés por el elemento andino como vía de acceso a la modernidad. Una modernidad propia, apropiada. «La sociedad indígena -nos dice- puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado como una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente»²⁵.

Así es como se entiende también su propuesta de allear socialismo e indigenismo. En un país en que por el empuje de los hombres andinos -previsto por el Amauta- empiezan a desmoronarse las barreras coloniales que aún segregan a las mayorías, cobra importan-

25 *Ibid.*, pp. 345-346.

cia atender a las reflexiones de quien quiso materializar por esa vía el sueño de un Perú nuevo en un mundo nuevo.

EL PROCESO DE LA HISTORIA

A Mariátegui le interesa el proceso de la historia, como el proceso de la literatura o el proceso de la instrucción pública, en el doble sentido que este término sugiere: como despliegue de fenómenos y relaciones, y como juicio y balance de la praxis humana colectiva. La perspectiva mariateguiana muestra en todo momento esa doble orientación. El interés acucioso por la multiplicidad de facetas en que se muestran los procesos históricos, manifiesta todo su potencial precisamente porque se trata de una visión interesada -un juicio, un proceso- de parte del que piensa la historia. «No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe», advierte el Amauta al presentar su visión de la escena histórica contemporánea.

Así, la actitud de Mariátegui frente a la historia, lo distancia del objetivismo positivista renuente al juicio. El historiador inevitablemente interroga a la historia, le abre proceso, y de ese modo la reconstruye. Los hechos sin más no tienen sustancia. Son puestos en escena como resultado del interés de los hombres, que constituyen los demiurgos de la historia en virtud a su acción. Por eso también, Mariátegui no sacraliza los hechos, le interesan ante todo, en tanto se articulan en procesos, en complejos de relaciones. Esa es la perspectiva dominante en la visión mariateguiana de la realidad.

«Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre»²⁶, enfatiza Mariátegui, impugnando la visión sociologista extrema que hace de la historia un lugar del que los hombres vivientes, de carne y hueso, son desplazados, cediendo su rol activo a categorías reificadas de

26 *Temas de nuestra América*, p. 16.

disciplinas teóricas como la economía, la política, etc. Siendo que éstas, en tanto formas de la realidad humana y creaciones suyas, en tanto aspectos de una totalidad dinámica cuyo eje es la acción del hombre, carecen de plena autonomía.

La actividad humana teje la trama de la historia. Se trata de una actividad que tiene ciertamente, un conjunto de condicionantes del que los hombres no siempre son conscientes; pero no sólo tiene tales causas. Mariátegui rescata la rica tradición filosófica que presta atención a la dimensión teleológica -la propiamente humana- de la acción. El hombre es un ser activo en tanto se propone objetivos, se plantea metas. Por lo que su actividad tendrá mayor aliento y repercusión en la medida en que sus objetivos sean más netos.

«Los arbitrajes, las conciliaciones se actúan en la historia, y a condición de que las partes se combatan con copioso y extremo alegato»²⁷, observa Mariátegui en una peculiar apreciación del papel de las contradicciones en la marcha de los acontecimientos históricos. Este párrafo ofrece una interesante variante en la concepción de las relaciones sujeto-objeto en la historia. El rol del hombre como sujeto creador de la historia es una de las claves hermenéuticas de Mariátegui. El énfasis en el carácter teleológico de su actividad lo es también. Ese punto de vista abre amplio margen a la voluntad y a múltiples vías de acercamiento a la realidad, además de la razón propiamente dicha, como la intuición y la imaginación. No es casual por ello el interés de Mariátegui por corrientes como el vitalismo o el surrealismo. Pero esa apertura a la voluntad que lo inclina a relieves su papel en la historia, no conduce a Mariátegui a la disolución de los factores objetivos y estructurales. Ellos constituyen el escenario en que se despliega la voluntad de los actores determinando su horizonte de posibilidades. El juego de factores y condicionantes objetivos refuerza la línea de continuidad de los resultados de la acción humana. Así, la voluntad no opera sobre el vacío; para poder volar necesita un medio que hace posible su despliegue limitando su movimiento real. Si en el largo plazo resaltan

27 *Siete ensayos...*, p. 233.

los promedios, los aspectos que marcan la evolución continua de la historia, es porque ésta no se detiene, porque es impulsada cada vez que se agota su aliento, hacia nuevas metas que se presentan en ruptura con el pasado.

En la medida en que la acción generada por la voluntad se inscribe en un conjunto de tendencias preexistentes, es factible distinguir el alcance de esas tendencias. En cada momento de la historia algunas de ellas son dominantes. Así la acción es más eficaz cuanto mayor sea la tendencia cuyo desarrollo promueve. Desde esa perspectiva, es posible auscultar el alcance histórico de los actores individuales o colectivos. Las metas que los hombres se plantean, no son arbitrarias, expresan posibilidades latentes o tendencias operantes en la realidad social en que actúan. En tal sentido, cada época halla la expresión de sus potencialidades en ciertas metas y hombres que las proponen, quienes representan por ello un interés colectivo. Mariátegui señala que «una revolución representa un grande y vasto interés humano»²⁸, y que personajes como San Martín o Bolívar representan en su momento la causa de la humanidad²⁹.

La percepción procesal de la historia que caracteriza al pensamiento mariateguiano, se sustenta, como queda dicho, en la actividad humana. Esto permite su caracterización como un proceso abierto, en el sentido de que, no siendo la praxis algo mecánicamente determinado, sino en lo fundamental teleológico y valorativo, enfrenta por ello opciones. En cada momento de la historia se presentan múltiples opciones a la acción tanto individual como colectiva, y las elecciones no se pueden eludir. Y aunque el horizonte de posibilidades que se presenta es siempre difuso, incierto; el hombre tiene necesidad de certezas. Apuesta entonces, y actúa en función a esa apuesta. Se trata de una actitud trágica, agónica en el sentido mariateguiano. Actitud agónica, y lúdica por ello.

28 *La escena contemporánea*, p. 117.

29 *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Tomo I, Lima, Empresa Editora Amauta, 1979, p. 238.

Ciertamente, algunas fases de la historia aparecen pletóricas de posibilidades; son los momentos de transición, en los que asoma una nueva época. Estos períodos se caracterizan por su gran densidad histórica y el alto ritmo de movilidad que le imprimen a la vida humana. Al consolidarse algunas tendencias se afirma un nuevo orden caracterizado por una mayor estabilidad. Desde la metáfora literaria, Mariátegui denomina a estas épocas que se suceden cíclicamente, románticas y clásicas³⁰.

La historia es ante todo duración, señala el Amauta³¹. En ella no interesan los elementos episódicos, los hechos en cuanto tales. Interesan, nos dice, los elementos germinales, operantes, que generan continuidad. La historia es vista por Mariátegui como actualización perenne, como prolongación de tradiciones vivas. «Los verdaderos revolucionarios -escribe-, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultrafista ilusión verbal de inaugurar todas las cosas»³². Así pues, la historia es duración porque alberga tradiciones, fuerzas colectivas en movimiento y cambio incesante; y ese cambio es posible porque se trata de totalidades que contienen elementos heterogéneos, articulados dinámicamente y orgánicamente, y como tales, capaces de asimilar nuevos elementos renovándose en cada momento. «Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza»³³. Y esta movilidad es consustancial con la resistencia de la tradición a dejarse aprehender en fórmulas herméticas; porque «la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes»³⁴.

Cuando Mariátegui enfatiza la fuerza y vitalidad de las tradiciones, su continuidad, lo hace con la vista puesta en nuestra pecu-

30 *El Alma Matinal*, p. 31.

31 *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p. 246.

32 *Peruanicemos al Perú*, p. 162.

33 *Ibid.*, p. 161.

34 *Ibid.*, p. 163.

liar historia, hecha por gentes tan proclives a comenzar lo todo de nuevo a la menor oportunidad. La historia es ante todo continuidad y duración, nos dice, señalando en ese marco los saltos y rupturas que se presenten.

Por ello, nada más ajeno al espíritu mariateguiano, que una visión lineal de la historia. La perspectiva desde la que evalúa la historia, lleva el sello de nuestra condición marginal y periférica. Y, desde ella, aparece como una reivindicación de la diferencia, de la peculiaridad que nos caracteriza y que permite percibir lo heterogéneo y discontinuo con mayor nitidez.

«En el plano de la economía -señala- se percibe mejor que en ningún otro hasta que punto la Conquista escinde la historia del Perú. La conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquier otro, como una solución de continuidad»³⁵. Y observa luego, a propósito de la génesis del Perú republicano: «Como la primera, la segunda etapa de esta economía arranca de un hecho político y militar. La primera etapa nace de la conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero, mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso»³⁶.

Esa observación es sumamente importante. Remarca en primer plano una ruptura política y militar como fuerza decisiva en la génesis de las relaciones sociales de producción. Ella engendra todo el proceso de la historia peruana posterior. Domina todo ese proceso. La historia del Perú aparece así como la mayor impugnación a las tesis evolucionistas y economicistas que soslayan el decisivo rol de las rupturas de poder como clave genética de los modos de producción. Son relaciones de poder -de violencia y ruptura- las que en definitiva sustentan la historia cotidiana de los pueblos. Ellas definen los roles sociales básicos, y su alteración implica también por

35 *Siete ensayos...*, p. 13.

36 *Ibid.*, p. 16.

eso la apuesta consciente por la ruptura de las relaciones de poder que, cual clave de bóveda sustentan la actual estructura social que aplasta a los productores.

«La democracia opone a la impaciencia revolucionaria una tesis evolucionista: La Naturaleza no hace saltos. Pero la investigación y la experiencia actuales contradicen, frecuentemente, esta tesis absoluta. Prosperan tendencias anti-evolucionistas en el estudio de la biología y de la historia. Al mismo tiempo, los hechos contemporáneos desbordan el cauce evolucionista»³⁷, remarca el Amauta. Y por ello, porque las rupturas, las alteraciones cualitativas de las relaciones de poder marcan los tránsitos de época, estas rupturas abren múltiples posibilidades. Las virtualidades que contiene una época, las posibilidades de desarrollo que encierra son diversas. De no ser así, el curso de la historia aparecería providencialmente prefijado, absolutamente místico. Por otro lado, postular la coexistencia germinal de múltiples tendencias, no conduce necesariamente al relativismo y posibilismo radical, puesto que algunas tendencias aparecen como más «posibles», más viables. Si Mariátegui cree posible, por ejemplo, el tránsito directo al socialismo de sociedades que aún no han pasado por el capitalismo desarrollado³⁸, como es el caso peruano, no hay en esa afirmación un mero voluntarismo ni arbitrariedad. La existencia de una tradición comunitaria, viva y actuante, le permite concebir ese salto, esa ruptura, también como continuidad y desarrollo.

Por otro lado, desde la perspectiva marginal en que se sitúa, enfrentando la exclusión y el menoscabo de la condición humana a que el capitalismo condena a la mayoría de los hombres, el Amauta reivindica, con la moral de productores, el derecho de todos los pueblos al usufructo del fondo común de creaciones de los hombres de todas las épocas y latitudes. La percepción de las peculiaridades, de las diferencias y la heterogeneidad de tradiciones, no lo llevan a postular el autismo ni mucho menos. El énfasis del Amauta en la

37 *La escena contemporánea*, p. 156.

38 *Ideología y Política*, p. 68.

dimensión universal de la historia como patrimonio común humano, es categórico. «O salvarse juntos o desaparecer juntos»³⁹; no hay otra opción para el hombre en la escena contemporánea, nos dice.

La tendencia mayor de la historia moderna, apunta Mariátegui, es hacia la universalización del hombre y sus problemas. Esa tendencia objetiva, se manifiesta en el nivel subjetivo en la forma de la idea del progreso que, por ello, no es arbitraria como clave valorativa del mundo contemporáneo. Tal idea se sustenta en la expansión de los horizontes de la praxis. Se vincula a la necesidad humana de marchar hacia una meta definida; meta siempre renovable, y que por ello, aún cuando se instale en el sentido común bajo la forma de lo Absoluto, es en rigor, un absoluto incompleto y en trance de devenir.

«Por escéptica y desconfiada que sea su actitud ante el Progreso, un hombre moderno rechaza instintivamente la idea de que se pueda volver atrás (...) Una vez adquirida la máquina, es difícil que la humanidad renuncie a emplearla»⁴⁰, nos dice también. El progreso tiene que ver pues, tanto con la expansión material, objetiva de la capacidad productiva del hombre, en virtud a una herencia milenaria siempre renovada y acrecentada, como con la creciente apertura de su horizonte vital, subjetivo, que incorpora también la vasta experiencia de vida acumulada. El progreso como proceso, como movimiento expansivo, se registra materialmente en el desarrollo de las potencialidades del trabajo humano. Pero, se trata de un creciente despliegue de potencialidades de diverso signo -también, por supuesto, de signo destructivo, como Mariátegui lo notara a propósito de la guerra mundial. El progreso en este nivel, es pues, en lo fundamental, sinónimo de proceso, de despliegue de posibilidades, de apertura de horizontes, y no garantiza la mejora moral, la humanización de la vida.

Por ello resulta de mayor interés la visión mariateguiana del

39 *La escena contemporánea*, p. 151.

40 *Loc. cit.*

progreso en un segundo sentido: el de la expansión cualitativa, moralmente hablando, de las metas del hombre, las cuales son, en sentido cabal, creaciones humanas -valga la redundancia: apuestas, opciones deliberadas. La esencial condición teleológica de la praxis humana que sustenta la historia, hace necesaria en ella la presencia de objetivos, de valoraciones. Estas metas son siempre provisionales, pero le dan valor y sentido a la praxis cotidiana; y se renuevan precisamente a partir de la experiencia acumulada por los hombres en la historia. De allí el valor de la historia para la vida humana. Ella puede permitir que el progreso como mero proceso, se despliegue hacia modos de existencia que incorporen y renueven constantemente las más altas aspiraciones soñadas por los hombres en su búsqueda milenaria de condiciones existenciales que multipliquen el pan y la belleza.

La actitud lúdica, agónica, de la apuesta, define en el fondo el carácter de las metas históricas. Esta actitud genera en Mariátegui su esencial optimismo del ideal y la acción. Porque se sustenta en la esperanza, descarta toda actitud autosuficiente, dogmática frente al curso de la historia, y por ello también parte de una revaloración de las vidas en juego. Tal es la actitud del Amauta por ejemplo, en la siguiente reflexión notable sobre el socialismo como posibilidad histórica y el fondo imprevisible de la historia: «Capitalismo o Socialismo. Este es el problema de nuestra época. No nos anticipamos a las síntesis, a las transacciones, que sólo pueden operarse en la historia»⁴¹. Mariátegui es por ello un clásico: porque es un hombre de su tiempo, que aspira a cumplir un destino, a materializar una apuesta histórica. Así trasciende su horizonte temporal para integrar la duración que caracteriza la historia profunda.

41 *Ideología y Política*, p. 244.



TERCERA PARTE

MARIÁTEGUI, EL ARTE Y LA CULTURA



MARIÁTEGUI: LA HUELLA DE AZORÍN

Manuel Miguel del Priego

I

Los escritores españoles de la llamada Generación de 1898 ejercieron cierto influjo sobre sus homólogos de la América hispanohablante, si bien ocurrió así mismo lo inverso: el centroamericano Rubén Darío influyó decisivamente sobre la aludida generación, a un punto tal que algunos lo consideran integrante de ella. Tal vez sería más exacto decir, entonces, que entre ambos se produjo una interacción recíproca.

Conviene anotar desde ahora que no existe unanimidad acerca de quiénes componen la Generación del 98. Para uno de los que primero la denominaron así, José Martínez Ruiz (Azorín), pertenecieron a ella: Ramón del Valle Inclán, Miguel Unamuno, Jacinto Benavente, Pío Baroja, Manuel Bueno, Ramiro de Maeztu, Rubén Darío¹.

Para Guillermo Díaz Plaja -en 1969- la generación estaba compuesta por dos sectores: el primero, propiamente denominado Noventayochismo, que integran Angel Ganivet, Unamuno, Azorín, Baroja, Maeztu y Antonio Machado; y el segundo sector, denominado Modernismo, integrado por Rubén Darío, Benavente, Valle Inclán, Manuel Machado, Eduardo Marquina, Gregorio Martínez Sierra y Juan Ramón Jiménez².

1 En *Clásicos y Modernos*, Losada, Buenos Aires, 1959, 5a. ed., p. 188.

2 En *España en su Literatura*, Estella (Navarra), 1969, p. 151.

Por el momento, no nos detendremos aquí a examinar los criterios de esta distinción. Sólo indicaremos que, para los efectos de nuestro trabajo, los escritores mencionados como integrantes de uno y otro grupo -con la única excepción de Rubén Darío- son tenidos por nosotros como miembros de la Generación de 1898 (o del 98).

Pues bien, los escritores del 98 -y varios más, posteriores, como José Ortega y Gasset y Ramón Gómez de La Serna- impactaron también en los escritores peruanos del siglo XIX y las tres primeras décadas del siglo XX; al comienzo, nos parece que, en especial, por una circunstancia extraliteraria determinante en la actitud de los noventayochistas: el desastre que les significó a los españoles la pérdida de sus últimas colonias en América, tras una guerra injusta e inútil. Circunstancia semejante a otra dada en el Perú década y media antes, es decir la catástrofe que representó para nosotros en el terreno moral y material la derrota frente a la agresión chilena.

En ambos casos, las consecuencias del desastre y la catástrofe originan movimientos de ideas y de acción contra las oligarquías dominantes, en lo fundamental responsables de aquellos males. La juventud condena la ineptitud de los grupos dirigentes en tanto poder político. Y en cuanto a la expresión, cuestiona también la retórica de sus voceros, el divorcio entre las palabras pomposas y adocenadas, vacías de realidad y de vida, y los hechos.

De Julio de 1888 data el llamado de Manuel Gonzáles Prada: «¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutos nuevos! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!»

En lo que respecta a España, Azorín escribirá en 1913, que no toda la copiosa bibliografía de crítica social y política formada bajo la obsesión del problema de su país, «ha brotado a raíz del desastre colonial y como una consecuencia de él». Pero aclara que «el desastre avivó, sí, el movimiento»³. El autor de *Clásicos y Modernos* aña-

3 Azorín, *op. cit.*, pp. 180-181.

dirá que: «Un espíritu de protesta, de rebeldía, animaba a la juventud de 1898. Ramiro de Maeztu escribía impetuosos y ardientes artículos en los que se derruía los valores tradicionales y se anhelaba una España nueva, poderosa. Pío Baroja, con sus análisis fríos reflejaba el paisaje castellano e introducía en la novela un hondo espíritu de disociación; el viejo estilo rotundo, ampuloso, sonoro, se rompía en sus manos y se transformaba en una notación algebraica, seca, escrupulosa. Valle Inclán con su altivez de gran señor, con sus desmesuradas melenas, con sus refinamiento del estilo, atraía profundamente a los escritores novicios y les deslumbraba con la visión de un paisaje y de unas figuras sugeridas por el Renacimiento italiano»⁴.

Así pues, se trataba no únicamente de la crítica política y social, sino también -en modo simultáneo- de una propuesta de radical transformación del lenguaje para que esté en condiciones de expresar el nuevo espíritu.

De los escritores mencionados por Azorín en el párrafo transcrito, dos tuvieron señalado eco en América, si bien el primero, Ramiro de Maeztu, en relación controversial, y el último con gran simpatía, adicionalmente por su confluencia con el modernismo en boga, pero aún más por haber incorporado a su narrativa un gran tema americano (en *Tirano Banderas*). Con respecto a Pío Baroja, su influjo -particularmente en el Perú- fue más bien silencioso, porque el escritor vasco no amaba a nuestro continente. Y quienes aprendieron -casi todos los narradores- de su estilo seco, duro y directo, no estaban muy dispuestos a reconocérselo.

Entre otros nombres del 98, es indispensable añadir los de Miguel de Unamuno y de Jacinto Benavente, también en este caso ejerciendo influjos disímiles; el último -Benavente- en particular sobre un autor teatral tan discutible como Felipe Sassone. En cambio, Unamuno, desde mucho antes de 1898, manteniendo contacto con Ricardo Palma y el hijo de éste, Clemente; con Carlos Germán

4 *Ibid.*, p. 189.

Amézaga, Manuel Gonzáles Prada, José Santos Chocano, José de la Riva Agüero y Osma, Enrique López Albújar y algunos más. Acerca de la obra de todos ellos escribió Unamuno breve o extensamente, siempre con rigor y sinceridad.

José Ortega y Gasset ejerció influjo tácito o explícito sobre los integrantes de la generación arielista (o del 900) y más adelante también sobre la llamada generación del Centenario⁵.

Ramón Gómez de La Serna puso también su impronta en los creadores de las primeras décadas del siglo; su agudo humorismo, sus reveladoras paradojas -en fin, las *agregarais*- no se limitaron a la crítica de su tiempo: avizoraron los días próximos. José Carlos Mariátegui lo consideró uno de los «descubridores del alba».

Y habiendo llegado a nombrar aquí a la personalidad que está hoy en el centro de nuestra atención, recordaremos que Mariátegui mantuvo duraderos vínculos con los escritores del 98 y otros notables que les sucedieron. Rompió con el Ramiro de Maeztu que reniega de su anarquismo y de su liberalismo posterior para adherirse al régimen retrógado de Primo de Rivera. Tuvo cálida simpatía con el Unamuno que sufre la persecución del mencionado dictador y que aún libra agónicas luchas mucho más allá de las coyunturales. Mantuvo cordial discrepancia con Ortega y Gasset. Expresó gran y personal admiración a Valle Inclán. Y también profunda simpatía por el cronista lleno de plasticidad y el sabio estilista que fue José Martínez Ruiz, (Azorín) y a cuyas veleidades políticas respondió sólo con el silencio.

II

En líneas generales, los escritores del 98, pese a su heterogeneidad ideológica y política, tuvieron en común la rebeldía romántica -que los encontraba con Mariano José de Larra- y, ahora sobre bases más positivas, el objetivo de la modernización de España. La

5 Cfr. César Pacheco Vélez, *Ensayos de Simpatía*, Univ. del Pacífico, Lima 1993. pp. 40-88.

rebeldía de esta tropa se alimentaba de las tradiciones revolucionarias del pueblo español, pero, en cuanto a fuentes intelectuales, tenía así mismo ingredientes extranjeros. Entre ellos, Nietzsche, quien era visto por los noventayochistas como «un rebelde, un anarquista», como «el pensador alemán (que) hizo brotar en España muchos gestos de iracundia y múltiples gritos de protesta»⁶.

Del antimonarquismo, pasando por el liberalismo clásico y el anarquismo, algunos se aproximaban, aunque de modo efímero, al socialismo. Es el caso de Miguel de Unamuno, inicialmente partidario del republicano Pi y Margall, como Azorín. Unamuno, en carta del 12 de octubre de 1894, escribe: «Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa internacional de los trabajadores, y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad»⁷. En 1896, Unamuno añadirá: «El económico y el religioso son -acción y reacción mutuas- los factores cardinales de la historia humana, el cuerpo y el alma de todo ideal vivo, nacido de la unión sustancial de esos factores... La economía es la lógica material; la fe, el ideal de toda cuestión»⁸.

El propio Unamuno puede ilustrarnos sobre cuánto de común y cuánto de diferente tenía con los demás miembros de su generación. En 1918, se pregunta y se responde: «¿Qué se ha hecho de los que hace veinte años partimos a la conquista de una patria? Hay que ver, primero, que no partimos juntos en el sentido espiritual. Sólo nos unían el tiempo y el lugar, y acaso un común dolor: la angustia de no respirar en aquella España, que es la misma de hoy. El que partiéramos casi al mismo tiempo, a raíz del desastre colonial, no quiere decir que lo hiciéramos de acuerdo»⁹.

6 Azorín, *op. cit.*, p. 188.

7 Cfr. *Crónica de la Guerra Española*, Ed. Codex, Buenos Aires 1966, tomo 3, pp. 178 y 183.

8 *Ibid.*, p. 183.

9 *Loc. cit.*

Por lo que toca a Azorín, éste no dejó de poner el dedo en la llaga acerca del «desastre colonial». En artículo del 31 de enero de 1904, censura sin ambages el colonialismo español, no sin antes apoyarse en un testimonio entrañable para nosotros los peruanos. Se trata del diputado a Cortes (suplente) Dionisio Inca Yupanqui, quien en 1819 protesta contra los atropellos realizados en las personas de los indios, «de los que llega a dudar si son hombres». Escribe Azorín: «Y le vemos en esta pequeña Iglesia de San Fernando, levantarse airado a protestar 'como *Inca*, como *americano* y como hombre'. ¿No veis cómo al cabo de dos siglos perdura la misma política nefasta en los países americanos?» concluye preguntándose el escritor. Para luego expresar de modo rotundo lo siguiente: «Y éste es el resumen del debate: durante tres siglos, nosotros, los españoles, hemos saqueado y devastado nuestras colonias. Su pérdida era irremediable: los mismos políticos que hoy discuten en el Congreso, precipitaron la ruina. ¿Quién podrá creerse libre de culpa? Hablemos de traidores; bien está. Pero pongamos como traidores a estos políticos que pudieron conceder la autonomía o la independencia, y no la concedieron; a estos guerreros que especularon con el desastre; y a estos periódicos que empujaron al pueblo hacia una guerra absurda y ruinosa»¹⁰.

Sólo un año después de escrito lo anterior, en 1905, Azorín viajará al sur de su país para presenciar no el cuadro pasado de la explotación colonial allende los mares, sino el desolador paisaje de la explotación de los campesinos en la propia casa. Así nace el reportaje que motivó el despido del autor de la redacción del diario madrileño *El Imparcial*. Los cinco artículos que formaron aquel reportaje inconcluso fueron reunidos bajo el título: *La Andalucía trágica*.

Es *La Andalucía trágica* una pieza magistral del periodismo moderno; el periodista y el escritor literario se funden en un solo creador, tanto como se juntan en una imagen perdurable y completa el

10 En: Azorín, *Los Pueblos*, ed. de José María Valverde, Clásicos, Castalia, Madrid, 1987, 2a. ed., pp. 52-53.

paisaje, el hombre y la situación económico-social, todo ello contrastado con la irresponsabilidad, la indiferencia o la rápida violencia con que la burocracia central y sus subalternos locales creen contener la indignación de quienes, como diría Vallejo, «hoy sudan para adentro su secreción de sangre rehusada», es decir, los desocupados forzosos.

En el segundo artículo, Azorín plantea que la salida a la desocupación de los obreros lebrijanos está, de hecho, en la construcción de una carretera, lo que les daría empleo. Sigamos al escritor:

«La carretera ya está construída, mas la orden para que comiencen las obras no acaba de llegar. ¿Por qué oficinas será preciso andar para lograr tal orden? ¿Qué cúmulo de firmas habrá que conseguir? ¿Qué gruesos y terribles cartapacios será necesario abrir y cerrar? ¿Cuántos y cuántos ordenanzas tendrán que ir arriba y abajo por los sombríos pasillos de los Ministerios? ¿Qué conferencias tendrán que celebrar el jefe de este negociado, el director del ramo, el oficial tercero de esta oficina y el oficial segundo de la otra?

En tanto estos buenos labriegos caminan lentos, entristecidos, hoscos, por las calles de Lebrija; se sientan en la plaza anonadados; tornan a levantarse; entran en su casa; oyen los lamentos de sus mujeres y de sus hijos; vuelven a salir; tornan a recorrer, expresados, enardecidos, por centésima vez las calles.

He aquí las dos Españas. No hagáis, vosotros, los que llenáis las Cámaras y los Ministerios, que los que viven en las fábricas y en los campos vean en vosotros las causas de sus dolores»¹¹.

El tercer artículo de *La Andalucía trágica* concluye con el diálogo de Azorín con el labriego Antonio:

11 *Ibid.*, pp. 247-248.

«-Cuando nosotros pedimos esto, -dice Antonio, más vehemente, más exaltado- cuando nosotros solicitamos un permiso para celebrar una reunión, se nos mandan cuarenta o cincuenta guardias civiles. El Gobierno no conoce otro medio de solucionar la cuestión social. No se escuchan nuestros razonamientos; no se contesta a ellos; se nos enseñan los cañones de los fusiles, y con esto creen haber cumplido su misión ante la sociedad los ministros.

Y luego, con voz más queda, más tranquila:

‘Nosotros estamos ya cansados’.

Ya están cansados los buenos labriegos de Lebrija; ya están cansados los labriegos de toda Andalucía; ya están cansados los labriegos, los obreros, los comerciantes, los industriales de toda España. Ya estamos cansados los que movemos la pluma para pedir un poco de sinceridad, de buena fe, de amor, de reflexión a los hombres que nos gobiernan. ¿Qué va a venir después de este cansancio?

¿No es ésta una interrogación formidable?»¹².

Extraigamos aún el pasaje final del cuarto artículo de *La Andalucía trágica*, que reproduce el diálogo entre el escritor-periodista y el médico de Lebrija:

«-Doctor: cuando se tocan de cerca estas realidades, todas las esperanzas que pudiéramos alimentar sobre una reconstrucción próxima de España desaparecen; yo conozco detalle por detalle sus claros y rientes pueblos de Levante. Y en estos pueblos yo oigo lamentarse también todos los días a los compañeros de usted de los estragos que la tuberculosis hace entre los labriegos.

12 *Ibid.*, pp. 253-254.

El doctor ha tornado a mirarme un momento fijamente con sus ojos ensoñadores, melancólicos. Después ha dicho, tendiéndome la mano:

-Y éste es el corolario desconsolador de nuestra charla: España es una nación agrícola; la poca o mucha consistencia de nuestro pueblo está aquí en los campos; consideramos, entre todas las regiones españolas, como las más florecientes, las del Mediodía y del Levante. Y los labriegos de estas regiones, sostenes de la patria, hambrientos, consumidos, son diezmados por la tuberculosis.

Yo no he contestado nada al buen doctor, que, alto, cenceño, un poco echado hacia delante, se ha alejado rápidamente, afanoso, tosiendo, dando grandes zancadas, como huyendo de un espanto, de una angustia invisibles»¹³.

Como hemos dicho, estos textos del reportaje *La Andalucía trágica* fueron escritos a comienzos del 1905; sólo nueve años después fueron añadidos por Azorín a su libro *Los Pueblos*¹⁴.

¿Permaneció el autor en las posiciones de conciencia y sensibilidad frente a sus *pueblos*?

En el plano teórico, el antiguo simpatizante del republicano Pi y Margall y enseguida paseante bajo el paraguas rojo de los anarquistas, suele respaldar en sus artículos a los teóricos y las ideas del liberalismo, ya el «clásico», ya el «moderno». Al mismo tiempo sostendrá:

«El socialismo es un dogma y tiene su religión y sus supersticiones. Admiración profunda, respeto profundo nos merece una escuela política que cuenta con un ideal tan elevado y con gentes que se mueven al impulso de nobles anhelos. Pero el problema para nosotros es éste: ¿hasta qué punto en aras de un

13 *Ibid.*, p. 258.

14 Madrid, Ed. Renacimiento, 1914.

bien futuro, para las generaciones futuras, debemos sacrificar nuestra independencia de ahora, la autonomía individual de los que al presente vivimos? Sea ello aspiración de un partido, o sean procedimientos (el intervencionismo) de un Gobierno, tendremos que considerarlo y discutirlo. Porque procediendo con lógica, fatalmente, inexorablemente, llevando las cosas a sus últimas consecuencias, podría darse el caso de que una generación -la presente- pierda su dicha, o parte de su dicha, por la dicha, o parte de la dicha, de otra generación que vivirá dentro de ciento, o quinientos años. Y claro es que nosotros tenemos tanto derecho como los futuros hermanos a la dicha, y que, además de eso ... *estamos antes*»¹⁵.

Cuando nuestro autor expresa lo acabado de anotar, afirma profesar el liberalismo clásico «aún dentro del partido conservador». El texto data de 1917. En efecto, ha pasado a formar parte de la organización política de Antonio Maura y Juan de la Cierva Peñafiel, y a seguir de modo muy complaciente a quienes poco tiempo antes había criticado de manera radical. A partir del nuevo compromiso, Azorín desempeñará la Subsecretaría de Instrucción Pública (1917 y 1919) y accederá a la Real Academia de la Lengua Española (1924).

Sensiblemente, el autor de *La Andalucía trágica* formará parte de un gobierno que lanzará a las tropas contra los indignados labriegos andaluces a quienes presentó y con quienes se solidarizó mediante su célebre reportaje.

Estos jalones veleidosos de la biografía azoriana han puesto en cuestión sus reales valores, a un grado tal de negarle cualquier mérito. Hace poco más de dos décadas, una joven escritora española, Mercedes Vilanova, dio de Azorín la imagen de un reaccionario completo, cuya clave esencial hallaba en una afirmación de 1913: «Lo importante en la vida es la conformidad con el destino»¹⁶.

15 Azorín, *Ni sí, ni no*, Ed. Destino, Barcelona, 1965, pp. 108-109.

16 Cfr. *La conformidad con el destino en Azorín*, Ariel, Barcelona 1971.

También el gran poeta Rafael Alberti, frescas aún las heridas de la guerra española de 1936-1939, no puede ignorar que está ahora más o menos cómodamente instalado en la atmósfera del franquismo, el otrora proclamado republicano, anarquista y liberal Azorín. Traza de él entonces la siguiente instantánea sepulcral:

AZORIN

Azorín para mí, era una especie de pobre ciego, disimulada su desgracia tras unas gafas negras, eternamente sentado, gabardina flácida colgada de los hombros, tranca aburrida entre las manos, inmóvil en una de las estaciones del Metro de Madrid. Tuvo un momento, cuando yo publiqué *Sobre los ángeles*, en que se entusiasmó conmigo, dedicándome sucesivas crónicas en periódicos de España y América y citando con frecuencia mi nombre -a veces sin motivo ni fundamento- en el «ABC». Aunque yo sabía que su afición favorita era pasear, apenas si logre verle de pie. Lo conocí sentado, embalado entre libros, al fondo de una pequeña librería de la calle Cedaceros. Ahora que pienso en él, lo sigo viendo allí, o en la estación del Metro, y en la última postura, impasible la cara, impasibles las manos, todo él impasible, helado, idiotizado, en espera de que los tontos espíritus del limbo lo reciban un día y, levantándolo, le den al fin, con la corona, los tirones de oreja que también merece¹⁷.

El mismo año en que Alberti culmina sus *Imágenes primeras*, de diversas imprentas salen nuevas compilaciones de ensayos diversos de Azorín, quien aún tardará 22 años para presentarse en el limbo y recibir los merecidos tirones de orejas... Una de esas compilaciones se titula *Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros* y la edita la Colección Austral de Espasa-Calpe en Buenos Aires. Hay allí bellísimas páginas y, entre ellas, las dedicadas al fraile Feijóo (1676-1764):

17 Rafael Alberti, *Imagen primera de...* (1940-1944), Losada, Buenos Aires, 1945, p. 123.

«Una prensa de mano, prensa de madera, en un taller reducido, en que hay, pendientes de unos hilos, puestos a secar, unos anchos pliegos acabados de imprimir (...) Feijoó, curioso, ávido de saber, imán de las noticias universales; las noticias desde los cuatro puntos cardinales, van hacia Feijó. Se concentran en la celda del convento (...) del fraile, con sus ojitos avizores, va exprimiendo el jugo de todas estas noticias que llegan hasta él de las más remotas regiones del planeta, de Europa, de América, de Asia, de Oceanía, de Africa. Y con el jugo que extrae de todas estas noticias, bien compresas, bien exprimidas, forma un licor que se llama *universalidad y relativismo*. Ese licor es el licor que debe beber todo buen periodista. De ese licor ha salido -en España- todo el espíritu moderno. Universalidad, que es humanidad, comprensión, tolerancia; relativismo, que es la diversidad en la belleza, la multiplicidad de las fórmulas estéticas, la condenación de un camino literario inflexible, único, según un país, según una raza»¹⁸.

Bebamos pues de ese licor de *universalidad y relativismo* y rescatemos en Azorín todo lo valioso que, pese a sus inconsecuencias políticas, aún puede hallarse en sus numerosas y magistrales páginas.

III

La segunda referencia expresa de José Carlos Mariátegui a Azorín la encontramos en un artículo publicado en *La Prensa* de Lima el 3 de mayo de 1916, bajo el epígrafe de columna *Glosario de las cosas cotidianas*. El artículo constituye un comentario acerca del libro *Crítica Profana*, datado en Madrid, «en la Fiesta del Patronio de la Virgen, 1915», por su autor Julio Casares, años después Presidente de la Real Academia Española¹⁹.

18 Azorín, *Los Clásicos Redivivos. Los Clásicos Modernos*, Losada, Buenos Aires, 1950, 2a. ed., pp., 74-75.

19 El artículo de J.C. Mariátegui está hoy en *Escritos Juveniles*, tomo 3, Lima

Julio Casares hace una sesuda evaluación del estilo y un minucioso inventario de los vicios lingüísticos y las supuestas influencias literariamente malsanas que gravitan en las obras de Ramón del Valle Inclán, de Azorín (José Martínez Ruiz) y de Ricardo León. Se trata, a todas luces, de un defensor academicista del «casticismo» y de la pureza «nacional» de la lengua española, especialmente sensible a toda infiltración «galicista». En tal sentido, Casares tenía un equivalente peruano en José de la Riva Agüero y Osma, quien, en su célebre trabajo sobre el «Carácter de la literatura del Perú Independiente», consideraba a los modernistas -e, indirectamente, a Rubén Darfo- como transmisores del «gallico morbo» (en la doble acepción de influencia francesa y de virus venéreo).

Un vistazo a la parte del sumario del libro de Casares relacionada con Azorín, nos sirve de indicador acerca de la orientación de su «crítica profana»: el léxico; voces arábicas; galicismos y solecismos; tecnicismos; tranquilos literarios; colocación incorrecta del adjetivo; exterminio de los pronombres relativos; uso indebido de los pronombres personales; la repetición; los diminutivos; la descripción literaria y el inventario notarial; la falta de inventiva; etc.

Pero Azorín, precisamente en su libro *Clásicos y Modernos*, repetidamente mencionado en la obra de Casares, había reivindicado la necesidad de que cierta pomposa literatura española se renovase en contacto con las formas y el pensamiento extranjeros. «La vida intelectual de un pueblo -aseveraba nuestro autor- necesita una excitación extraña que la fecunde. Si se repasa nuestra historia literaria se verá que los momentos en que nuestros literatos y pensadores han estado en comunión con pensadores y literatos de otros países, son precisamente los momentos de máxima vitalidad de nuestras letras» ²⁰.

Sin embargo, Casares concluye la parte de su libro dedicada a Azorín con un comentario detenido y admirativo del texto *Las nubes*

1991, pp. 102-105. Con respecto al libro de Julio Casares, tenemos a la vista la primera edición de la Colección Austral de Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944.

20 Azorín, *Clásicos y Modernos*, ed. cit. p. 186.

(que forma parte del libro *Castilla*). «¿Será necesario hacer resaltar, -afirma más que pregunta el autor de *Crítica Profana*-, después de leídas estas páginas, la armonía y sobriedad del estilo, la belleza de la forma (los dos temas fundamentales- el Amor siempre renovado y el Tiempo siempre inexorable- modulan y se enlazan como un poema musical), la acertada composición de los cuadros, la serenidad de la emoción, la privacidad del pensamiento, la ternura, la delicadeza, la gran cantidad de arte, en fin, condensada en tan escasos renglones?»²¹.

A su turno, José Carlos Mariátegui reclamará al autor de *Crítica Profana* «el análisis más meritorio de la hondura y espíritu de las obras comentadas, cosas que el señor Casares trata epidérmicamente, sin buscar impurezas gramaticales, artificios, ardides, mistificaciones y aun plagios»²².

Mariátegui encuentra que su reclamo está parcialmente atendido con relación al autor de *Castilla*. Y añade:

«Para Azorín la crítica (*de Casares*) es más honda, más analítica. Y, sin embargo, después de leída, deja la impresión de que Casares ha acopiado grandes esfuerzos y ha reunido muchos datos y citas sin conseguir el menor éxito contra Azorín. ¡Cuánto talento, cuánto empeño, cuánto empeño, cuánta erudición gastados para dejar a la postre intangible la egregia figura de tan ilustre literato! Porque acusar a Azorín de tres subterfugios de estilo, tres contradicciones y tres flaquezas más, no es bastante para quitar mérito y brillo a su grandeza y originalidad»²³.

Apenas tres días antes de publicado el comentario de Mariátegui sobre el libro de Casares, había aparecido en *La Prensa* (30 de abril de 1916) su controvertida crítica del discurso pronunciado por

21 Casares, *op. cit.*, pp. 149-150.

22 *Escritos Juveniles*, tomo 3, ed. cit., p. 104.

23 *Ibid.*, p. 104.

José de la Riva Agüero y Osma con motivo del tercer centenario de la muerte del Inca Garcilaso de la Vega²⁴. En ese texto, Mariátegui alude por primera vez de modo expreso a Azorín y manifiesta que encontró «muy justas las observaciones» de éste leídas en un libro» que cobijaba algunas otras muy acertadas ideas estéticas (de Azorín), impugnadas recientemente y con escasez de argumentos y razones por el señor Julio Casares»²⁵.

Al margen del acierto o desacierto de Mariátegui con respecto al fondo del discurso de Riva Agüero (quien aporta una erudita semblanza y una nueva valoración del Inca Garcilaso y su obra), resulta significativo que el joven periodista de 22 años ponga el acento en la expresión, en la «forma». Porque él veía también en el tono hinchado, pomposo, solemne y retórico del largo texto rivagüeriano la supervivencia del espíritu colonial y aristocratizante -en otro plano, espíritu del feudo- contra el que deberfan luchar los renovadores de la literatura nacional, a semejanza de como lo hacfan -en la misma dirección- los noventayochistas españoles.

Una observación -no la única- muy puntual de Mariátegui sobre la forma de aprehensión del paisaje por Riva Agüero, éste tratará de asimilarla con referencia a otro texto que escribió antes del discurso sobre el Inca Garcilaso. He aquí el juicio de Mariátegui:

«Es verdad que un día, no muy lejano, leí en un periódico un artículo que loaba al señor Riva Agüero, a propósito de un libro que tiene en prensa y en el cual ha reunido varias impresiones sobre el Cuzco, asiento de un trono, una dinastía y una civilización gloriosas que el señor Riva Agüero admira y estudia. Suscribía esa loa el señor José Gabriel Cosío, escritor cusqueño. Y copiaba entre dos ditirambos un párrafo del propio señor Riva Agüero describiendo un paisaje. Observé que el señor Riva Agüero empleaba a cada instante una comparación. Y observé que casi ninguna de las comparaciones del se-

24 *Ibid.*, pp. 269-276.

25 *Ibid.*, p. 270.

ñor Riva Agüero servía para dar la sensación del paisaje y formaban todas ellas una sucesión de frases más o menos sonoras, pero al mismo tiempo ociosas, imprecisas y aún vulgares»²⁶.

Paradójicamente el Riva Agüero que abominaba del modernismo en su temprano *Carácter de la literatura del Perú Independiente*, recibe de esa tendencia -si bien no la rubendariana- influjos notables que, sin embargo, se malograrán, por lo menos, en una primera versión de los textos de *Paisajes Peruanos*, obra empezada a escribir en 1912 pero publicada por primera vez de modo completo en 1955, con estudio preliminar de su discípulo y amigo Raúl Porras Barrenechea. Dice Porras que el apartado *Imaginismo modernista* de dicho estudio, lo siguiente:

«Como peruano del 900 (Riva Agüero) no puede sustraerse a dos influencias de estilo, fulgurantes entonces: la de Chocano y la de González Prada. Ello equivale a decir que tenderá, pese a su temperamento clásico, a un cierto pathos verbal y declamatorio, sobre todo en el final sinfónico de sus capítulos, y que buscará como principal recurso artístico el alarde constante de las metáforas. El mismo Riva Agüero declarará, más tarde, su rechazo de esa forma estilística y oratoria, hugoliana a veces, y dirá que fue ese reparo precisamente el que le indujo a retener los originales de su libro, con ánimo de escardarlos de grandilocuencia, lo que felizmente no hizo o no pudo hacer, porque esas cualidades son parte sustantiva de la euforia vital y juvenil del libro»²⁷.

A continuación de lo antes transcrito, Porras da un amplio muestrario de las «metáforas insignes que hubiera podido suscribir Chocano»²⁸. Respetamos esta apreciación de Porras, tanto más cuanto que él contribuyó a rescatar *Paisajes Peruanos*, portador de valores auténticos. Pero nos seguimos quedando con la opinión de

26 *Ibid.*, p. 270.

27 En: Riva Agüero, *Obras Completas*, tomo IX, Lima, 1969, p. CXXXVIII.

28 *Ibid.*, p. CLXXVII.

Mariátegui: *casi ninguna de las comparaciones del señor Riva Agüero servía para dar la sensación del paisaje.*

Casi cuarenta años después de que el joven Mariátegui, de 22 años, tomara como paradigma a Azorín para evaluar a Riva Agüero, el propio Porras será quien emplee igual modelo para dar su juicio final sobre los *Paisajes Peruanos*. No podrá hallar semejanzas entre ambos en el plano del estilo (¿no son incompatibles la hinchazón y la sencillez, la sobriedad y la grandilocuencia, la concisión y la ampulosidad?). Encontrará sólo como similitud entre Riva Agüero y Azorín, la tendencia a la nostálgica evocación del ayer y a fijarlo como si el tiempo fuese simplemente una superstición. Con palabras de Porras: «De él (de Riva Agüero) podría decirse, como del libro sobre *Castilla* de Azorín que es un libro triste, en el que se siente 'un rumor de cosas rendidas que caminan hacia la muerte'. Riva Agüero extrae, es cierto, del paisaje peruano de la sierra una impresión melancólica que arranca de la tristeza de sus páramos y de la miseria de su vida y de la extinta grandeza de su pasado».

Las tres últimas líneas de Porras en el *Estudio preliminar* de los *Paisajes Peruanos* serán también todo un homenaje, más que a la grandilocuencia de su maestro explícito, a la sobriedad de Azorín, paradigma tácito: «Del libro de Riva Agüero, lleno de orgullo y de congoja, brota perennemente para el Perú, como el humo sacro de un hogar antiguo»²⁹.

Y bien, concluídas nuestras referencias a las dos primeras veces en que José Carlos Mariátegui alude de modo expreso a Azorín, corresponde preguntarnos ahora: ¿de cuándo data, qué altura y qué profundidad alcanza, hasta dónde llega el influjo de Azorín sobre Mariátegui? «Yo he leído que la comparación en la descripción del paisaje -objetaba también Mariátegui a Riva Agüero- debe ser muy exacta y emotiva para ser tolerable»³⁰. Lo había leído, como ya hemos dicho, en Azorín; es decir, hacia 1916, Mariátegui se familiari-

29 *Ibid.*, p. CLXXVIII.

30 J.C. Mariátegui, *Escritos Juveniles*, tomo 3, p. 270.

zaba con los textos literarios del noventayochista. Conviene subrayar esta comprobación, porque, en adelante, aparecerá visible una relación más próxima entre los textos periodísticos de ambos, lo que significaría el vínculo estilístico de Azorín y Mariátegui en el plano de su actividad como cronistas. Pero reconociendo, sí, magisterio y aprendizaje específicos en dicho nivel, no se limitan a ello. Conquistas azorinianas en el campo de la prosa lírica, facilitarán conquistas mariateguianas en el terreno de la prosa de ideas. Por lo demás, como se sabe, al hablar de estos dos *periodistas* -una gran parte de la obra de ambos, según lo recordamos, procede de la compilación de crónicas, comentarios, artículos, ensayos breves, publicados en la prensa- estamos hablando también de dos grandes *escritores* que se elevaron, desde el rápido diarismo, hasta la creación literaria en la cúspide de la excelencia.

Con frecuencia, se ha destacado el influjo azoriniano en los materiales periodísticos de varios escritores peruanos, a partir de materiales del mismo género producidos por el noventayochista. Lo subrayaron, por ejemplo -y entre los primeros- contemporáneos de Mariátegui y Valdelomar; es el caso de Ezequiel Balarezo Pinillos (Gastón Roger)³¹ y de Enrique Castro Oyanguren³². Lo ha puesto de relieve asimismo, en años recientes, Guillermo Rouillón³³.

Nosotros deberemos empezar poniendo el énfasis en el impacto literario de Azorín sobre la generación modernista, si bien, probablemente, correspondió a Ramón del Valle Inclán un influjo mayor (debido al parentesco de éste con Darío y con D'Annunzio, quienes pusieron aquí su sello indeleble). No obstante, es lícito presumir que, por lo menos, los residentes en Lima accedieran a parte de las 24 obras de Azorín editadas en España entre 1893 y 1905, año éste en que el futuro capitán de los «colónidos» - Valdelomar, ávido de comida y de lecturas- tiene 18 años de edad. Añadamos los lectores

31 Cfr. *Mercurio Peruano*, n° 139-140, Lima, marzo-abril, 1930.

32 Enrique Castro Oyanguren, *Páginas olvidadas*, Lima 1920, p. 301.

33 Guillermo Rouillón, *La Creación Heroica de José Carlos Mariátegui*, tomo 1: *La Edad de Piedra*, Arica, Lima, 1975, p.167.

arequipeños y surandinos, receptores de libros por la vía de Buenos Aires.

Si ellos no anotan la lectura de Azorín como relevante, no dudamos que ella queda en la parte sumergida del iceberg. Cuando venga el Darío de los *Cantos de vida y esperanza* y luego el postmodernismo, los renovadores volverán a descubrir al autor de *La Voluntad*, de Antonio Azorín, de *Las confesiones de un pequeño filósofo*, de *Los Pueblos* y de *La ruta de Don Quijote*. El redescubrimiento será facilitado por una primorosa edición de *Calleja* que data de mayo de 1917. Se trata de las *Páginas Escogidas*, escogidas por el propio Azorín en febrero del mismo año y entresacadas de los títulos antes anotados y de otros nuevos como *Castilla*, *Clásicos y Modernos*, *El Político* y varios más.

¿Por qué no enumeramos las obras procedentes? Porque en ellas no está perfilado aún el estilo que caracterizaría a Azorín; es decir él no posee todavía un *estilo azoriano*.

Al señalar como un rasgo peculiar de la prosa inicial de José Martínez Ruiz la «vehemente crítica de costumbres e ideas», el escritor José María Valverde nota también en aquella prosa «una absoluta falta de estilo, que le dejaba oscilar entre el énfasis pomposo y la chabacanería más deslavazada. Valverde atribuye el defecto a una imitación de lo más malo escrito por Leopoldo Alas (Clarín), en parte de cuyos escritos hay «abundancia de frases hechas y muletillas». El contraste con la obra posterior será enfatizado por Valverde mediante las palabras que siguen: «Casi increíble resulta que ése fuese entonces el estilo -o la falta de estilo- de quien luego sería Azorín, el hombre del atildado estilo breve y nítido»³⁴.

Pero ¿qué es el estilo? Para un especialista contemporáneo «el estilo es el aspecto de lo enunciado que resulta de una elección de los medios de expresión, determinada por la naturaleza y las intenciones del sujeto que habla o escribe»³⁵.

34 En *Los Pueblos*, ed. cit. p.11.

35 Pierre Guiraud, *La Estilística*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956, p.121.

Es este un intento por aprehender científicamente dicho concepto o categoría, y que nos parece logrado. Creemos que, en efecto, el estilo es una resultante de la conjunción entre el creador -desde la totalidad de sus fuerzas espirituales- y la realidad que busca reproducir y transfigurar, todo lo cual aparece visible en formas eternas peculiares.

Sin embargo, la «definición» del estilo que diera Azorín tenía que ser, en armonía con su naturaleza, su modo de comunicarse con la vida y su arte, entrañable y no intelectualizada. Se trata, ahora, únicamente, de recordarlas:

«¿Que cómo ha de ser el estilo? Pues el estilo (...) mirad la blancura de esa nieve de las montañas, tan suave, tan nítida; mirad la transparencia del agua de este regato de la montaña, tan límpida, tan diáfana. El estilo es eso; el estilo *no es nada*. El estilo es escribir de tal modo que quien lea piense: *Esto no es nada*. Que piense: *Esto lo hago yo*. Y que sin embargo no pueda hacer eso tan sencillo -quien así lo crea-; y que eso que no es nada, sea lo más trabajoso, lo más complicado»³⁶.

Un pueblito: Riofrío de Avila, se titula el libro de donde hemos tomado la «definición» precedente. Salió a la luz en 1916; en el Perú, el año de la revista y del grupo *Colónida*; el año de los *diálogos máximos* entre Manlio y Aristipo; es decir, los papeles alternativos de Valdelomar y Mariátegui, en torno a una mesa de Palais Concert.

Compartiendo las ideas de un humilde y sabio sacerdote-escritor de fines del siglo XVIII -y, como él, devoto de Montaigne- el sacerdote, decimos, Bejarano Galavis y Nidos, Azorín propone que *la claridad es la primera calidad del estilo. No hablamos sino para darnos a entender. El estilo es claro si lleva al instante al oyente a las cosas, sin detenerle en las palabras*. «Retengamos esta máxima

36 Azorín, *Un pueblito: Riofrío de Avila*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, pp. 41-42.

fundamental-nos pide Azorín: *Derechamente a las cosas*»³⁷. Y sentenciará: «Estilo oscuro, pensamiento oscuro». La segunda calidad del estilo es la sencillez.

«La sencillez, la difícilísima sencillez, es una cuestión de método. Haced lo siguiente y habréis alcanzado de un golpe el gran estilo: *colocad una cosa después de otra*. Nada más; esto es todo. ¿No habéis observado que el defecto de un orador o de un escritor consiste en que coloca unas cosas dentro de otras, por medio de paréntesis, de apartados, de incisos y de consideraciones pasajeras e incidentales?. Pues bien, lo contrario es colocar las cosas -ideas, sensaciones- *unas después de otras*»³⁸.

He ahí, pues, algunos de los «secretos» de nuestro autor para obtener aquello que él apreciaba más en el estilo, especialmente cuando se refiere a la obra de Pío Baroja, colega, amigo y compañero de generación: *claro, sencillo y directo*.

Roque Esteban Scarpa, dirá de Azorín que tiene un «estilo conciso, objetivo (que) no concede la comparación como módulo de representación de la realidad, sino que hace proceder su riqueza de la visión subjetiva de esa realidad»³⁹.

José María Valverde dará a la tarea estilística de Azorín una dimensión mayor, tanto en la perspectiva como con respecto al pasado. Según el historiador de la literatura, en el siglo XVI la prosa española había entrado en un formalismo amanerado que carecía de las virtudes de comunicatividad y generalidad que han de ser bases de una prosa, aunque permitiera los sutiles logros de Cervantes en el *Quijote* o de Quevedo en los *Sueños* y en el *Buscón*. Como respuesta:

37 *Ibid.*, p. 43.

38 *Ibid.*, p. 48.

39 En *Lecturas modernas españolas*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1953, 3a. ed., p. 703.

«Azorín se propone volver al 'punto cero', a la base de arranque para una prosa capaz de dar la realidad inmediata, sin interposiciones retóricas (...) aborda su intento de modo concienzudo, minucioso (...) La frase se reduce al mínimo, procurando ordenarla lógicamente, sin miedo a repetir palabras y evitando, en cambio, la ornamentación retórica (...) Lo que Azorín consigue es algo revolucionario: que su estilo se haga transparente para mirar a las cosas pequeñas y concretas, a la realidad de todos los días, por modesta y dolorosa que sea. (...) (El trabajo de Azorín) no ha consistido en un simple hecho estadístico, sino en todo un cambio de enfoque y de sentido en el arte literario, acercándolo a la realidad en su humilde riqueza»⁴⁰.

Debemos enfatizarlo. El esfuerzo creador de Azorín no se limita a descubrir los procedimientos técnicos del estilo; se fusionan en él una cosmovisión del mundo y de la vida, y la paciente labor constructora de la expresión estética de aquélla, expresión original, propia, inconfundible. Por ello mismo, creemos que sería una ligereza considerar a Azorín revolucionario en la «forma» y reaccionario en el «contenido». Es cierto que ambos elementos de la unidad significativa pueden ser metodológica y provisionalmente separados con fines de estudio, pero en la vida misma la escisión deviene imposible. La sincera búsqueda de la verdad en los temas «metafísicos»: el absurdo, el destino, la eternidad y la lograda intención de fijarlos por un instante, aun fugaz, es legítimamente un digno trabajo en servicio del hombre. Seguramente así lo consideraba José Carlos Mariátegui, cuando agrupaba admirativamente a Eguren o a Rilke entre los poetas líricos puros. Azorín lo es. Un prosista lírico puro.

Y bien, desde los artículos de 1914 en adelante, percibimos en José Carlos Mariátegui un estilo claro, sencillo, directo, al tiempo que una armonía y elegancia sólo posible de lograr mediante un cui-

40 José María Valverde, *Breve Historia de la Literatura Española*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 220-223.

dadoso trabajo literario y artístico, no únicamente el de un escritor que echa mano de un método «un poco periodístico y un poco cinematográfico» (como lo dice en las palabras introductorias de *La Escena Contemporánea*) sino de un escritor que conoce a fondo tanto los procedimientos y la artesanía de la escritura como los más íntimos secretos de lo inasible.

Por su aspecto exterior y, hasta cierto punto, por su estructura interna, el estilo de Mariátegui es un *estilo azoriniano*: el orden lógico, la frase corta, la oración simple, la renuncia al exceso de oraciones subordinadas, la repetición del sujeto si es indispensable para lograr la claridad. Y, más allá de todo esto «técnico», la sobria cadencia, la armonía, el buen gusto. Pero por la mirada y su objeto, deja de haber proximidades entre ambos.

Azorín, según lo escrito por Mario Vargas Llosa, «era un miniaturista, como esos que pintan paisajes en la cabeza de un alfiler o construyen barcos con palitos de fósforo en el interior de una botella. Tenía predilección por lo menudo y secundario, por lo que rara vez atrae la atención o se olvida de inmediato, por los seres que su maestro Montaigne llamaba 'del común' y por las cosas insignificantes»⁴¹.

Con este *miniaturismo* (o *pequeñismo*, según lo han llamado otros comentaristas) llegó Azorín, sin embargo, a captar infinitudes. «Lo que me ha fascinado (...) lo que me ha cautivado -cuenta Julián Marías, a propósito de una relectura de nuestro autor- es la inmensa riqueza de realidad que encierran sus páginas»⁴². Coincidencia con aquel renacentista para quien «en una gota de agua cabe el universo entero».

Ahora bien, José Carlos Mariátegui dirigía su mirada a lo más amplio y global. Si la visión de Azorín pudiera ser considerada *atomística*, la de Mariátegui podría ser interpretada como *holística*.

41 En *El Comercio*, Lima, 13 de marzo de 1991, p. B-8.

42 En *Expreso*, Lima, 13 de enero de 1987, secc. editorial.

Uno tiene en las manos una lupa o un microscopio; el otro, un catalejo o un telescopio. Distintos horizontes, aunque seguramente, idéntica preocupación por lo humano. Por lo que respecta a la consecuencia ética de ambos, es un tema que merece tratamiento especial.

Sin embargo, deberemos detenernos aún, brevemente, en el tema del influjo periodístico de Azorín en los cronistas peruanos. Precisamente en el año 1916, que hemos evocado varias veces, fue editada por *Calleja* de Madrid, una compilación de los textos escritos por Azorín como cronista parlamentario en 1904, 1905 y el mismo 1916. El libro, titulado *Parlamentarismo Español*, circuló inmediatamente en Lima y fue leído por Valdelomar y Mariátegui, quienes, por lo demás, tenían ya conocimiento de algunas páginas sueltas aparecidas originalmente en *El Imparcial* y en otros diarios de la capital española.

Veamos un fragmento de la crónica suscrita por Azorín el 5 de febrero de 1904 y que alude al presidente de las Cortes españolas:

«Pero ya aparecen por la puerta lateral de la izquierda los dos maceros con sus recias mazas al hombro: el señor Romero Robledo surge un poco después detrás de ellos. Cuando el Señor Romero Robledo pone el pie en el primer escalón de la grada presidencial, entrega su sombrero a un ujier; este ujier se lo entrega a otro ujier que se hallaba un poco más arriba, y éste a su vez a otro que lo coloca...¿Dónde? Yo no lo sé; mi vista no columbra en la foscura que hay detrás de la mesa presidencial; pero yo sospecho que hay aquí, en este paraje impenetrable, un arca en que se guardan las campanillas (puesto que de allí las he visto sacar precipitadamente estas tardes pasadas), y que en esta arca es colocado el sombrero, viniendo así, por un sabio azar de las cosas, a estar juntos, en el fondo misterioso del arca, los dos recursos soberanos, supremos, del presidente: las campanillas y el sombrero»⁴³.

43 Azorín, *Parlamentarismo Español* (1904-1916), Calleja, Madrid, octubre 1916, 4a. ed., pp. 45-46.

El citado fragmento nos recuerda muchas de las crónicas de Valdelomar y Mariátegui, escritas desde 1915. Por ejemplo, una de ellas, suscrita por el segundo de los nombrados el 4 de febrero de 1916, titulada *Sicología del jacquet*, ridiculiza el proceso de alienación mediante el cual la indumentaria termina encarnando a la persona que de ese modo se cosifica en una prenda cualquiera, al igual que el señor Romero Robledo, presidente de las Cortes españolas, cuya autoridad se ve reducida a las campanillas y al sombrero.

Pensando en textos como el ya citado de Azorín, Valdelomar nos habló del *humour* de éste, a quien calificó como «genial y maravilloso» en el prólogo escrito para *Panoplia Lírica* de Alberto Hidalgo⁴⁴.

Ezequiel Balarezo Pinillos (Gastón Roger) ha rendido un buen testimonio del influjo de los materiales periodísticos de Azorín sobre los que escribieron célebres cronistas peruanos (aunque, en punto a las fechas, se resiente de inexactitud y anacronismos). Gastón Roger ha sido uno de los primeros en mencionar la marca del Azorín, cronista de *El Imparcial*, en las *Informaciones Políticas* que en *La Prensa* de Lima escribía José María de La Jara y Ureta, así como la sucesiva «genealogía» azoriniana: Luis Fernán Cisneros, con la columna *Ecos*; Abraham Valdelomar con la columna *Palabras*; y, finalmente, José Carlos Mariátegui, con su columna *Voces*⁴⁵.

El historiador Jorge Basadre registrará la misma «genealogía» de Gastón Roger, pero con una novedad: el tronco inicial sería Andrés Avelino Aramburú Sarrio, fundador y director del diario *La Opinión Nacional* (primer número: diciembre de 1873, año del nacimiento de Azorín). Escribe Basadre acerca de Aramburú: «Fue el suyo un periodismo moderno, ágil, agradable, muy interesante. Sus editoriales se caracterizaban por los párrafos de dos o tres líneas, a veces de una sola, con punto seguido tenaz, a diferencia de las caudalosas oraciones tan gustadas en su época. Inició secciones tan di-

44 Lima, 1917, p. XXXII.

45 En *Mercurio Peruano*, loc. cit., pp. 200-203.

vertidas y curiosas como la de *Contrarrefranes*... las *Charlamenterías*, los *Introitos*, y sobre todo, las *Mentiras y candideces* que la ciudad de Lima, íntegra, llegó a festejar alegremente y en las que entre gracias, supo decir grandes verdades, antecedente, sin duda, de la *Información Política* de José María de la Jara y Ureta y de los *Ecos* de Luis Fernán Cisneros»⁴⁶.

Es decir, ¡todo un precursor peruano del periodista Azorín!

46 J. Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima 1983, 7a. ed. tomo XI, p.88.

EL USO DE LA LETRA

Escritura y sujeto en Mariátegui

Miguel Angel Huamán

Cuando se habla de José Carlos Mariátegui hay un singular detalle que es necesario resaltar: se menciona su nombre acompañado de diversos calificativos como «primer marxista de América», «fundador del Partido Socialista», «crítico socialista», «creador de la tradición nacional», «pensador revolucionario», «ideólogo», etc., pero se deja de lado su condición de *escritor*¹. Olvidándose que es esta dimensión la que sostiene principalmente a las otras facetas del Amauta.

Esta marginación de su escritura ha conducido a diversas valoraciones de su pensamiento, desde la acusación de «revisionismo» hasta su consideración como «original», «autónomo» y «heterodoxo», que en general lo ubica como un momento transicional en la deconstrucción del paradigma político esencialista del marxismo -de ahí su afinidad con Gramsci²-, visión que sin abandonar las tesis epistemológicas del iluminismo, asume como natural su uso de la letra y a su escritura como mero significante de su ideario.

1 El término no pretende referir una vocación literaria, ni una profesionalización como la de periodista que José Carlos ejerció; simplemente alude a la «persona que escribe» y en tal sentido es equivalente a escritura, pues, el acto personal de escribir pone en marcha la práctica social de la escritura.

2 Consultar al respecto Osvaldo Fernández Díaz «Gramsci y Mariátegui frente a la ortodoxia», en *Nueva Sociedad*, n° 115, sep.-oct. 1991, Caracas, pp. 135-144.

Muchas lecturas ideológicas de los escritos mariáteguianos han caducado y otras les sucederán para también caducar en su momento, pero lo que permanecerá vigente interpelándonos será su escritura, pues como diría Barthes: «existe en el fondo de la escritura una circunstancia 'extraña' al lenguaje, como la mirada de una intención que ya no es la del lenguaje»³.

Quisiera empezar señalando esta paradoja: en vida José Carlos Mariátegui publicó dos libros, *La Escena Contemporánea* (1925) y sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928); dejó otros tres organizados: *Defensa del Marxismo* (1934), *El Alma Matinal* y *otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955); posteriormente los familiares, en labor encomiable, han cumplido con editar las obras completas del pensador peruano en veinte pequeños tomos, complementados con los ocho de sus escritos juveniles y los dos de su correspondencia; todo finalmente reunido en la hermosa edición de *Mariátegui Total* (1994), recientemente aparecido en dos volúmenes.

Producción, en suma, que lo ubica como uno de los escritores más prolíficos y fecundos de nuestra patria; sin embargo, y ésta es la paradoja, esta proliferación de letras y textos, este incremento de su dimensión de escritor ha permanecido oculta o subordinada ante el peso que adquiere el ideólogo, el marxista, el pensador. Sin embargo, Mariátegui es fundamentalmente un escritor⁴.

3 Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1967, pp. 23.

4 «La Edad Media había establecido en torno al libro cuatro funciones distintas: el *scriptor* (que recopiaba sin agregar nada), el *compiler* (que no agregaba nada por cuenta propia), el *commentator* (que no intervenía en el texto recopiado sino para hacerlo inteligible) y por último el *auctor* (que expresaba sus propias ideas, apoyándose siempre en otras autoridades)». Roland Barthes, *Crítica y verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 79-80. Podemos afirmar que la escritura de Mariátegui se desenvuelve en el nivel de las cuatro funciones que respectivamente están relacionadas con las cuatro dimensiones de su labor: epistológrafo, periodista, marxista y crítico.

Cuando reivindicamos la dimensión de escritor de Mariátegui no pretendemos evaluar su escritura aludiendo al estilo modernista de su prosa, ni a la técnica periodística de sus trabajos, ni a su opción genérica por el ensayo o influencias parecidas ya intentadas por la crítica, sino al acto de producción, al juego de significantes con los que un sujeto se identifica más allá de su propia conciencia, esta opción, ética en última instancia, tiene sentido no sólo en tanto moral de la forma, sino por cuanto implica la elección del área social en el seno de la cual el escritor decide situar la naturaleza de su lenguaje, su acción de solidaridad histórica, el tono de su compromiso, no reducible a la lengua o al estilo.

¿Por qué al escritor Mariátegui no se le reconoce en cuanto tal? ¿Su valoración como ideólogo implica la exclusión de su escritura? ¿En un país históricamente de analfabetos absolutos o por desuso, el persistir en la escritura no es en sí mismo algo digno de atención? ¿Qué hay detrás de esa reiteración de la letra, tan íntimamente enraizada a nuestro proceso cultural y político, si pensamos en Huamán Poma o en Arguedas?

A nosotros nos interesa, siguiendo con la actitud metodológica de discutir a Mariátegui instalada con motivo del centenario de su nacimiento, llamar la atención sobre esta prioridad de los enfoques críticos que encubren la escritura al jerarquizar aspectos del contenido y del significado en sus lecturas. Pareciera como que hubiera en el uso de la letra en José Carlos Mariátegui algo enigmático, un núcleo traumático que hay que «olvidar y reprimir», que vuelve contingente la letra y la escritura en beneficio de la presencia de una voz y un pensamiento casi siempre interpretado o violentado.

Pero, ¿cuál es el secreto de la escritura mariateguiana? ¿cuáles son sus rasgos característicos? ¿cómo posibilita las interpretaciones ideológicas? ¿en qué medida lo identifican como sujeto? Intentaremos dar algunas pistas que conduzcan a posibles respuestas, con-

5 Cf. Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo, Normas Legales, 1986, 2ª. ed.

fiando que sirvan como estímulo para aproximaciones más certeras y seguras que la nuestra.

En primer lugar, señalemos que el propio José Carlos tuvo una actitud ambigua en relación al uso de la letra. Hay en sus trabajos mucha conciencia de la escritura («muchos proyectos de libro visitan mi vigilia»⁶), la que se unimisma con su vida («traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas»⁷); pero, alude permanentemente al carácter fragmentario e inorgánico de sus escritos e incluso aparece como rasgo de pulsión de muerte cuando en un apunte autobiográfico dice que «habría seguramente ya curado del todo con una existencia reposada»⁸, lo que directamente nos vincula con los años febriles a su retorno de Europa en los que escribe lo capital de su obra⁹.

Sin embargo, pese a su reiterada insistencia en la letra, Mariátegui no se imagina como escritor, académico o intelectual, presentándose a sí mismo como hombre de acción con una «filiación y una fe», lo que se nota al remarcar su condición de autodidacta.

¿Por qué este rechazo inconsciente a abordarse directamente como usuario de la palabra escrita? ¿Está relacionado con el «olvi-

6 Cf. «Advertencia» en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1970, 18a. ed.

7 *Op. cit.*, p. 231.

8 Cf. *Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, t. II, p. 331.

9 «Lo sustancial de la producción de José Carlos Mariátegui fue escrito después de su aprendizaje europeo en el decurso de los años 1923 a 1930. En este breve lapso, Mariátegui alcanzó a publicar en forma de libro *La Escena Contemporánea* (1925) y sus decisivos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), dejando prácticamente organizados otros tres títulos: *Defensa del marxismo*, *El Alma Matinal* y otras estaciones del hombre de hoy y *La novela y la vida*. Por el contrario, los demás tomos que integran sus *Obras Completas* han resultado de compilar sus abundantes escritos, desperdigados en las revistas de la época, principalmente *Mundial*, *Variedades* y la insuperada revista *Amauta* que él mismo dirigiera». Francisco José López Alfonso, «Aproximación al pensamiento estético de Mariátegui», en Ana Pizarro et al., *Pensamiento crítico y crítica de la cultura en hispanoamérica*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990, pp. 85-117.

do» posterior de sus intérpretes de lo que configura el soporte de su talla intelectual, es decir, su uso de la letra?

Algunas voces han llamado la atención sobre «esa particular intensidad emocional registrable en la nerviosa concisión de la frase»¹⁰ de la escritura mariateguiana; por otro lado, se reconoce en sus breves secuencias la influencia de su labor como periodista y, en base a su opción por el ensayo, se detecta en su escritura la influencia de la prosa modernista. Yo mismo he abordado, en otra ocasión, la problemática de la enunciación del discurso mariateguiano, que recurriendo a la intertextualidad directa incorpora la «voz» de otros, configurando un registro polifónico donde se percibe el sustrato de una asamblea dialógica por donde transitan los diversos temas o problemas¹¹. Sin embargo, estas características no nos entregan el secreto de la escritura de Mariátegui.

Tal vez la respuesta podamos hallarla en esta peculiaridad: la preeminencia en la mayoría de las lecturas de la obra mariateguiana de su pensamiento o de su dimensión ideológica por encima de su escritura, la misma que es asumida como simple medio o instrumento al servicio de la idea o el conocimiento, a despecho de las diversas corrientes postestructuralistas que como la derridiana marcan estratégicamente esta ausencia para cuestionar la lógica del pensamiento logocéntrico y su metafísica de la presencia.

Sólo a partir de la diferencia entre el Mariátegui ideólogo y el Mariátegui escritor podemos acceder a la escritura, ámbito donde intentaremos descifrar muchos aspectos enigmáticos de la obra mariateguiana que no se reducen a la remisión a una lengua como corpus de prescripciones generales, ni a los hábitos comunes de los escritores de su época, pues la diferencia es precisamente la persistencia de la letra en José Carlos más allá del ritual.

10 Aníbal Quijano, *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, 1981, p. 114.

11 «La Escena Contemporánea: ojo normando que me miras», ponencia presentada al Simposio Internacional «José Carlos Mariátegui», Lima, del 13 al 17 de junio de 1994.

Para nosotros la escritura de Mariátegui es el ámbito de un deseo. Toda escritura, lo han dicho diferentes autores, conlleva una búsqueda imaginaria; por ello, hay un goce en la escritura mariateguiana que supone la satisfacción absoluta del deseo, pero esa satisfacción absoluta no llega jamás, por ello se reitera, supone una lógica de la repetición, la persistencia de una carencia que se ve intersectada por el orden de los significantes, intermediada por la palabra y el lenguaje, por la ley y la cultura, es decir, lo simbólico. Por ello la escritura del Amauta permanece como algo inabordable, más allá del placer del texto y la lectura, porque implica tanto satisfacción como sufrimiento, sin tener ningún significante que lo signifique.

Hay una cierta fisura entre el escritor Mariátegui y el pensador Mariátegui, un claro privilegio de la interpretación sobre la letra, del contenido sobre la forma, del sujeto de la reflexión trascendental sobre el sujeto de la acción reiterativa; una hendidura que hace posible un reconocimiento falso y que caracteriza a la condición humana en cuanto tal, a partir de cuya falta se levanta el andamiaje de lo ideológico, pues es por dicho medio que los destinatarios se reconocen a su vez como sujetos, convocados a una causa cuya ilusión es suponer que ya estaba ahí.

La escisión entre el escritor y el pensador, que posibilita entre otras cosas la enajenación del hombre en una visión totalitaria, cuyo mejor ejemplo es Sendero, es sólo viable a partir del ocultamiento de la integración del sujeto a su escritura, pues es en la conciencia de su falta o desgarramiento donde sólo es posible asumir la tarea democrática como una necesidad y una recurrencia.

Esta construcción imaginaria que el uso de la letra acarrea, no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria pues hay siempre un duro núcleo, un resto que persiste, ¿qué otro sentido tiene la apelación a lo «indio» que transita toda la escritura mariateguiana, si no de servir como único punto en el que nos acercamos a este núcleo duro de lo real en el sueño ficticio de la palabra?

Podemos decir que el «indio» en la escritura mariateguiana es el otro que se parece, el trazo de lo amado y perdido, que sobresale al cuerpo oligarca y que se pretende agarrar desde los Andes; es decir, lo heterogéneo que escapa a la lógica porque posee otra naturaleza de orden real: el objeto lacaniano.

El camino para superar o eludir la fascinación fetichista del contenido es preguntarnos: ¿por qué una escritura inorgánica, una enunciación emotiva y un estilo periodístico sirve a la ideología? ¿por qué el pensamiento mariateguiano asume dicha forma de escritura? No debemos olvidar que la escritura mariateguiana no nos pertenece y que en base a la violencia de otra interpretación, sobre una nueva escisión entre la letra y el pensador, tal vez en algunas décadas la obra de Mariátegui pueda servir para justificar una no tan remota nación autoritaria y estructurada desde un acendrado culto al indio.

Recordemos nuevamente con Barthes que «la identidad formal del escritor sólo se establece realmente fuera de la instalación de las normas de la gramática y de las constancias del estilo, allí donde lo continuo escrito, reunido y encerrado primeramente en una naturaleza lingüística perfectamente inocente, se va a hacer finalmente su signo total, elección de un comportamiento humano, afirmación de cierto Bien, comprometiendo así al escritor en la evidencia y la comunicación de una felicidad o de un malestar y ligando la forma a la vez normal y singular de su palabra a la amplia Historia del otro»¹².

Sólo desterrando esta dimensión de la escritura es viable la falsa identificación del contenido o el pensamiento revolucionario de Mariátegui que configura la lectura ideológica, pues «ideológica no es la *falsa conciencia* de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la *falsa conciencia*»¹³.

12 Roland Barthes, *op. cit.*, p. 18.

13 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, p. 47.

Lo que caduca es la ideología, lo que permanece es la escritura. Es en este punto nodal donde podemos comprender la peculiaridad del legado mariáteguiano. Su singular asunción del marxismo, calificado de heterodoxo, sin que medie contradicción entre ambos términos. Entender, leer en suma, cómo, a través de su recurrencia al mito, al factor religioso, al problema étnico, cómo, en su reclamo por la ausencia del indio, en su interés por la literatura y su preocupación en torno a la vanguardia, su escritura no cede, mostrándose desde un antagonismo que se resiste a la integración simbólica, a la disolución en la ley de la cultura, lo que le otorga su tono de alegato, de permanente polémica, cuyo sentido último es siempre el reconocimiento de una carencia, de una falta.

«La escritura es un lenguaje endurecido que vive sobre sí mismo y de ningún modo está encargado de confiar a su propia duración una sucesión móvil de aproximaciones, sino que, por el contrario, debe imponer, en la unidad y la sombra de sus signos, la imagen de una palabra construida mucho antes de ser inventada»¹⁴. Estas palabras de Barthes nuevamente nos clarifican el sentido de la escritura/lectura de Mariátegui: «hemos de aceptar cierto engaño como una condición de nuestra actividad histórica» pues «toda *cultura* es en cierto modo una formación-reacción, un intento de limitar, de canalizar, de *cultivar* este desequilibrio, este núcleo traumático, este antagonismo radical por medio del cual el hombre corta su cordón umbilical con la naturaleza, con la homeóstasis animal»¹⁵. Por ello abolir esa carencia, esa sutura, interpretar el uso de la letra del Amauta y encasillarla en un sentido, en una plenitud es la fuente de la tentación totalitaria.

La escritura de Mariátegui, ahora sí podemos apreciarlo, en la medida que sería «una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto»¹⁶ es un síntoma, síntoma que en el propio José Carlos se repite y en los intelectuales peruanos también, al punto que llegan a gozar de su síntoma sólo en la medi-

14 Roland Barthes, *op. cit.*, p. 22.

15 Slajoj Zizer, *op. cit.*, p. 27-28.

16 *Ibid.*, p. 47.

da en que su lógica se les escapa y en la medida del éxito de la interpretación.

Llegamos así a descifrar la paradoja: el propio Mariátegui se configuraba como sujeto en el falso reconocimiento que soslayaba su condición de escritor e intelectual, de ahí su reiterada precisión de antiacademicismo, el relieves su formación autodidacta, su preocupación por aparecer en su uso de la letra como un intruso en el rito de las letras.

Sin embargo, esta ambigua relación con la letra, esta pasión por el país de adentro, por el «otro país» de la escritura es el rasgo sintomático no sólo de la escritura mariateguiana sino de toda la intelectualidad, de la *intelligentzia*, en formaciones sociales como la nuestra, donde el deseo se reprime, la acción de la palabra se asume marginal como una creencia antes de la creencia, cuya ley ha sido verbalizada por la matriz ideológica marxista cuando reconoce que el intelectual, el escritor, sólo puede incorporarse al proyecto político como «compañero de viaje».

«La escritura está entonces encargada de unir en un solo trazo la realidad de los actos y la idealidad de los fines», escritura política y revolucionaria pues «el poder o la sombra del poder siempre acaba por instituir una escritura axiológica», ya que «efectivamente, el poder o el combate son los que producen los tipos más puros de escritura»¹⁷. Pero sólo es una falso reconocimiento pues, lo dice De Certeau, «sólo una distorsión permite la introducción de la 'experiencia' en otra práctica, igualmente social, pero simbólica, escriturística, que sustituye el trabajo de investigación por la autoridad de un saber»¹⁸.

¿Qué se oculta con esta escritura expansiva? ¿tras esta vertiginosa proliferación de letras? ¿qué expresan los libros que con los años han configurado el legado de un hombre fundamental en nuestra tradición cultural? ¿por qué la recurrencia a lo ideológico en su lectura?

17 Roland Barthes, *op. cit.*, p. 23.

18 Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, p. 112.

No es una ilusión o sueño que construimos para huir de la insoportable realidad, sino como precisa Zizek «una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible»¹⁹. La única manera de romper con la prioridad de lo ideológico es confrontar lo real de nuestro deseo que se anuncia en la escritura de Mariátegui.

La obra mariateguiana se nos muestra en su uso reiterado de la letra, en su escritura que persiste, en su palabra incesante, como un signo cuyo valor se repite, en tanto reitera sobre un fondo de mutaciones la persistencia de la presencia humana; signo-valor que aparece en el panorama de nuestra modernidad solo, una y otra vez, constituyéndose por lo mismo en un signo interpretado, es decir, en un síntoma.

Síntoma que nos habla en ausencia de un espacio fundamental donde reside el impulso de los hombres. Escritura, en fin, deconstructiva de esa racionalidad que parece gobernar el universo, pero que al erigirse en desciframiento de una metafísica se presenta no como espejo sino como desgarramiento, no como suplemento o silencio sino como proyección y diálogo, escritura donde se revela la inevitable carencia²⁰ a la que estamos condenados y bajo cuyo reconocimiento podemos asumirnos, construir desde nuestra imperfección nuestra condición humana. Tal vez ahí radique el secreto de la escritura de Mariátegui: nos obliga a aceptar nuestra falla²¹, se trate de socialismo, de nación o de democracia.

19 *Op. cit.*, p. 76.

20 La escritura mariateguiana desde esta perspectiva se vincula a la «herida» de Peter Sloterdijk, no sólo porque «no existe gran crítica sin grandes defectos», sino porque «son los heridos graves de la cultura los que con grandes esfuerzos encuentran algunos remedios curativos y hacen girar la rueda de la crítica», pues «toda crítica es trabajo de pioneros en el dolor epocal y una pieza de curación ejemplar». *Crítica de la razón clínica*, Madrid, Taurus, 1989, t. I, p. 24.

21 «El deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante». Jacques Lacan, *Aún*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 13.

LA BÚSQUEDA DEL HOMBRE MATINAL

Una relectura de «El proceso de la literatura peruana»

Carla Sagástegui Heredia

La razón que ha motivado este artículo es el poder conocer, con cierta certeza, cuál es la verdadera intención del Amauta al describir el proceso de nuestra literatura en el último ensayo de su conocido libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Creemos que ésta es la búsqueda del escritor matinal en la literatura peruana. Esta indagación se encuentra soterrada bajo un intento de periodificar nuestro desarrollo literario, que no intenta ser en lo más mínimo despersonalizado o imparcial. El mismo nos dice que se propone «(...) sólo, aportar mi testimonio a un juicio que considero abierto»¹ y además señala que quiere actuar como un realista, es decir, un revolucionario, como lo explica por medio de Piero Gobetti. Hace hincapié en que no piensa dividir su espíritu y nos dice: «(...) traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas» (SE, 231). Con esta introducción Mariátegui nos muestra entonces, con qué tipo de lector, de valorador² es con el que vamos a trabajar. Pero vayamos a nuestro punto de interés. Al Amauta le interesa la literatura peruana y parece ser éste el enfoque dado a su ensayo y a su búsqueda: ¿Existe o no literatura peruana?

1 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1985, p. 229. En adelante se menciona como SE, seguido de la página.

2 Todo lector es creador de un juicio de valor al momento de la lectura, por lo tanto no se debe entender como crítico literario, función que el mismo Mariátegui afirma no realizar en este ensayo.

En el segundo apartado de su ensayo, respectivo a la literatura colonial, el autor empieza a hablarnos de un problema fundamental: el idioma. Es más, subraya un adjetivo gravitante: el idioma «nacional»; por lo tanto nuestra literatura nacional está:

«escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa»(SE, 235)

Hablamos de problema fundamental, porque él mismo señala que el lenguaje literario en nuestro país e incluso en el continente aún no ha sido definido.

La aceptación de este problema lleva a Mariátegui a distinguir etapas dentro de nuestra literatura, como veremos más adelante. La primera etapa nos servirá para delimitar aspectos importantes del marco teórico de este ensayo, y esta sería, según estos criterios, básicamente española; sin que esto niegue la existencia de escritores peruanos, como es el caso de Garcilaso de la Vega, del que dice que es:

«históricamente, el primer 'peruano', si entendemos la 'peruanidad' como una formación social, determinada por la conquista y la colonización españolas» (SE, 237).

Nos hallamos entonces con una literatura peruana que no ha seguido un desarrollo relativamente autónomo³, sino que sufrió las consecuencias del trasplante que realizó la conquista de sus formas españolas. La relación que tuvo el Perú con España, durante la colonia y después de ella, lleva a visualizar la realidad de una literatura que no cesa de ser española incluso en la fundación de la República.

3 Indicamos la relatividad de la autonomía, debido a que el mismo Mariátegui es consciente de que una literatura aislada no existe. Basta ver la cita que realiza de la obra *Teoría e Storia della Letteratura* de De Sanctis.

Es en este momento, en el que habla del colonialismo supérstite, que Mariátegui esboza por primera vez la teoría literaria que piensa seguir para desarrollar el proceso de la literatura peruana. Realza la idea de que su teoría no es «por ningún motivo una teoría que prejuzgue e inspire la interpretación de obras y autores»(SE, 239). Consideramos que en ningún momento prejuzga, pero la intención de nuestro acercamiento como lectores en este proceso, sí es demostrar que se acerca a la interpretación de autores y por lo tanto de su obra (o a partir de ella). ¿Por qué?

La teoría que utilizará, no manejará los conceptos clásicos utilizados por la historiografía literaria universal, sino tres criterios, que se convierten en períodos: el colonial, el cosmopolita y el nacional. Habría que ver bien, en este momento, a qué se refiere con estos períodos. El nos dice:

«Durante el primer período un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo período, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento»(SE, 239).

No hay problema con los dos primeros períodos. Se encuentran bien definidos. La incógnita surge con el tercero ¿cuál es nuestra propia personalidad, cuál nuestro propio sentimiento para Mariátegui? Para poder hallar esta necesaria caracterización podemos empezar por una definición basada en el contraste. Aquello que Mariátegui afirma que no se incluyó como sentimiento y personalidad en los dos primeros momentos debería entonces pertenecer al tercero.

Otro criterio que utilizará nos será sumamente útil y está relacionado con lo que habíamos mencionado con anterioridad: los elementos económicos y sociológicos que intervienen en el proceso de una sociedad y sus manifestaciones culturales. Será importante porque nos llevará a conocer también cuál es esta estructura económica que creará nuestros propios sentimientos y personalidad.

El Amauta afirma que la literatura colonial ha sido ajena al pasado incaico. Para él este es un elemento importante ya que encuentra en ello el primer síntoma de dependencia de nuestra literatura, sobre todo con respecto a la española:

«Adulta ya la República, nuestros literatos no han logrado sentir el Perú sino como una colonia de España. A España partía, en pos no sólo de modelos sino también de temas, su imaginación domesticada»(SE, 242).

Y es esta dependencia la que dentro del proyecto de Mariátegui va a mostrarnos un problema mucho más profundo que el que conllevaría una cuestión estética:

«El literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un Perú integral, de un Perú *nuevo*»(SE, 242).

¿A qué se refiere con estas palabras? Este momento podemos tomarlo como un giro de carácter radical en el ensayo.

El proceso de la literatura peruana que desea materializar en las páginas, empezará a convertirse ya no en la simple demostración de que los literatos peruanos se han encontrado en diferentes etapas por las que pasa una literatura en su camino a ser nacional, sino más bien en la búsqueda de uno o más literatos que sí traduzcan este trabajo de la formación de un Perú *nuevo*.

SE INICIA LA BÚSQUEDA

Para que un escritor pueda participar de este espíritu, tiene que tener consciente o inconscientemente nociones de qué es un Perú *nuevo*.

4 De ahora en adelante, el término «nuevo» aparecerá subrayado; en este caso, como en otras citas, el subrayado siempre será nuestro.

El término *nuevo* en Mariátegui, lo encontramos a lo largo de este afortunado ensayo. Función de este artículo será entonces, indicar en qué momentos lo utiliza, con qué finalidad y, en base a esto, cómo va a ir analizando y categorizando a los autores de acuerdo a esta búsqueda. El Amauta formalmente mantendrá su esquema planteado, pero la búsqueda que aquí señalamos y que es el motivo de esta relectura del parte literario, saldrá por momentos de manera clara y explícita.

Inicia la búsqueda y la periodificación de nuestra literatura con Ricardo Palma, al que logra separar del terrible encierro, en una urna de cristal, en el que lo tienen los sectores conservadores del país y demuestra que está «menos lejos de González Prada de lo que hasta ahora parece»(SE, 248).

Esta frase puede tener mucha importancia ya que con González Prada, se va a iniciar otro capítulo; sin embargo Ricardo Palma será pretexto para señalar con esta literatura básicamente costeña un elemento importante para la definición de lo *nuevo*:

«La nueva peruanidad es una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena. Su eje descansará quizá en la piedra andina, mejor que en la arcilla costeña»(SE, 254).

De esta forma Mariátegui nos entrega el primer elemento en el que se basará para el análisis de los autores peruanos: la peruanidad debe descansar en lo indígena.

González Prada no llega tampoco a ser este escritor, este hombre que necesita el proyecto de la peruanidad. Pero sí es un precursor y el Amauta muestra que es más que eso y que en sus páginas se encuentra este elemento *nuevo* en germen:

«le tocó a González Prada enunciar solamente lo que hombres de otra generación debían hacer. Predicó realismo»⁵(SE, 261).

5 Como señalamos al inicio de nuestro artículo, Mariátegui indica al comienzo de su «Testimonio de parte» que el realista sabe que el individuo opera como

Otro principio que nos lleva a pensar que esta búsqueda del hombre *nuevo* es aún más importante que la periodificación que desea establecer, es que no le va a prestar importancia al devenir histórico de la literatura peruana. De González Prada va a retroceder a Melgar. Resulta de este modo más importante el individuo que el proceso. Melgar es un autor que el mismo Mariátegui nos indica que no piensa superestimar. En él va a encontrar el «primer momento peruano de esta literatura»(SE, 267). El fondo autóctono, su patriotismo, su sentimiento revolucionario, no llegan sin embargo a convertirlo en el hombre buscado. Nos dice que su muerte impidió un arte más nativo. Esta es la única razón que se nos muestra para sustentar esta afirmación.

El Amauta nos demuestra de esta manera que no va a caer en el facilismo de quedarse con el primer autor que mantenga un discurso o un tema en relación con el mundo indígena. Desea un *escritor*, dicho de otra forma, una persona en la cual ética y estética no se contradigan, por el contrario se complementen mostrando un rostro de Perú *nuevo*.

Esta conciencia que da el mismo valor a la forma que al contenido será pues, razón también para la «descalificación» de Abelardo Gamarra «el Tunante», quien «no tiene una creación central. No es una afinada modulación artística. Este es su defecto»(SE, 270).

Autores como Chocano, Riva Agüero y los de la generación «futurista», sabemos, tan sólo por leerlos, que se encuentran descartados de antemano, por la concepción de arte integral que tiene Mariátegui; pero sobre todo por los temas y la visión del mundo proyectados en su obra. Es así como dentro de la periodificación presentada, estos autores se ven como momentos de freno, de retroceso, de «restauración colonialista y civilista en el pensamiento y la literatura del Perú»(SE, 275).

revolucionario y, como veremos más adelante, esta es una característica del individuo que busca nuestro autor.

Estos momentos, generan su propia reacción. Y a los ya citados les llegará su contraparte con el movimiento «Colónida»; sin embargo el ser reacción no es suficiente:

«Su movimiento, demasiado heteróclito y anárquico, no pudo condensarse en una tendencia ni concretarse en una fórmula. Agotó su energía en su grito iconoclasta y su orgasmo esnobista»(SE, 282).

Sobre Valdelomar, alma de este movimiento, nos describirá toda su evolución tanto artística, como la de su sensibilidad. Importantísima, porque este modo de relacionarse con lo que lo rodea, logrará que este escritor traiga a nuestra literatura elementos cosmopolitas nunca antes vistos. De tal forma que al mismo tiempo se sintió «atraído por el criollismo y el inkaísmo (...) descubrió inexperto, pero clarividente, la cantera de nuestro pasado autóctono»(SE, 285).

¿Es, entonces, Valdelomar el hombre buscado? Mariátegui lo niega:

«Valdelomar no es todavía, en nuestra literatura, el hombre matinal. Actuaban sobre él demasiadas influencias decadentistas»(SE, 288).

EL HOMBRE MATINAL

Mariátegui, sin duda alguna, al referirse al hombre matinal se encuentra hablando del hombre *nuevo*. En su libro *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, nos esboza una idea sobre él:

«No es probable que Lucien Romier sepa renunciar a la noche. Pertenecer a una burguesía, clarividente en su ruina, que se da cuenta de que el hombre *nuevo* es el hombre matinal»⁶.

6 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p. 14. En adelante se cita como AM.

Vemos que podemos realizar, entonces, una sinonimia entre *nuevo* y *matinal*. Podríamos agregar además que en el ensayo sobre literatura peruana el término *nuevo*, como hemos visto, recae sobre lo indígena. ¿Es acaso que lo *nuevo* es lo nacional?

Este concepto del alma matinal, ha sido elaborado a partir de lo que ha denominado «el descubrimiento más general» de Ramón Gómez de la Serna. Este descubrimiento es el del alba. El alba se contrapone a la noche, a lo nocturno, al desgaste de la vida en actividades inútiles en estas horas:

«La Europa que quiere salvarse, la Europa que no quiere morir, aunque sea todavía la Europa burguesa, cansada de sus placeres nocturnos, suspira porque venga pronto el alba»(AM, 13).

De aquí podemos deducir que el alba se opone a decadencia y que además este espíritu matinal no corresponde al espíritu burgués, aunque por instinto de sobrevivencia lo asuma, sino que pertenece a otro, distinto no sólo económicamente, sino contrapuesto a todo nivel.

Este otro espíritu tiene necesariamente que ser el *nuevo* y esta es la connotación del término en palabras de Mariátegui. Sería interesante realizar un análisis semántico sobre la obra del Amauta y no faltaría la oportunidad ni los que deseen afrontar el reto.

Tratemos ahora de analizar este espíritu *nuevo* que ya existe, y que nos es contemporáneo. Según este artículo, esta nueva humanidad y el hombre contemporáneo que la integra, cansado ya del racionalismo negador y estéril de la burguesía necesita una fe:

« (...) y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa (...) y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente»(AM, 21-22).

Este mito es el que distingue a la burguesía del proletariado. Lo que distingue al alma desencantada de Ortega y Gasset y que Mariátegui relaciona con «el alma de la decadente civilización burguesa» del alma encantada que trabaja Romain Rolland; «el alma

de los forjadores de la nueva civilización». Esta frase nos recuerda la mencionada con anterioridad en este artículo sobre los escritores que trabajan por el Perú *nuevo*. ¿y cuál es este mito?

«El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa»(AM, 27).

Tenemos ahora sí, claramente esbozado al hombre, al escritor, que busca el Amauta para la literatura peruana y que será el forjador de su proyecto político nacional.

EL HALLAZGO

Para llegar al escritor *nuevo*, es decir, matinal, Mariátegui tiene que señalar a sus precursores, también precursores, por lo tanto, del período cosmopolita de nuestra literatura; el cual será el estadio que coincidirá con el hallazgo.

El primer precursor que nos es señalado es José María Eguren, quien a su vez carece de antecedentes en nuestra literatura. Sólo puede ser un antecesor, ya que «en Eguren subsiste, mustiado por los siglos, el espíritu aristocrático»(SE, 301).

El siguiente autor mencionado será Alberto Hidalgo, en el que se reconoce una fuerza desbordante que lo opone a lo reinante en la Lima que le es contemporánea. Esto se adjudica a que vivía fuera del Perú. Sin embargo esta fuerza, podríamos decirlo, se encuentra mal canalizada; Hidalgo es individualista, adhiriéndose además al anarquismo, respecto a lo cual señala nuestro autor que:

«El anarquista, en nuestro tiempo, puede ser un revolté, pero no es, históricamente un revolucionario»(SE, 305).

Esto ahoga al poeta y lo aleja de cualquier proyecto colectivo, nacional y socialista.

Es en César Vallejo donde todo va a dar un nuevo giro. Consi-

dera que su primer libro es el «orto de una *nueva* poesía en el Perú»(SE, 308) y ya conocemos toda la carga semántica del adjetivo aquí subrayado.

Veamos ahora las características que nos va mostrando en el poeta y que son entonces, las del escritor matinal peruano y si abstraemos un poco, la del escritor matinal universal.

En primer lugar, encontramos que, por medio de la expresión del sentimiento indígena, logra un estilo *nuevo*. Especie de «empresa metafísica» del escritor norteamericano, quien ha alcanzado esta expresión por medio del simbolismo, acorde al espíritu indígena. ¿Es entonces que el poeta debe buscar ser cantor de una raza? Mariátegui señala lo contrario. Esto no es deliberado. En el caso de Vallejo es un mensaje que emana de sí mismo; es su forma de manifestar su peruanidad innata, ya no como colonia española simplemente. Otra prueba de su relación con el indio es su nostalgia y su pesimismo.

En el caso del pesimismo de Vallejo, que podría oponerse al optimismo del hombre matinal, el Amauta lo toma con mucho cuidado. Afirma que no es capaz de conducir al suicidio, que no es una neurosis, más bien es un sentimiento alejado de lo intelectual; es sentir el dolor humano.

Al llegar a *Trilce* encontramos un tercer elemento: la rebeldía, aquella combatividad de espíritu del hombre matinal.

Son pues, tres los elementos que podemos acuñar: El representar a una raza, tanto tiempo sojuzgada y que se eleva como símbolo de una nacionalidad bien entendida, la solidaridad con el sufrimiento humano hasta hacerlo suyo, signo de grandeza; y por último la rebeldía. Se crea entonces un arte que «señala el nacimiento de una *nueva* sensibilidad. Es un arte *nuevo*, un arte rebelde».

Es Vallejo entonces el hombre matinal, pero como podemos deducir del esbozo de este concepto, este hombre es parte de un proyecto. ¿Lo fue el vate peruano? Conocemos bien la vida del autor de *Los Heraldos Negros* quien dice que debido a este artículo que apa-

reció primero en *Mundial*⁷, julio, 1926) se descubrió y reveló por primera vez a sí mismo. Y habiendo realizado esta toma de conciencia habla definitivamente del proyecto en carta a Mariátegui:

«Creo que esta resonancia ha de crecer, contribuyendo así a densificar más y más la sana inspiración peruana de nuestra acción ante el continente y ante el mundo»⁸.

Ya no sólo proyecto nacional, sino como el socialismo lo percibe, mundial.

Cuando nos referimos a que el Amauta realiza una búsqueda individual (de una sólo persona o autor) y la periodificación se convierte en una herramienta para esto; creemos conveniente recordar que entendemos -junto con Mariátegui- al individuo como la base del entretejido social y no en un sentido aislado e «individualista». Es en esta dirección que el Amauta habla de nueva sensibilidad, por lo tanto un hombre no se encuentra aislado: la búsqueda no puede detenerse en un sólo hombre. Ya se ha encontrado al primero, la señal que deberá marcar una generación.

Al respecto, Mariátegui encuentra a un autor como Alberto Guillén quien empieza a madurar en el *nuevo* estado de ánimo del que se habla, pero la vanidad y la egolatría lo corrompen.

Distinto es el caso cuando vemos a Magda Portal, mujer en la cual ve rejuvenecer la poesía. Término que se suma a las acepciones relacionadas en este trabajo: nuevo y matinal. No sólo este verbo es el que nos hace pensar en un nuevo hallazgo, sino que en ella indica la primera de las características del escritor matinal ya resaltadas:

«Magda es esencialmente lírica y humana. Su piedad se emparenta -dentro de la autónoma personalidad de uno y otro- con la piedad de Vallejo»(SE, 324).

7 En el n° 320 de julio de 1926.

8 En: José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984, tomo 2, p. 203.

Alcides Espelucín también comparte estos sentimientos con ellos, lo que se traduce en el contenido, pero aún no en la forma, debido a que «tiene del decadentismo la expresión; pero no tiene el espíritu» (SE, 347).

Vemos así, que ya hay nombres propios para elaborar este proyecto. Se inicia ahora abiertamente la búsqueda de una generación, que surge, para Mariátegui, bajo el nombre de indigenismo y que «traduce un estado de ánimo, un estado de conciencia del Perú nuevo» (SE, 328).

Sin lugar a dudas, estamos frente a un espíritu combativo que levanta al indio, pero que todavía no es su propia creación. Existen los hombres para llevar a cabo este proyecto, pero este aún no se realiza.

Las bases se han dado y nuestra cultura, gracias a estos hombres, refleja el haber ingresado a un período cosmopolita. He ahí el nuevo sentimiento que Mariátegui, hombre optimista, matinal, anuncia al final de su ensayo como una revelación.

MARIÁTEGUI Y LA RELIGIÓN

Manuel M. Marzal

Para no reiterar enfoques sobre este tema ya trabajados en este centenario, como los de Jeff Klaiber («Mariátegui: religión popular y fe política») o Salomón Lipp («Mariátegui y la teología de la liberación»), voy a limitarme a hacer algunos comentarios que me ha sugerido la relectura de «El factor religioso» de los *Siete Ensayos* (1928), aunque me refiera también a otros textos de Mariátegui sobre la religión. Antes de analizar su aporte al estudio de ésta, que, como es sabido, no es lo más significativo dentro de su inmensa obra, quiero recordar tres puntos bien conocidos. El primero es que, aunque el pensamiento de Mariátegui tenga valor permanente, porque da respuestas y, sobre todo, plantea preguntas que siguen vigentes y, por eso, este centenario debe servir, no sólo para recordar su persona, sino para reestudiar su obra, sin embargo dicho pensamiento está marcado por el mundo mental de su tiempo y así no se le puede pedir enfoques que la ciencia social en general y la ciencia social en el Perú va a desarrollar más tarde.

El segundo es que, si bien Mariátegui se inscribe en la corriente del pensamiento marxista que tiene una valoración muy negativa de la religión, él asume una postura bastante positiva, mostrando así en esto, como en otros puntos de su análisis, una gran capacidad para pensar con libertad, lo que es un cuestionamiento para ciertos científicos sociales que parecen presos de su propia ideología. El tercero es el carácter de provisional e inacabado, propio del género literario elegido, que tiene el ensayo sobre «el factor religioso», pues, como declara Mariátegui en la introducción: «Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y de mi polémica (...) Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo esta-

rán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado»¹. Este trabajo tiene tres partes, en las que comento la postura de Mariátegui ante la religión, ante la religión del Tawantinsuyo y ante la evangelización peruana.

POSTURA TEÓRICA DE MARIÁTEGUI SOBRE LA RELIGIÓN

Es sabido que la antropología de la religión, desde su moderno nacimiento con *La Cultura Primitiva* (1871) de Taylor, se ha planteado una triple pregunta: cómo nació y evolucionó la religión, qué funciones sociales cumple y cuál es el significado del hecho religioso, produciendo tres grandes líneas teóricas, la evolucionista, la estructural-funcionalista y la simbólica. Mariátegui era un hombre de su tiempo. Cuando él escribía, la antropología religiosa abandonaba el evolucionismo para hacerse funcionalista, aunque no habían aparecido todavía los clásicos estudios sobre religión de Evans Pritchard con el nuevo paradigma y seguía pesando Frazer, al que Mariátegui cita, y su esquema evolutivo ilustrado de la magia-religión-ciencia.

Mariátegui comienza criticando la identificación entre «religiosidad y 'oscurantismo'» y afirma que «el concepto de religión ha crecido en extensión y en profundidad», porque han pasado «definítivamente los tiempos del apriorismo anticlerical, en que la crítica 'librepensadora' se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un 'libre pensamiento' ateo, laico y racionalista». Y es notable que su valoración de la religión alcance también a las iglesias, lo que es menos frecuente, porque en la religión, como en la política y en las demás áreas de la actividad humana, es más fácil reconocer el valor de éstas que de las instituciones concretas que las encarnan. Pero para Mariátegui, «la crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la huma-

1 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1973, p. 12.

nidad, ni su lugar en la historia»². De paso Mariátegui muestra su enfoque analítico, pues las religiones y las iglesias valen por la función social que cumplen.

Esta valoración positiva de la religión es más notable, porque contrasta con la de otros críticos de la sociedad peruana de la misma época. Me limito a González Prada y a Valcárcel, no sin recordar el vacío en estudios sobre religión y sociedad que observa Castro Pozo en el breve capítulo sobre religión de *Nuestra comunidad andina* (1924), diciendo que tuvo dificultad en escribirlo, porque «hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos»³. Se han comparado a menudo las posturas de Mariátegui y González Prada. Este era el típico librepensador de clase media, que lanza sus críticas contra la religión como oscurantista y que no encuentra en ella nada positivo; en cambio, Mariátegui es mucho más positivo y descubre en ella una forma de política. Este contraste se manifiesta en los artículos sobre el Señor de los Milagros, el rito religioso más visible del Perú, escritos por ambos autores en 1909 y 1917. El otro crítico social contemporáneo es Luis E. Valcárcel, que en *Tempestad en los Andes* (1927) contrasta, por medio de cuadros, la actitud de los «nuevos indios» con los de la «sierra trágica». Al referirse al campo religioso presenta a los indios de un pueblo andino, que queman a su santo patrón como «un auto de fe al revés», cosa que realmente nunca ha sucedido, por la sencilla razón de que el santo patrono se ha convertido en signo de identidad del campesino andino, que al emigrar traslada su culto a la ciudad y nadie quema los signos de su propia identidad.

¿A qué se debe esta postura teórica más positiva de Mariátegui sobre la religión? Puede hablarse de razones de tipo intelectual, como el empleo del nuevo paradigma, que permitía analizar la funcionalidad de la religión para el pueblo, cosa que Mariátegui descubre por su sensibilidad hacia el peruano concreto, tan patente en su artículo sobre el Señor de los Milagros. O el influjo de lectu-

2 *Ibid.*, p. 12.

3 Lima, Ed. El Lucero, 1924, p. 229.

ras que cita en el ensayo, como Unamuno, uno de los autores modernos con vivencia religiosa más intensa, influjo que ha sido ampliamente probado en otra ponencia de este encuentro. Se ha hablado también de razones de tipo más personal, recordándose la infancia y adolescencia de Mariátegui en un hogar católico, el influjo de su madre y aún su fe religiosa, que él pondrá más tarde al servicio de su «declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano»⁴, fe que, como escribe en *La novela y la vida*, «he encontrado, porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios»⁵.

VISIÓN DE LA RELIGIÓN DEL TAWANTINSUYO

Otra vez debo recordar, para evitar la atemporalidad, tan peligrosa en el comentario de los textos, que el material de fuentes y estudios que tuvo Mariátegui para trazar su visión religiosa del Tawantinsuyo era bastante escaso. En la década de 1920 apenas se conocían otras fuentes sobre la religión prehispánica que las publicadas en la colonia (Acosta, el Inca Garcilaso, Arriaga, Calancha, etc.), con excepción de la *Historia del nuevo mundo* de Bernabé Cobo, editada por Jiménez de la Espada entre 1890 y 1893, cuyo libro XIII sigue siendo la mejor síntesis de la religión prehispánica, como lo prueba el empleo que hace de él Rowe en su clásica presentación de la cultura incaica en el tiempo de la conquista española⁶.

Aunque Mariátegui, por sus propios intereses personales y por el mismo género de ensayo que cultiva, parecía no conocer o no haber leído a muchos de esos autores, sin embargo hace muchas observaciones válidas sobre la religión del Tawantinsuyo. Me limito a dos. La primera es que la religión incaica no pudo sobrevivir al

4 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 12.

5 Lima, Empresa Editora Amauta, 1967, p. 154.

6 John Rowe, «Inca Culture at the time of the Spanish Conquest», en Julian Steward (edit.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Cooper Square Publisher, vol. II, *The Andean Civilizations*.

estado incaico por estar identificada con el mismo⁷. En efecto, es sabido que muchas creencias y ritos de la religión incaica, recogidos por Garcilaso y Cobo, no aparecen en los procesos de las visitas de idolatrías, lo cual prueba que habían desaparecido. Así, resulta útil diferenciar con Mariátegui la religión oficial incaica, que cayó con el imperio, de la religión popular andina, que subsistió en los «ritos agrarios», como se ve aún en el catolicismo popular sincrético del sur andino. La segunda es que los incas promovieron un sincretismo político sabio con los pueblos conquistados, porque, según Mariátegui, «la Iglesia incaica se preocupaba de avasallar a los dioses de éstos más que de perseguirlos y condenarlos. El templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión(...) un tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor»⁸. En efecto, los incas, poco preocupados de la ortodoxia y de la difusión total de su propio sistema religioso entre los pueblos conquistados, facilitaron la fidelidad de éstos incorporando sus dioses en el propio panteón.

Sin embargo, es más discutible que, junto a los ritos agrarios, subsista un «sentimiento panteísta»⁹. En una nota de la misma página Mariátegui defiende su postura contra un artículo de Antero Peralta (*Amauta*, n° 15), que arguía que «el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos en la historia de la filosofía» y responde que «queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo *sentimiento* panteísta y no una *filosofía panteísta*». Pero, tal respuesta no parece válida, pues los ritos agrarios y los sentimientos panteístas, como cualquier rito y sentimiento religioso, son un lenguaje que suponen que existe un interlocutor sagrado que puede salvar y, por consiguiente, no puede hablarse de una sentimiento panteísta sin afirmar al mismo tiempo una concepción filosófica panteísta, afirmación ésta que cada vez es menos aceptable por el conocimiento que tenemos en la actualidad tanto de la religión prehispánica como de la actual religión popular andina.

7 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 165.

8 *Idem*.

9 *Idem*.

LA EVANGELIZACIÓN PERUANA

Hay dos ideas que me parecen importantes en el análisis de Mariátegui: el nacimiento del catolicismo popular y el reconocimiento del peso de la Iglesia como institución social. Sobre el primero, escribe Mariátegui:

«El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstractista. Y contaba, además, con una sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca -de donde parecía nacer la teocracia incaica- su más famoso santuario»¹⁰.

En este fragmento Mariátegui señala que el indio entendió e hizo suyo el lenguaje del catolicismo popular, tan similar al de su propia tradición religiosa. Luego Mariátegui analiza el método de sustitución y su larga vigencia en la historia de la Iglesia, lo que confirma plenamente José de Acosta en el *De procuranda indorum salute* (1588), el mayor clásico sobre la evangelización peruana, con su referencia al empleo del mismo método por Agustín de Canterbury en la evangelización de Inglaterra. Gracias al uso del método de sustitución, los misioneros, según Mariátegui, «impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas»¹¹. Cualquiera que observe y analice la religión popular peruana comprobará que la gran mayoría de los habitantes del Tawantinsuyo ha aceptado las formas de culto propias de la Iglesia y las ha hecho suyas, y en la actualidad dicho catolicismo popular es uno de los signos más visibles de la identidad peruana.

10 *Ibid.*, p. 172.

11 *Ibid.*, p. 173.

Pero Mariátegui añade a su última cita: «El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico». Personalmente creo que el insuficiente conocimiento del Amauta sobre la crónica colonial y sobre la etnografía religiosa de los pueblos andinos le hicieron dar como definitiva una cosa que sólo es válida para el primer siglo de la evangelización. Es sabido por distintos cronistas, entre ellos Francisco de Ávila, que los indios se defendieron de la evangelización bastante compulsiva de la primera hora, escondiendo sus huacas detrás de los «santos»; además, por la documentación de los procesos de idolatría se conoce la resistencia de los sacerdotes indígenas, como Hernando Hacasopoma de Cajatambo, para «andinizar» el culto cristiano¹². Pero esto ocurrió en la primera fase del proceso evangelizador, hasta que los indios tuvieron una catequesis más adecuada y, sobre todo, hasta que sintieron que los «santos» escuchaban sus súplicas y hacían «milagros». Sin embargo, aun entonces en la sierra sur, junto a los «santos» siguió vigente el culto de la Pachamama y de los Apus o Wamanis andinos; pero no era una simple persistencia de los viejos dioses agrarios, ni mucho menos una yuxtaposición neutral de ambos panteones, sino la creación de un sistema sincrético, que conservaba viejas formas, a las que daba nuevos significados en un proceso de cambio que sigue en marcha.

La otra idea que me parece importante del análisis de Mariátegui es el peso que otorga a la Iglesia como institución social. Mariátegui tiene una visión bastante positiva de la Iglesia. Así presenta primero el importante papel de la Iglesia en la sociedad colonial: «a pesar de la Inquisición y de la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, (...) eclesiástica», que los frailes contribuyeron a la colonia «con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obras», «fundaron la primera universidad de América», «estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones», «captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas» y que los indios «encontraron en los conventos y aun en los curatos sus más eficaces defensores. El padre Las Casas (...) tuvo precursores y continuadores»¹³.

12 Manuel Marzal, *La Transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1983.

13 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 172.

Luego Mariátegui habla de la Iglesia a raíz de la Independencia y subraya el escaso anticlericalismo, que me parece un rasgo muy sabio de este país, que nunca ha tenido una persecución religiosa y que ha sabido ahorrarse, a diferencia de países tan cercanos al nuestro como México o Ecuador, las pequeñas «guerras religiosas» del siglo XIX y primer tercio del XX. En su análisis del «factor religioso» y de sus consecuencias en el orden económico y social, Mariátegui presenta, tanto en el período colonial como en el republicano, comparaciones entre el mundo iberoamericano y el angloamericano, que me parecen muy sugerentes y que deben desarrollarse por su valor explicativo o heurístico. Y así pongo fin a mi actual relectura del ensayo sobre el «factor religioso».

LA EDUCACIÓN EN LA OBRA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Juan Ansión

LEER A MARIÁTEGUI CON LIBERTAD

En los tiempos que vivimos, cuando se han extinguido muchas antiguas y supuestas certezas, es bueno volver a mirar la obra de un hombre como José Carlos Mariátegui, que supo interpretar su época con la mirada profunda de una persona totalmente inmersa en el debate intelectual y político del momento, siendo a la vez capaz de erigirse por encima de su tiempo, por sobre las pequeñeces y las presiones ideológicas, para hablar un lenguaje que hasta hoy nos conmueve y nos atrae por su sorprendente actualidad.

Mi acercamiento a Mariátegui no es nuevo, pero no lo había vuelto a leer hace tiempo. Esta vez, gracias al presente encuentro en el marco del centenario de su nacimiento, tuve la oportunidad de descubrirlo nuevamente, con mayor libertad de lo que lo pude hacerlo en años pasados, cuando, pese a todos los esfuerzos críticos, pesaba demasiado en nuestra lectura la búsqueda de argumentos que respaldaran tales o cuales tesis políticas. Ahora, podemos acercarnos a él como a alguien que luchó por un ideal que muchos seguimos compartiendo aunque, por eso mismo, no nos sintamos obligados a compartir todo lo dicho por él.

En lugar de intentar vanamente respaldar propuestas actuales en la exégesis de un autor tomado como referencia de la verdad - método que se siguió durante años en la izquierda para leer a Mariátegui, y que Sendero Luminoso llevó hasta el absurdo, superponiéndole incluso textos de Mao como si se tratara en conjunto de

un único discurso, coherente y sin fallas- interrogaremos más bien a Mariátegui desde los debates de hoy, sometiéndolo así a la dura crítica del tiempo, y lo haremos a propósito de la educación¹, campo curiosamente poco trabajado en relación a Mariátegui, pese a la importancia que él mismo le dió en su obra y que reviste también para los momentos que vivimos. De paso, volveremos al viejo Marx y también a los debates de los años 1920 inspirados en el indigenismo de la época.

Esta mirada más libre no intenta solamente descubrir en Mariátegui perspectivas o propuestas que aún tienen vigencia en la actualidad o que al contrario pertenecen al debate de otra época, también debe conducirnos a interrogarnos sobre lo que en la obra de Mariátegui hizo posible que él fuera utilizado como «pensamiento guía» del grupo político más sectario, dogmático y violento que el Perú haya conocido. Dicho de otro modo, ya es tiempo que quienes nos seguimos ubicando en una perspectiva socialista, estudiemos con serenidad a los fundadores del marxismo, en su enorme grandeza, en su genialidad y universalidad, pero también en sus indudables limitaciones, y especialmente en lo que hizo posible que fueran utilizados como sostén ideológico -ciertamente que a través de múltiples tergiversaciones- de regímenes totalitarios y de partidos políticos dogmáticos y sectarios. Ni en términos políticos, ni en términos intelectuales, esto significa «abjurar», «retractarse», ni tampoco «revisar» en el viejo sentido de esa palabra que implicaba tergiversar la versión oficial y «correcta» de un texto considerado sagrado. Sólo se trata de leer con libertad, desde los debates, luchas y retos de hoy, tomando en cuenta cuales eran también los debates, las luchas y los retos de la época en la que se escribieron los trabajos de grandes creadores y fundadores como Mariátegui.

1 No pretendo, en los límites de una ponencia como ésta, abordar el tema en sus múltiples aspectos, sino apenas sugerir algunas reflexiones útiles para el debate actual. En especial no tocaré el problema de la universidad, que fue extensamente tratado por Mariátegui, y merece un estudio aparte.

PROBLEMAS Y LIMITACIONES

Empezaré por ello señalando problemas y limitaciones fácilmente detectables desde una mirada actual. No hay ningún mérito en hacerlo, después de casi setenta años de una historia compleja, pero sí cabe superar la natural inclinación a la veneración del hombre y de la obra -que incluso en estos días se ha reforzado- para intentar el diálogo por encima de generaciones y épocas.

En los trabajos de Mariátegui sobre la educación, se percibe una gran advertencia: no seamos ilusos, no confiemos en que las cosas van a ser tan fáciles. Por ello sus dudas sobre la posibilidad de la libertad de la enseñanza, como sobre otros logros posibles dentro del orden actualmente existente.

«La libertad de la enseñanza no es, pues, sino una ficción. Es una utopía que la historia desahucia. El Estado, cualquiera que él sea, no puede renunciar a la dirección y al control de la educación pública. ¿Por qué? Por la razón notoria de que *el Estado es el órgano de la clase dominante*. Tiene, por ende, la función de conformar la enseñanza con las necesidades de esta clase social. (...) Vano es todo esfuerzo por concebir la escuela apolítica, la escuela neutral. *La escuela del orden burgués seguirá siendo burguesa. La escuela nueva vendrá con el orden nuevo*. La prueba más fehaciente nos la ofrece nuestra época. *La crisis de enseñanza coincide universalmente con una crisis política*»².

Una interpretación literal de estos pasajes nos conduciría a abandonar el trabajo pedagógico: nada tendría sentido mientras se mantiene el Estado de la burguesía. Notemos que aquí el razonamiento es deductivo y general. Se supone que el Estado es burgués y por tanto la escuela también lo es. Esa es la interpretación cerrada

2 José Carlos Mariátegui, *Temas de educación*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970, pp. 30-31. Los énfasis son del autor de este artículo.

y unilateral que durante mucho tiempo los militantes de izquierda le dieron a la escuela. De ahí derivó un sindicalismo poco o nada interesado en las transformaciones pedagógicas, pues éstas tendrían que hacerse después de la revolución. Sendero es, desde luego, quien llevó lo más lejos esta concepción, volviéndola la más extrema (y menos dialéctica) posible: la escuela «burguesa» (¿o semi-feudal y semi-colonial?) no puede ni debe ser transformada ahora, sino ser utilizada instrumentalmente para el desarrollo del Partido (es decir, básicamente, para reclutar gente) y luego como espacio útil sólo en función de la guerra.

Sin embargo, aún en este texto, que expresa el aspecto más rígido de Mariátegui, la referencia a la crisis ofrece una salida menos dogmática y más entroncada con la realidad. Como ya lo ha percibido felizmente el SUTEP, después de muchos educadores, la crisis de la enseñanza, junto con la crisis política, ha abierto nuevos y múltiples espacios para un trabajo pedagógico innovador que forma parte de la misma lucha por el cambio social. Reconocer esto significa, sin embargo producir una ruptura práctica con la idea de un Estado que, como órgano de la clase dominante, logra supuestamente imponer su «escuela burguesa». No es éste el lugar para un trabajo sobre los conceptos de Estado y de clase, sólo baste recordar que hoy la caída de los llamados socialismos reales constituye un desmentido histórico al simplismo extremo de los conceptos.

En el Perú también la realidad histórica, brillantemente analizada por otro lado por Mariátegui, desmiente la existencia de una relación tan automática y mecánica entre Estado, clase y escuela. El gamonalismo, que tanto denunció Mariátegui, siempre se opusó al desarrollo de la educación y ésta se desarrolló más por presión popular que por necesidad de una clase burguesa interesada en calificar operarios. La mala calidad de la educación de los sectores populares expresa tanto una despreocupación del Estado como un miedo no confesado a que los sectores marginados y subordinados de la sociedad empiecen a pensar por sus propios medios. La reforma de la educación de Velasco fue el único intento serio por desarrollar una educación moderna (¿«burguesa»?), pero la falta de una clase dominante y dirigente fuerte, interesada en ese proceso, fue seguramente

una de las razones que la hicieron abortar. ¿Cómo aceptar una «educación liberadora», que hiciera pensar a la gente, en una sociedad que no ofrecía canales de ascenso social y mantenía fuertes rasgos racistas y discriminadores?

La desconfianza de Mariátegui con respecto a fórmulas propuestas en su época se evidencia también en otro tema, propuesto a su reflexión por un grupo de argentinos: la «educación gratuita, laica y obligatoria». Mariátegui desconfía de la fórmula y la considera «una usada receta del viejo ideario burgués» que, «intrínsecamente (...) no tiene (...) ningún sentido renovador, ninguna potencia revolucionaria»³. La discusión de Mariátegui, cabe precisarlo, se centra aquí en torno al carácter laico de la escuela. Basándose en las experiencias recientes de Rusia y México, afirmará que «la virtud renovadora y creadora de la escuela no reside en su carácter laico sino en su espíritu revolucionario»⁴. Evidentemente, no podríamos concluir que Mariátegui estaba en contra de la educación gratuita y obligatoria. Primero porque en su discusión sólo nos habla de la escuela laica, y segundo porque hablan de ésta como de una «criatura del Estado demo-liberal burgués que los hombres nuevos de nuestra América no se proponen, sin duda, ambicionar como ideal para estos pueblos»⁵, vale decir que la crítica no rechaza la idea (aunque en el caso de la laicidad el tema sea más complejo, pero no lo trataré ahora), pero considera el objetivo como demasiado limitado y poco revolucionario.

De cualquier forma, se entiende el distanciamiento de Mariátegui con respecto a la idea de laicidad, que es coherente con su reclamo de mitos fuertes, cosa que no proporciona la moral laica.

«El balance de la 'escuela laica' no justifica (...) un entusiasmo excesivo por esta vieja pieza del repertorio burgués. Jorge Sorel, varios años antes de la guerra, había denunciado ya su

3 *Ibid.*, p. 18.

4 *Ibid.*, p. 23.

5 *Ibid.*, pp. 20-21.

mediocridad. La moral laica, como Sorel con profundo espíritu filosófico observaba, carece de elementos espirituales indispensables para crear caracteres heroicos y superiores. (...) No satisface la necesidad del *absoluto* que existe en el fondo de toda inquietud humana»⁶.

Hoy, al hacer el balance, queda claro que Mariátegui tuvo la razón en no aceptar los términos del debate sobre laicidad. Lamentablemente, al centrarse en ese tema, dejó de lado los otros aspectos propuestos por el grupo argentino al que está contestando: gratuidad y obligatoriedad. Sin embargo, la reivindicación de una «educación pública y gratuita de todos los niños» se encuentra señalada ya en el *Manifiesto del Partido Comunista*, aunque ciertamente se está hablando aquí de las medidas revolucionarias que podrán tomarse «en los países más avanzados». En *El Capital*, Marx reconocía como un logro -aunque muy limitado- el hecho de la obligatoriedad de la educación como condición del trabajo de los niños en las fábricas⁷. La historia del Perú contemporáneo posterior a Mariátegui muestra la importancia de la lucha por la gratuidad de la educación que ha sido asumida por los campesinos y luego por los sectores populares urbanos. Hoy en día, el tema tiene mayor actualidad que nunca.

POR UNA EDUCACIÓN RESUELTAMENTE MODERNA

Más allá de las limitaciones de Mariátegui debidas al tiempo en el que escribió y aún a los recursos teóricos a los que podía acudir, si él mantiene vigencia, es porque se alzó por encima de su época al percibir en ella lo más novedoso, lo que tenía futuro.

Su apuesta se entronca con antiguas intuiciones de Marx a la vez que se construye desde las novedosas teorías pedagógicas, debidamente reubicadas en sus perspectivas (admira a Pestalozzi, Froebel o Freinet, discute con los «compagnons» franceses por lo li-

6 *Idem.*

7 Carlos Marx, *El Capital*, Tomo I, Sección cuarta, cap. XV.

mitado de sus perspectivas). Su punto central es de total actualidad: la relación de la educación con la economía.

«La *solidaridad de la Economía y la Educación* se revela, concretamente, en las ideas de los únicos educadores que verdaderamente se han propuesto renovar la escuela. Pestalozzi, Froebel, etc., que han trabajado realmente por una renovación, han tenido en cuenta que la sociedad moderna tiende a ser, sobre todo una *sociedad de productores*. Su concepción de la enseñanza es sustancialmente moderna. *La Escuela del Trabajo* representa un sentido de trabajadores. El Estado capitalista se ha guardado de adoptarlo y actuarlo plenamente»⁸.

A la vez que está de acuerdo con los más eminentes pedagogos de su época, Mariátegui coincide con Marx, cuando éste habla, en *El Capital*, de la ley de fábrica referida a la educación:

«Su éxito (de los artículos de la ley de fábrica), fue la primera demostración práctica de la posibilidad de unir la enseñanza y la gimnasia con el trabajo manual, y a la inversa, el trabajo manual con la enseñanza y la gimnasia. Al consultar a los maestros de escuela, los inspectores de fábrica descubrieron muy pronto que los niños de fábrica, que sólo frecuentan la escuela durante la mitad del día, aprenden tanto como los alumnos regulares, y aun más. (...) En el sistema de mitad trabajo manual y mitad escuela, cada una de las ocupaciones reposa y alivia de la otra. (...) Basta con consultar los libros de Robert Owen para convencerse de que el sistema fabril fue el primero en hacer germinar la educación del futuro, que unirá, para todos los niños, por encima de cierta edad, el trabajo productivo con la instrucción y la gimnasia, y ello, no sólo como método para acrecentar la producción social, sino como el único método para producir hombres completos»⁹.

8 J. C. Mariátegui, *op. cit.*, p. 37.

9 Carlos Marx, *loc. cit.*

Al criticar a Deustua, Mariátegui le reprocha el considerar el trabajo como una servidumbre en lugar de «exaltarlo y ennoblecerlo»¹⁰. Asume, en cambio, con Villarón la crítica a la herencia colonial. Lo cita en su discurso académico de 1900:

«Tenemos, pues, por raza y nacimiento, el desdén al trabajo, el amor a la adquisición del dinero sin esfuerzo propio, la afición a la ociosidad agradable, el gusto a las fiestas y la tendencia al derroche»¹¹.

Así, pues, para Mariátegui,

«(...) el trabajo es creación, vale decir liberación. El hombre se realiza en el trabajo. Debemos al esclavizamiento del hombre por la máquina y la destrucción de los oficios o el industrialismo, la deformación del trabajo en sus fines y en su esencia. (...) El maquinismo, y sobre todo el taylorismo, han hecho odioso el trabajo. Pero sólo porque lo han degradado y rebajado, despojándolo de su virtud de creación»¹².

Ya lo afirmaba en el ensayo sobre «La enseñanza y la economía»:

«Un concepto moderno de la escuela coloca en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual (...) Malgrado la repugnancia de estos hombres de letras, la Escuela del Trabajo es producto genuino, una concepción fundamental de una civilización creada por el trabajo y para el trabajo»¹³.

El trabajo entendido como creación y liberación estaba presente en la antigua sociedad andina y por tanto, al adoptar esta perspectiva también nos entroncamos con la tradición:

«Tiene que ser éste también el principio que adopte una socie-

10 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 154.

11 *Ibid.*, p. 111.

12 *Ibid.*, p. 154.

13 J. C. Mariátegui, *Temas de educación*, p. 38.

dad heredera del espíritu y la tradición de la sociedad incaica en la que el ocio era un crimen y el trabajo, cumplido amorosamente, la más alta virtud»¹⁴.

En la perspectiva de Sorel, Mariátegui comparte las apreciaciones de Adriano Thilger, quien ensalza la «libertad de querer, la espontaneidad de la iniciativa, la originalidad del movimiento» y critica duramente al Estado, dueño de un «rodillo compresor, con el cual aplana y nivela toda individualidad que se sienta autónoma e independiente»¹⁵.

Frente al debate muy actual sobre el rol del Estado y su relación con los individuos, y frente a la fácil ecuación que equipara socialismo con estatismo, es útil recordar esta perspectiva de Mariátegui que nos muestra que para él, el socialismo debe al contrario potenciar las iniciativas y la creatividad de las personas. En eso, Mariátegui no sólo era soreliano, también se entroncaba con la perspectiva de Marx, como lo vemos en el siguiente texto:

«Es absolutamente condenable *«la educación popular por el Estado»*. Determinar por una ley general los recursos de las escuelas populares, las aptitudes exigidas al personal enseñante, las ramas de la instrucción, etc., y vigilar con ayuda de inspectores del Estado, como sucede en Estados Unidos, el cumplimiento de estas prescripciones legales, es cosa enteramente diferente a convertir el Estado en educador del pueblo. Más todavía, hay que excluir por igual de la Escuela toda influencia del gobierno y de la iglesia. Con mayor razón en el Imperio prusiano alemán (...), donde es el Estado, por el contrario, quien tiene necesidad de ser educado por el pueblo con rudeza»¹⁶.

Hoy, está nuevamente a la orden del día, dentro del socialismo y fuera de él, la discusión sobre el rol del Estado, que no fue resuel-

14 *Ibid.*, p. 155.

15 *Ibid.*, p. 22.

16 Carlos Marx, *Crítica al programa de Gotha*.

ta por Mariátegui ni por Marx, pero es importante remarcar que para ambos era central salvaguardar las condiciones para el desarrollo creativo de los individuos. El debate de Mariátegui no era sólo con la vieja actitud aristocrática y colonial, también era con los liberales. Hoy, un debate parecido sigue vigente con los neoliberales. Para Mariátegui, el problema de los liberales era sobre todo su no consecuencia, su timidez. Lo mismo podemos decir hoy de nuestros neoliberales criollos.

Para Mariátegui, esta inconsecuencia se manifiesta en materia de educación como en otros terrenos en que la República no se diferencia del Virreinato.

«La educación nacional (...) no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. (...) España nos legó, de otro lado, un sentido aristocrático y un concepto eclesiástico y literario de la enseñanza. Dentro de este concepto, que cerraba las puertas de la Universidad a los mestizos, la cultura era un privilegio de casta»¹⁷.

Los ideales liberales están presentes en la lucha por la emancipación, pero se mantienen en un plano verbal:

«La revolución de la independencia, alimentada de ideología jacobina, produjo temporalmente la adopción de principios igualitarios. Pero este igualitarismo verbal no tenía en mira, realmente, sino al criollo. Ignoraba al indio»¹⁸.

En todo caso, más allá de estas enormes limitaciones, que también tienen que ver con que «la República (...) nacía en la miseria», Mariátegui sugiere también una crítica a la inspiración jacobina:

17 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 106.

18 *Idem*.

«La generosa concepción de Condorcet no se contó entre los pensamientos tomados en préstamo por nuestros liberales a la gran Revolución»¹⁹.

Condorcet, precisamente, combatió a los jacobinos. La simpatía que le demuestra Mariátegui merece que nos detengamos un momento en su propuesta. Veámoslo a través de la mirada de un buen politólogo francés:

«Condorcet, amigo de los enciclopedistas, aún activo en la época revolucionaria, coloca explícitamente una concepción filosófica en el fundamento de la instrucción; le parece indispensable postular un *progreso de la razón* obrando en la historia humana. (...) El postulado filosófico de un progreso de la razón hecho posible mediante la instrucción de generaciones sucesivas, conduce a su vez a una visión del hombre. Este (...) es un ser sensible, apto a tener ideas morales mediante la autorreflexión; pero sobre todo un ser capaz de *justeza de espíritu*. (...) Puesto que el desarrollo del entendimiento es una disposición universal, es preciso que la instrucción sea universal, igual para todos, y estrictamente (...) gratuita. Pero esta igualdad en la instrucción no significa de ninguna manera que los resultados obtenidos serán iguales (...) La primera Memoria lo afirma con valentía: 'Es imposible que una instrucción aun igual no aumente la superioridad de aquellos a quienes la naturaleza ha favorecido con una organización [del espíritu] más afortunada. Pero basta para el mantenimiento de la igualdad de derechos que esta superioridad no conlleve dependencias reales»²⁰.

Condorcet confía profundamente en el juicio del pueblo y en la posibilidad del desarrollo, mediante la instrucción, de mayores competencias, que no significan transparencia al mundo.

19 *Idem.*

20 Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. p. 226.

«No en la *virtud* del pueblo se funda Condorcet, sino en su capacidad para juzgar, la misma que la instrucción deberá a su vez aguijonear.

(...)

La problemática de Condorcet, republicana por adelantado, no es la de la transparencia como en el jacobinismo, sino de una competencia en parte universal y en parte especializada, combinada con la perspectiva de un *progreso* de esta competencia»²¹.

Escapa a los límites de este trabajo el ahondar más en lo que une a Mariátegui con Condorcet. Baste para nuestro propósito de hoy el señalar su simpatía por una propuesta que atacó tan duramente al jacobinismo, antecedente claro del marxismo dogmático, y en especial, en el Perú, de Sendero Luminoso. Visto desde este lado como desde muchos otros, es una ironía de la historia el que Sendero haya podido convertir a Mariátegui en su «pensamiento guía».

¿HAY UNA PEDAGOGÍA MARIATEGUIANA?

Mariátegui no es en términos estrictos un pedagogo y, sin embargo, su crítica de la educación de la época y su propuesta de una escuela del trabajo, lo colocan como un pensador clave de la renovación pedagógica, que mantiene mucha fuerza para la discusión de hoy. Aparecerá más nítidamente su originalidad si lo ubicamos dentro de la discusión de la época. La revista *Amauta* se interesó bastante en el tema educativo. Dejaremos de lado -como lo estamos haciendo en toda la ponencia- todo lo referente a la problemática universitaria que, por su amplitud, merece un estudio aparte. En uno de los pocos artículos sobre el tema, Eve-Marie Fell nos orienta en nuestra búsqueda. Entre quienes escriben en *Amauta*, todos vinculados de un modo u otro al indigenismo, existe un debate fuerte entre propuestas para la escuela rural: Miguelina Acosta Cárdenas defiendo las «escuelas rurales ambulantes» (*Amauta*, n° 12, 1928) que son

21 *Ibid.*, p. 233.

criticadas por César Acurio y María Judith Arias desde su propuesta de la «escuela hogar» (*Amauta*, n° 23, 1929). José Antonio Encinas, por su lado, en el marco de su homenaje póstumo a José Carlos Mariátegui, desarrolla su propuesta de «escuela con tierra propia» (*Amauta*, n° 32, 1930), la misma que venía madurando desde su experiencia puneña en la primera década de este siglo (su propuesta integral se publicó en 1932 en su libro *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*).

Aquí, interesa destacar que, respecto al llamado problema indígena, Mariátegui se adelantó a su época no sólo al afirmar que «tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra»²², sino también porque no consideró al indio como un «ignorante» de acuerdo al concepto que se manifestaba entre los autores de la época, aun entre varios de los que escribían en *Amauta* y, desde una perspectiva indigenista y progresista, achacaban esta supuesta ignorancia y mediocridad a la situación de opresión vivida durante varios siglos.

Es así por ejemplo como Miguelina Acosta, en el artículo mencionado, propone que los maestros ambulantes de indígenas deben «inculcarlos [a los indígenas] la necesidad de otro género de vida más racional y humana» a la vez que habla de «rehabilitación de los indígenas», «reconstrucción del alma de las razas indígenas».

César Acurio y María Judith Arias, por su parte, son aún más duros, y hablan de la familia indígena en términos francamente agraviantes.

«Los valores culturales del indio del imperio se estancaron con el coloniaje y la agrupación social sufrió la consiguiente regresión (...). La unidad india considerada bajo este aspecto no puede atesorar valores positivos ya que la influencia que ha recibido y recibe es de un estacionarismo aplastante y la misma sociedad que educa tiene que ser por fuerza, como resultado del conjunto de tales elementos, muy mediocre»²³.

22 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 35.

23 En: *Amauta*, n° 23, Lima, 1929.

Ciertamente, la fuerza de una perspectiva tan profundamente etnocéntrica -que choca nuestra sensibilidad actual- pone de relieve la modernidad de concepción de otros autores como Carlos Velásquez y sobre todo José Antonio Encinas.

Apoyándose en la teoría educativa moderna, y caminando contra una corriente que hasta hoy sigue predominando en la práctica educativa, Velásquez propone centrar la educación en el niño:

«La nueva educación, fiel intérprete de estas aspiraciones, hace que todo en ella *gire alrededor del niño*, en magnífica concepción 'coperniquiana'»²⁴.

Sin ser un pedagogo, Mariátegui tiene una propuesta educativa: es la escuela del trabajo, como lo hemos visto. Pero en su obra encontramos bastante más. Está cercano por ejemplo a la propuesta de Carlos Velásquez -y muy distante en esto del etnocentrismo indigenista- cuando escribe a propósito de la educación de los líderes indígenas:

«Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo»²⁵.

Al referirse a la «progresiva educación ideológica de las masas indígenas» a través de los «militantes de raza india», nos revela también en qué tipo de educación está pensando. Ciertamente no cree que la educación ideológica sea la imposición de una doctrina,

24 Ver su artículo en el nº 2 de *Amauta* (1926). Sin conocer aún este texto, escribí hace poco un pequeño artículo reclamando lo mismo: «La escuela necesita una revolución copernicana», en *Allpanchis*, nº 42, pp. 41-52. Hoy en día existen esfuerzos diversos e innovaciones valiosas que buscan centrar la escuela en el niño, pero esa práctica sigue siendo muy aislada y no está siendo asimilada por el Estado.

25 «La nueva educación» en: *Amauta*, nº 2, 1926.

pues promueve «los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento latino-americano, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos» y para ello considera necesaria «la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios». Esta actitud básica central no debe sin embargo impedirnos constatar una cierta ambigüedad en esa perspectiva: la «orientación y educación clasista de los indígenas» tiene el doble objeto de dar «directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientados (anarquistas, demagogos y reformistas, etc.)». Después del fracaso histórico de la «educación ideológica» de la izquierda y sobre todo después de la experiencia desastrosa para el país de las técnicas de adoctrinamiento de Sendero Luminoso, es imprescindible hacer un balance sobre lo que en Mariátegui pudo dar pie a las estupideces y a los crímenes cometidos. Pero esto, desde luego, no le quita nada a la grandeza de Mariátegui, sólo señala que sus pretendidos seguidores no recogieron de él lo más novedoso sino lo que correspondía a puntos de vista aceptados en la época dentro de la izquierda. No recogieron la idea de debatir y discutir, de informarse bien para actuar, sino la de imponer directivas y de evitar supuestas desviaciones.

El aprecio de Mariátegui por el gran educador José Antonio Encinas es explícito en una cita del ensayo sobre el Problema del Indio. La recíproca también es cierta, como se puede ver en el homenaje póstumo de Encinas a Mariátegui en *Amauta*. Precisamente en este texto, Encinas pretende sacar la conclusión pedagógica de la postura de Mariátegui: si el problema del indio es el problema de la tierra, entonces el lema es: «Escuela con tierra propia»²⁶. Esta concepción de la relación de la escuela con la tierra debe entenderse en forma muy amplia, dando a la escuela una función dinamizadora de la sociedad y de la producción:

«A la interpretación literal de la doctrina pedagógica marxista de que la educación debe estar ligada estrechamente a la pro-

26 «Algunas consideraciones sobre la educación del indio en el Perú» en *Amauta* n° 32, Lima, 1930, p. 76.

ducción material, sigue otra de mayor radio de acción, o sea la de convertir la Escuela en una fuente inagotable de energía social»²⁷.

Dos años más tarde, en su libro *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*, que hoy sirve de referencia a muchos maestros innovadores, Encinas desarrolla ampliamente su perspectiva, con una visión de la escuela que hasta hoy sigue siendo revolucionaria en el sentido más auténtico de la palabra.

«*Antes la Tierra que la Escuela*, tal es el lema de toda política educativa en favor del Indio. Así entendido el problema, la Escuela adquiere su verdadero valor. Situada en el centro de una comunidad de indios se convierte en el *hogar del indio*, donde van a acudir sin distinción de edad ni de sexo, no sólo en busca de silabario, sino en demanda de consejo, de un apoyo, de una protección contra el abuso. (...) La Escuela, antes de organizarse pedagógicamente, estableciendo planes de estudio, programa, horarios, etc., debe organizarse socialmente, creando en la aldea diferentes grupos para mejorar la agricultura, la crianza de animales domésticos, la arquitectura, la higiene pública y privada, el deporte, la danza, la música, las sociedades cooperativas de producción y de consumo, las de auxilio mutuo, las de la protección a la infancia, a la vejez y al enfermo. A medida que funcione cada una de estas actividades, y con ocasión de ellas, es que el indio insensiblemente, sin gran esfuerzo, logrará aprender a leer, escribir y contar, como la más sencilla de las tareas»²⁸.

27 *Idem.*

28 Lima, 1959, pp. 92-93.

CONCLUSIONES

En materia de educación como en muchos otros campos, Mariátegui abrió pistas importantes colocándose en muchos aspectos por encima de su época. El recoger en nuestros tiempos su pensamiento creativo supone sin embargo también romper con ciertas ambigüedades propias de su época para quedarnos con lo que realmente constituyen los aportes vigentes para nuestro tiempo. El vínculo con el trabajo y la producción, el desarrollo de la creatividad, la confianza puesta en la cultura andina como fuente de renovación, son ciertamente en ese sentido los aspectos más interesantes de su propuesta. Hoy en día, ampliando esta visión, se está debatiendo por ejemplo cómo la escuela puede contribuir a la generación de empleo, cómo puede entroncarse cultural y socialmente con la comunidad, cómo debe relacionarse con el Estado para permitir iniciativa en la gestión y desarrollo de la creatividad.

Al mismo tiempo, sigue vigente más que nunca el reclamo de gratuidad que permite el acceso de todos a la educación en igualdad de oportunidades, y simultáneamente se viene discutiendo sobre las características de una educación de calidad para todos. Algunos pudieron encontrar en Mariátegui argumentos para no pelear hoy por cambiar la educación, pero una lectura más profunda de su obra - como la que hizo José Antonio Encinas - asociada con una atenta mirada a la historia de nuestro siglo, nos indican que la educación es un terreno de lucha privilegiado para quienes buscamos el cambio social.



MARIÁTEGUI Y LA HISTORIOGRAFÍA DE SU ÉPOCA

Miguel Glave

Pensé, cuando me encargaron preparar esta ponencia revisar uno de los siete ensayos, el esquema de la evolución económica. Cuando me dije, voy a revisar el esquema de la evolución económica, lo dije, con cierto pesimismo y lo confieso. Cuando lo terminé de revisar formalmente quedé gratamente sorprendido y entonces avancé en la revisión de algunos otros textos que les presento para que sepan en que me estoy basando. Avancé en algunos otros textos que me parecía pertinente incorporar, para tratar de decirles algo que tuviera algún interés para gente como ustedes, que indudablemente están interesados y conocen la obra de Mariátegui y, entonces, curiosamente llegué a algunos textos que tal vez no parezcan los más pertinentes para responder a la pregunta que me formularon inicialmente: la relación de Mariátegui, escritor, pensador con la historiografía de la época en el Perú. ¿Cuáles han sido esos textos? Algunos, cercanos a la historia como las presentaciones a libros, libros de historia o antropología, los de Valcárcel y de Reina, por ejemplo. Pero fundamentalmente, un pequeño texto, que es en el que me voy a concentrar, su «Esquema de interpretación de Chaplin».

Cuando revisamos el esquema de la evolución económica tenemos un planteamiento muy simple, esquemático como el título lo dice. Ahí hay algunas ideas interesantes que nos ayudarían a ver qué es lo que en ese momento se conoce de la historia del Perú, qué es lo que en ese momento se conoce de la historia andina, qué es lo que se conoce del Tahuantinsuyo, qué es lo que se conoce de la colonia y qué es lo que se conoce de la historia económica del siglo XIX y la historia política después de la guerra con Chile. Creo que

éstos son los grandes temas que se manejaban. Yo creo, que en primer lugar, lo que habría que señalar respecto a Mariátegui autor, es que estaba al día con la literatura que en esos momentos había respecto a todos esos temas y que además, como hombre de su época, compartía las preocupaciones que eran las vitales entre 1918-1928. Entonces lo más importante, me parece, lo más destacado termina siendo el interés que en todos los grupos de intelectuales, de cualquier profesión, incluso los médicos, había respecto al redescubrimiento del mundo andino. No decimos nada nuevo, todos estaban preocupados por el indio y el papel del indio en la historia del Perú. Los psiquiatras, los médicos estaban preocupados por ver eso, y ver el indio, por ver la historia, por ver la cultura. Los literatos estaban preocupados por eso, es decir, era una de las temáticas importantes. Mariátegui la incorpora en un intento de sumarla para tener una visión de proceso del país y añadido a la preocupación por la economía, por el hecho económico de la historia del Perú, lo lleva a hacer una conclusión sumamente interesante que me parece que es el dato importante cuando nosotros revisamos de manera metodológica el aporte mariateguiano a la historia del Perú: junta ambas vertientes. Si uno revisa una nota corta del Amauta, o un ensayo largo, siempre aparece algo referido al Tahuantinsuyo, al mundo indígena, al mundo andino como lo llamaba Tito Flores, junto con la preocupación por el hecho económico, la evolución económica, los presupuestos nacionales, el guano, las exportaciones, el oro y la plata, la mita, etc. Es decir, junta lo que para un historiador simple, moderno, especialista, sería la preocupación por la historia económica, con lo que para otro historiador especializado es la etnohistoria, para llamarlo con los nombres que actualmente conocemos y manejamos en el medio de la historiografía. Aspectos que en el Perú de los últimos 20 años han tenido especialistas paralelos, este hombre los juntaba, los juntaba en un discurso que no aparecía sólo para leer ni aparecía dislocado. Entonces, esa virtud de poder mezclar reflexiones, discursos distintos, pero en un solo discurso, me parece que ese es el quid del aporte de Mariátegui. Yo creo que él avanza en el sentido de plantear de una manera diferente el pensar la historia del Perú. Esa me parece que es la primera conclusión a la que yo arribo y que quiero plantearles en este momento.

No pensamos solamente en cómo se trabajaba en 1920, en 1928, sino cómo ahora se trabaja. Yo creo que es una virtud, una aproximación importante que muchas veces se ha perdido de vista. Esa es una perspectiva que podríamos llamar, de una manera que no abarca todo lo que significa, interdisciplinaria. Discursos diferentes, pero que él los pone juntos con una visión *totalizadora*. Ese me parece que es el primer gran aporte en términos de la historiografía de la década.

Lo segundo, que ahora paso a abordar, me parece más interesante. Desde luego, los textos no fueron escritos para presentarlos en el *Hispanic American Historical Review*, sino que fueron hechos para presentarlos al debate político. Entonces, Mariátegui no pretendía hacer un ensayo o un artículo monográfico de la historia del Perú para presentarlo en una revista o en un congreso, hacía una reflexión de mayor trascendencia. No estoy descubriendo la pólvora y todos lo saben, una reflexión tiene que ver directamente con el debate cotidiano, porque lo que le interesaba era conocer el país para cambiarlo, esa era su lógica. Los textos están escritos para un debate político, están escritos para una revista de debate y en estos textos de debate, siempre hay una reflexión que procede. Eso es lo que me parece el otro elemento que desde mi punto de vista de investigador de historia es central, refrescante para mí en todo caso. Me gustaría que todos los analistas económicos qué están pensando los problemas del Perú contemporáneo y cómo los van a solucionar en el futuro, antes de escribir su ensayo sobre el ajuste estructural, revisen un par de páginas de Mariátegui, que está combatiendo para tratar de entender el momento económico del Perú de 1925, de 1928, y está pensando en proceso, se remonta al Tahuantinsuyo, está pensando en el guano, está pensando en la plutocracia, no está pensando en hechos muertos, cosificados, sino que siempre está viendo cómo evolucionan las cosas y no para decir que es historiador, sino porque *los hechos son historia*.

Ese es el segundo aporte fundamental del pensamiento de Mariátegui y me parece que es central, que hay que recuperarlo, que hay que recordarlo constantemente. Hay gente que no lo recuerda, sus análisis parecen agotarse porque cada día hay hechos nuevos y

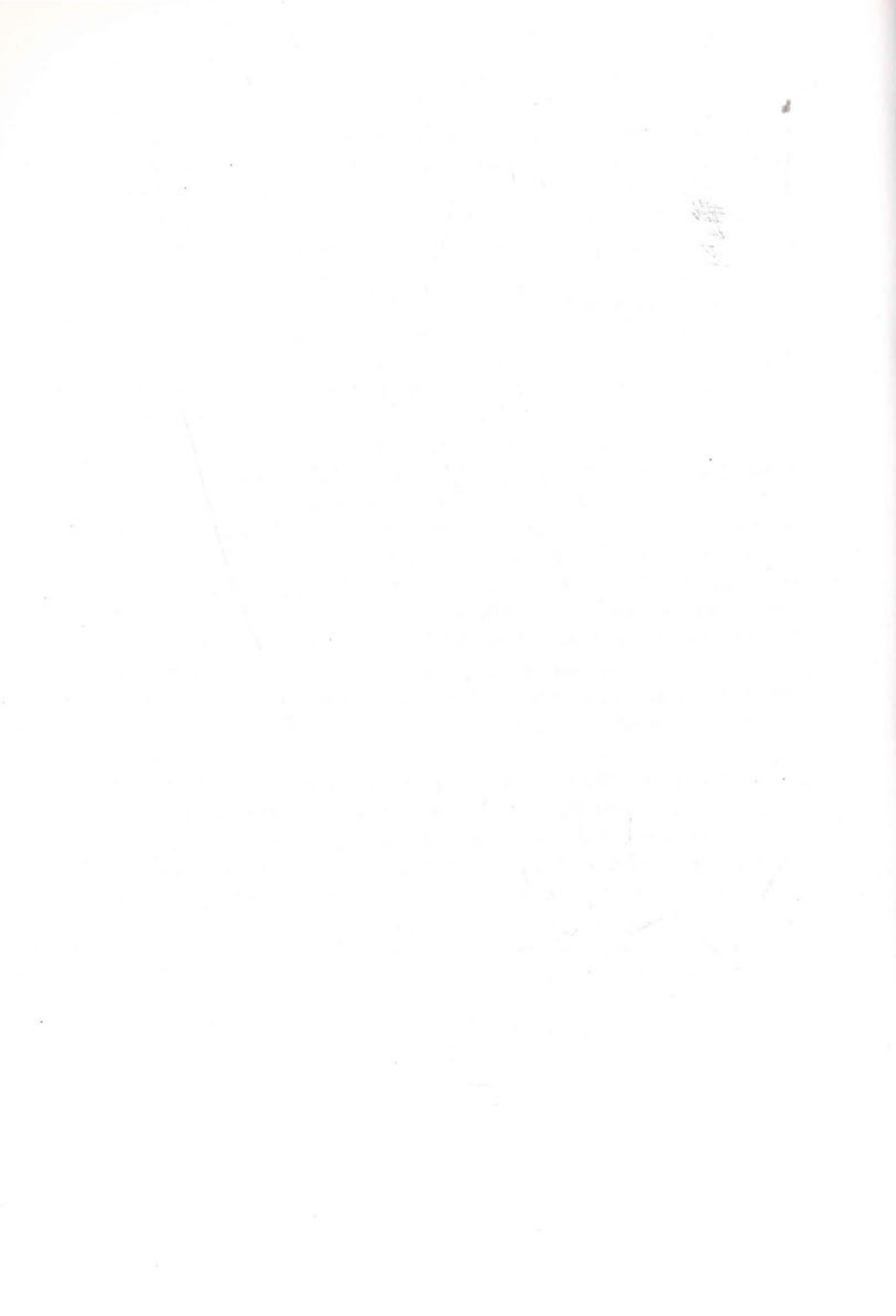
no está pensando que hay muchos siglos de por medio, que todo es un solo proceso histórico.

Para concluir quisiera llamar la atención sobre la pertinencia y la universalidad que tenía este pensamiento y esto lo quiero traer a colación reflexionando sobre el «Esquema de interpretación de Charles Chaplin», de Charlot. Mariátegui escribe, como ustedes saben, una nota sobre Chaplin basada en dos películas del cine mudo que en ese entonces se habían proyectado. Una se llamaba «En busca del oro» y otra «El pibe». Mariátegui se pregunta por qué Chaplin en 1928 era un personaje que calaba tan hondo en el mundo. ¿De dónde venía? ¿de dónde venía su posibilidad de entrar en las masas? En un pasaje pequeño del artículo sobre Chaplin, Mariátegui dice: «a mí me gustan las explicaciones históricas, económicas y políticas», entonces hay una explicación histórica de Chaplin. Chaplin no se explica si no se explica la decadencia de Inglaterra, si no se explica el cambio mundial. Inglaterra victoriana, el gran imperio que declina, que ha sido el motor de la aparición de un sistema universal nuevo. Gran Bretaña ha hecho surgir un sistema nuevo, pero ya no es hegemónica en este sistema nuevo. Ha aparecido otro poder que la reemplaza. Entonces, cuando se derrumba la vida cotidiana, el sentir, la cultura de ese pueblo que había sido el que daba a luz el sistema capitalista moderno, entonces aparece una tragicomedia, un bufo que la interpreta cabalmente. Mariátegui se remonta a la historia de Inglaterra y dice, Chaplin es un producto de Inglaterra, es un producto de un momento histórico determinado -1928- y tiene por eso universalidad.

En 1956, uno de los historiadores más importantes del siglo XX en el mundo, Pierre Vilar escribe un artículo que generaciones de historiadores hemos leído, y de él hemos aprendido la metodología de lo que se llama historia nueva. Pierre Vilar escribe un artículo en 1956 para explicar que una obra maestra, eterna, universal como el Quijote de la Mancha, tenía una fecha, era parte de un momento histórico. ¿Por qué era eterna? Porque esa obra era una obra de 1605 en España, el gran imperio que había sido el generador del cambio del mundo. Ese mundo que cambiaba entre 1605, 1620, es un mundo en el cual España comienza a perder la hegemonía y en-

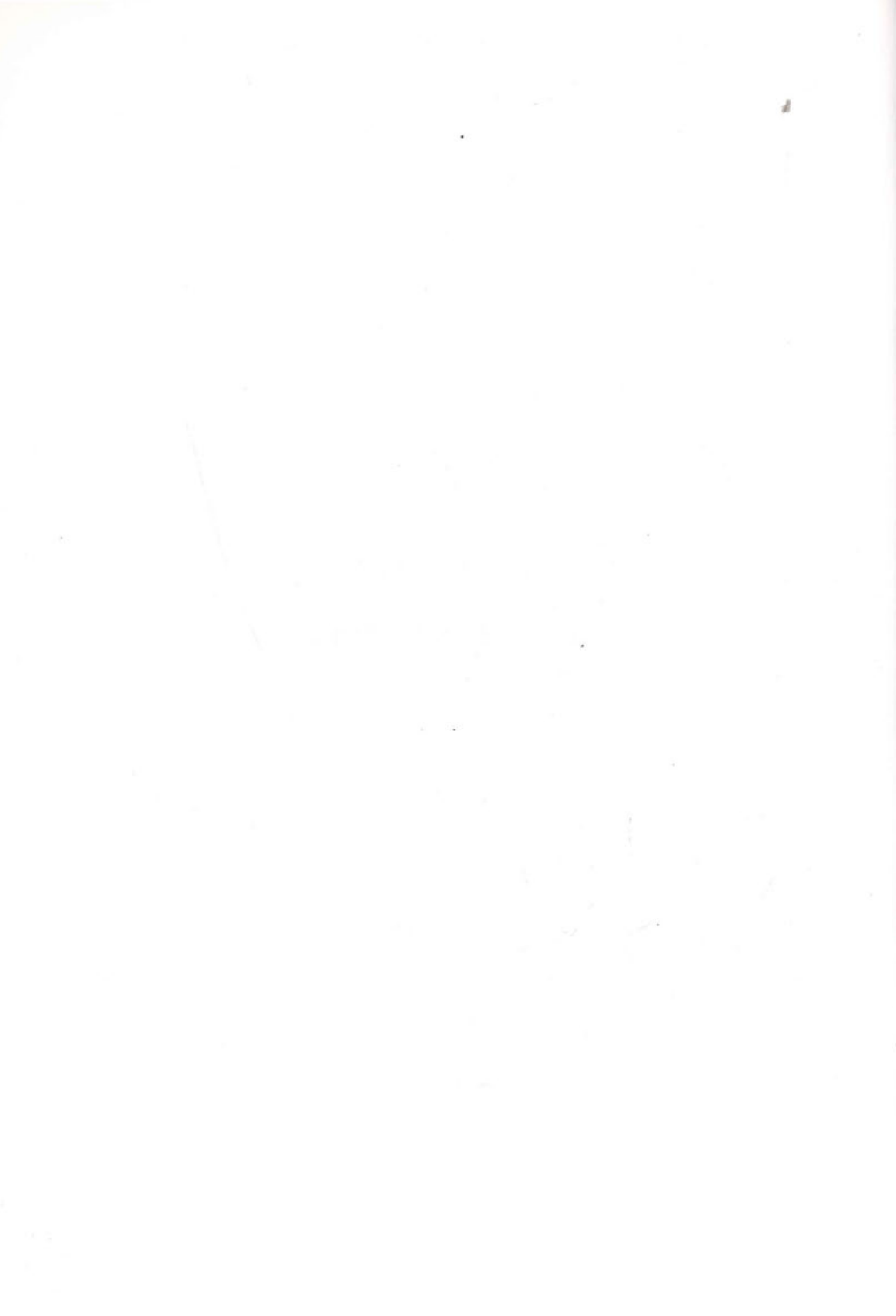
tonces todo el universo interior de España se comienza a trastocar y frente a ese trastocamiento interior aparece una obra genial en donde un individuo entre trágico y cómico interpreta el sentir de un pueblo. Dice Pierre Vilar, admiraría menos a Cervantes si es que no admirara tanto a Chaplin, porque «yo soy un hombre de la época de Chaplin», el otro gran intérprete de un momento de tránsito, entre 1928 y 1935, cuando Pierre Vilar se está formando vitalmente. El intérprete de ese cambio y de ese sentir, de esa especie de resumen que puede llegar a todas las almas del mundo para entender el cambio, ese es Chaplin. Y las páginas que escribe Pierre Vilar en 1956 están pegadas una a una con las de Mariátegui, me atrevería a decir que con mayor vivacidad, con mayor lujo, con mayor destreza del manejo del idioma en el caso de Mariátegui. Mariátegui lo había escrito en 1928, él se adelantó a explicar algo que en ese momento se estaba viviendo, en ese mismo momento cuando él vive, interpreta algo que después un gran historiador pone en una de las piezas memorables de la historiografía universal moderna, que es ese pequeño texto sobre el tiempo del Quijote. Además, en el mismo texto Mariátegui dice cómo habría que hacer una historia del oro, de cómo el capitalismo universal no se había podido desprender del oro. Pierre Vilar justamente en una de sus obras maestras escribe sobre *Oro y Moneda en la Historia*.

En síntesis, Mariátegui junta discursos paralelos diferentes que ahora se han querido compartimentalizar con el desarrollo del pensamiento histórico, pero que, sin embargo, él los pone juntos, sin solución de continuidad y sin que parezca postizo. Y esto lo hace para entender el momento, siempre pensando en procesos. Mariátegui llega a tal grado de universalidad y de pensamiento global que puede detectar un sentir cotidiano, un personaje universal para entender algo sobre la historia del mundo con una vivacidad, con una claridad que desde luego es un patrimonio, un patrimonio para todos aquellos que queremos seguir investigando la historia del Perú para entenderla y para cambiar el país. Por eso también me alegro de haber estado aquí. Gracias.



CUARTA PARTE

MARIÁTEGUI Y LA POLÍTICA



MARIÁTEGUI Y EL ROL DE LOS TRABAJADORES

Denis Sulmont

El interés de José Carlos Mariátegui por los trabajadores ha sido muy concreto: compartió con ellos sus reflexiones sobre la escena mundial en la Universidad Popular, apoyó sus demandas, propició la unidad sindical; desde Lima, atendió a los mineros de la sierra central y a los azucareros de la costa norte; publicó *Labor*; creó la CGTP en 1929.

Mariátegui veía en el «proletariado moderno» el sujeto y la fuerza social de la transformación histórica de su tiempo. Subrayó la importancia estratégica de los núcleos obreros surgidos a partir de la expansión del capitalismo en el país. Pero también llamó la atención sobre los lazos de muchos de ellos con el mundo indígena. También prestó atención a las formas de explotación serviles de los trabajadores en la haciendas. Entendió que en el Perú el «factor clasista» se combina con el «factor indígena».

La valoración de esta combinación entre lo clasista y lo indígena fue uno de los puntos fundamentales de discrepancia de José Carlos Mariátegui con Victor Raúl Haya de la Torre en una etapa crucial de organización de lo que iban a ser las principales opciones políticas del pueblo peruano. En este debate, la posición de Mariátegui no fue obrerista; nunca pretendió que «sólo la clase obrera salvará el Perú». Lo que buscaba era fundar un movimiento socialista enraizado en la realidad indígena de las masas populares del campo y de la ciudad, donde los trabajadores deberían jugar un rol clave. Su punto de vista se sustentaba en una manera distinta de enfocar la lucha por el poder.

Los breves comentarios que siguen apuntan a precisar los términos de aquel debate.

HAYA DE LA TORRE Y LAS DEBILIDADES DE LAS CLASES DEL CAPITALISMO

En *El Anti-imperialismo y el Apra* (1928), el joven Haya de la Torre analizó las consecuencias de la penetración imperialista sobre la evolución de la estructura económica y de las clases sociales, priorizando el problema nacional.

« Sin abandonar el principio clasista como punto de partida de la lucha contra el imperialismo, consideramos cuestión fundamental la comprensión exacta de las diversas etapas históricas de la lucha de clases y del momento que ella vive en nuestros pueblos. No desconocemos, pues, los antagonismos de clase dentro del conjunto social indoamericano, pero planteamos en primer término la tesis del peligro mayor, que es elemental a toda estrategia defensiva. El peligro mayor para nuestros pueblos es el imperialismo»¹.

Partiendo de la tesis del carácter progresista del capitalismo en tanto representa un modo de producción y organización económica superior a todos los anteriores, Haya de la Torre apuntaba al desarrollo de un capitalismo nacional capaz de superar a la sociedad atrasada semi-colonial. En esta perspectiva, definía el papel político de las clases sociales.

Como consecuencia del carácter incipiente del capitalismo en el país, Haya de la Torre remarcó las limitaciones de la burguesía y del proletariado y veía en las clases medias los sectores sociales decisivos para la lucha nacional. Tales clases medias (entendidas como el conjunto de pequeños y medianos propietarios agrícolas, comerciantes e industriales, profesionales y empleados del Estado, y «tra-

1 Ver en las *Obras Completas* de Haya de la Torre, tomo IV, p. 151.

bajadores intelectuales» en general) son las que pugnan por afirmar sus intereses económicos e influencia política en permanente confrontación con el poder oligárquico e imperialista, constituyendo por lo tanto las bases de una futura burguesía nacional, es decir el actor social central de la presente etapa histórica; las demás clases dominadas debían apoyarlas.

Para sustentar el rol restringido del proletariado en el proceso político, Haya de la Torre partía de dos constataciones principales: primero, la juventud de la clase obrera², es decir el carácter incipiente de su desarrollo; en segundo lugar, su situación relativamente privilegiada y, en consecuencia, su inclinación a defender ventajas inmediatas y no los intereses nacionales (esta tesis es retomada en la «teoría de la pirámide» de Alan García en 1985). La siguiente cita reúne los principales argumentos:

«Es necesario, pues, anotar que la clase que primero sufre con el empuje del imperialismo capitalista en nuestros países no es la incipiente clase obrera, ni la clase campesina pobre o indígena. El obrero de la pequeña industria y el artesano independiente, al ser captado por una nueva forma de producción con grandes capitales, reciben un salario seguro y más alto, devienen temporalmente mejorados, se incorporan con cierta ventaja a la categoría de proletariado industrial. Venden su trabajo en condiciones más provechosas. Así ocurre también con el campesinado pobre, con el peón y con el siervo indígena. Al proletarizarse dentro de una gran empresa manufacturera, minera o agrícola, disfrutan casi siempre de un bienestar temporal. Cambian su miserable salario de centavos o de especies, por uno más elevado, que paga el amo extranjero más poderoso y rico que el amo nacional. (...) El proletariado industrial que va formándose, es, pues, una clase nueva, joven, débil,

2 Haya de la Torre escribe por ejemplo: «Nosotros no somos un pueblo industrial; consiguientemente, la clase proletaria de la naciente industria es joven (...). Un niño vive, un niño siente dolor, un niño protesta por el dolor; sin embargo no está capacitado para dirigirse a sí mismo» (*Política Aprista*).

fascinada por ventajas inmediatas, cuya conciencia colectiva sólo aparece al confrontar más tarde el rigor implacable de la explotación dentro del nuevo sistema»³.

No obstante la insistencia sobre las limitaciones del proletariado como clase, Haya de la Torre considera que éste tiene un rol en la lucha contra el imperialismo y el feudalismo; encontramos reiteradas afirmaciones en este sentido en *El anti-imperialismo y el APRA*:

«La lucha contra el imperialismo está ligada a la lucha contra el feudalismo, vale decir, a la previa emancipación económica y cultural del campesino. En esta lucha el obrero interviene, contribuye, toma las armas para alcanzar posiciones de predominio, imponiendo sus derechos de organización, de educación, de reunión, de huelga, de participación progresiva en el usufructo de las industrias estatizadas. Usa en su beneficio todas las conquistas políticas dentro de la democracia funcional y deviene, por intermedio del Partido en el poder, una de las clases directoras del Estado Antiimperialista. La contribución decidida del proletariado a la extinción del feudalismo y a la lucha contra el imperialismo y por la liberación nacional, le abre una nueva etapa de desarrollo, y de afirmación y de progreso clasista»⁴.

Cabe señalar que los planteamientos señalados se refieren sobre todo al joven Haya de la Torre que sin duda cumplió un papel precursor en el desarrollo del pensamiento reformista radical y nacional popular peruano. Sin embargo, la evolución política del Partido Aprista lo llevó a divorciarse de las nuevas corrientes reformistas: entre 1956 y 1968, este partido estuvo comprometido con una política de «convivencia» con la derecha pro-oligárquica, limitándose a negociar con ella una gradual modernización económica y social dentro del marco liberal criollo; a partir de 1968, se opuso al

3 *Ibid.*, p. 32.

4 *Ibid.*, p. 156.

régimen militar velasquista, no obstante la similitud entre las reformas estructurales implementadas con sus reclamos históricos.

La explicación fundamental del carácter sinuoso y contradictorio de la práctica política del APRA reside en sustentar un frente popular nacional y un proyecto de desarrollo capitalista autónomo a partir de los sectores medios, sin poder contar con una burguesía nacional, ni llegar a consolidarla. La dirección del Apra tuvo que responder a una estrategia de intermediación política de intereses sociales heterogéneos, carentes de una capacidad de acumulación propia y fuertemente dependientes de sus lazos con los grupos de poder hegemónicos y el Estado. De allí que, tras la unidad y la mística partidaria propiciada por el liderazgo carismático de Haya de la Torre, el APRA ha reunido y sigue reuniendo en su seno una diversidad de corrientes.

MARIÁTEGUI Y LA IMPORTANCIA DEL FACTOR CLASISTA

Mariátegui, a diferencia de Haya de la Torre, consideraba decisivo el «factor clasista» introducido por la expansión del capital imperialista en el Perú, vale decir el surgimiento de un proletariado obrero capaz de asignar un contenido socialista a la reivindicación nacional de las clases explotadas del país; además, veía una relación entre los obreros y las masas campesinas, tanto por sus lazos étnico-culturales, como por la convergencia de sus intereses. Por ello, asumió la tarea de impulsar una organización sindical y política de los trabajadores, basada en el proletariado y la alianza obrero-campesina. Es en esta etapa que se constituye el Partido Socialista Peruano y la Central General de Trabajadores del Perú (en 1928 y 1929, respectivamente).

No vamos a detenernos aquí en la interpretación de Mariátegui sobre la «realidad nacional» y sus clases sociales, ampliamente conocidas⁵. Cabe resaltar sin embargo dos aspectos importantes de los

5 Ver en particular: «Esquema de la evolución económica» (en *Siete Ensayos...*,

planteamientos suyos. El primero es una marcada desconfianza en el papel de las clases medias; estas son vistas como «sensibles al prestigio de los mitos nacionalistas», pero inestables e incapaces de constituirse en clase empresarial y capitalista nacional; su situación corresponde a la de «países de pauperismo español», donde la pequeña burguesía, por sus arraigados prejuicios de decencia, se resiste a la proletarianización; (...) donde imperan la empleomanía, el recurso al pequeño puesto del Estado, la caza del sueldo y del puesto 'decente'...» («Punto de vista anti-imperialista»). El segundo aspecto, es una insistencia constante en la relación entre obreros, campesinos y masa indígena. Mariátegui se cuida de no hablar mucho de «clase obrera» en su análisis concreto de las clases nacionales. Prefiere hablar de «clase trabajadora». En una polémica con Luis Alberto Sanchez, Mariátegui escribe:

«El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú, las masas - la clase trabajadora - son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, -ni siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas»⁶.

Por este tipo de planteamiento, Mariátegui fue acusado de «populista» por los dirigentes de la Tercera Internacional.

LOS TRABAJADORES Y LA LUCHA POR EL PODER POPULAR

Como señala Alberto Flores Galindo, la discrepancia esencial entre Haya y Mariátegui se refiere a la concepción de la lucha por el poder del pueblo:

1928); «El problema de las razas en la América Latina»; «Punto de vista anti-imperialista» y «Antecedentes y desarrollo de la acción clasista» (estos tres últimos textos son de 1929; se encuentran en *Ideología y Política*, Ed. Amauta).

6 «Indigenismo y Socialismo» en *Mundial*, 1927.

«Para Haya, el camino es claro: la organización, la disciplina que impone el partido y, por encima de éste, la actuación de un líder, un conductor que reúne en su persona dos rasgos indispensables: de un lado, el conocimiento de la 'ciencia revolucionaria' y, de otro, mesianismo y prestigio. (...) Haya incorporaba a su discurso ciertos elementos vertebrales del país. Pretendía estar enfrentado frontalmente contra la sociedad oligárquica, sin saber que la estaba reproduciendo. Esa visión autoritaria de la revolución no es un invento suyo, ni consecuencia de su experiencia europea o de algún texto leninista. Por el contrario, en el Perú existía una antigua tradición que podía remontarse a las jerarquías coloniales o a la antigüedad del Estado en el espacio andino. (...) Frente a la imagen jacobina de la revolución, Mariátegui contrapone la concepción del mito: frente a la ciencia y la organización, la fe y la voluntad colectiva. (...) El marxismo, entendido como el mito de nuestro tiempo, equivalía a una apuesta por la revolución como acto colectivo, como creación de las masas, como traducción de sus impulsos y sus pasiones. Los trabajadores eran los verdaderos protagonistas»⁷.

La diferencia de concepción relevada por Flores Galindo resulta fundamental; y se enlaza con los distintas formas de articular las clases populares y de constituir las como bloque político. La concepción de Haya se traduce en una movilización subordinada de los trabajadores de corte «populista», que implica un doble sometimiento político: al liderazgo de los sectores medios supuestamente portadores del proyecto de afirmación nacional, y a la dirección vertical y carismática dentro del aparato partidario. La concepción de Mariátegui se apoya en un proceso progresivo y constante de organización y educación política desde las propias bases populares, que incluye la organización partidaria y coloca como eje de la misma a los propios sujetos obreros y campesinos.

7 Alberto Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, Lima, Caballo Rojo editores, 1988, p. 69.

Estas diferentes maneras de concebir y vivir la política en el campo popular también atraviezan las prácticas de quienes se reclaman de la opción de Mariátegui.

Justamente, una de las razones de la temprana frustración del proyecto mariateguista se encuentra en el tipo de dirección que Eudocio Ravines imprimió al Partido Comunista, fundado a partir del Partido Socialista luego de la muerte de Mariátegui (1930): en base a consideraciones de estrategia mundial, e impuestas desde fuera por la Tercera Internacional, adoptó una línea táctica insurreccionalista, bajo el supuesto de que la revolución se encontraba «a la vuelta de la esquina», propiciando un estilo autoritario y burocrático de relación con las bases partidarias. Al fracasar esta línea, y luego de una cruenta represión, la dirección viró hacia una alianza con la derecha, manteniendo el mismo sesgo en su relación con las bases.

A lo anterior hay que añadir la incapacidad de la dirección política de la Tercera Internacional y de Ravines de situar adecuadamente el rol de la clase obrera en relación al problema nacional. Todo ello contribuyó a la casi liquidación de la incipiente organización clasista de los obreros peruanos, dejando el espacio libre al predominio aprista en el movimiento sindical entre los años treinta y cincuenta.

Cabe remarcar que la temprana derrota del movimiento socialista ideado por Mariátegui tuvo como condición previa el aplastamiento sangriento -requerido por el capital imperialista- de los sectores estratégicos del proletariado: los mineros, los cañeros y los petroleros (masacres en Malpaso en 1930, y en las haciendas azucareras y los campamentos de Talara en 1931).

LA MORAL DE PRODUCTORES

En el centro de la reflexión de Mariátegui sobre el rol de los trabajadores, hay un tema que resulta de gran actualidad hoy día: el referido a «la moral de productores». En cierto modo, este concepto resume su concepción del socialismo y el sentido de la lucha de los trabajadores.

Mariátegui habla de moral de productores para subrayar la idea que la lucha por el socialismo tiene un profundo sentido ético, que se enraiza en la actividad exigente del trabajo. No surge del mero interés económico, sino de un espíritu creador y de una voluntad transformadora.

En «Ética y Socialismo», escribe:

«La función ética del socialismo (...) debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas (...) sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista»⁸.

En este mismo artículo, Mariátegui recoge las reflexiones de Gobetti sobre el significado del trabajo fabril:

«He aquí la más perfecta escuela de orgullo y humildad. (...) Quien vive en un fábrica, tiene la dignidad del trabajo, el hábito al sacrificio y a la fatiga. Un ritmo de vida que funda severamente en él sentido de tolerancia e interdependencia, que habitúa a la puntualidad, al rigor, a la continuidad»⁹.

Es en el duro terreno de la producción donde los trabajadores pueden adquirir la capacidad de transformar la sociedad. Así lo explicita Mariátegui en el artículo «Sentido heroico y creador del Socialismo»:

«En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y lo heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una 'moral de productor' (...). El proletariado no ingresa en la historia políticamente sino como clase social; en el instante que descubre su misión de edificar, con los elementos allegados por el esfuerzo humano, moral o amoral, justo o in-

8 J.C. Mariátegui, *Defensa del Marxismo*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1974, p. 57.

9 *Ibid.*, p. 61.

justo, un orden social superior. Y esta capacidad no ha arribado de milagro. La adquiere situándose en el terreno de la producción. Su moral de clase depende de la energía con que opera en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa»¹⁰.

En su «Mensaje al Segundo Congreso Obrero» en 1927, Mariátegui concluía con estas líneas que muchos militantes de izquierda han recordado:

«(...) es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización. (...) Un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas de trabajo y el aumento de los centavos del salario, no será nunca capaz de una gran empresa histórica»¹¹.

IMAGINANDO MARIÁTEGUI ANTE EL MUNDO DEL TRABAJO HOY

A modo de conclusión, quisiera imaginar la postura de Mariátegui respecto al rol de los trabajadores si hubiera podido seguir viviendo hasta nuestros días.

Ante todo, pienso que ya hace tiempo hubiera criticado con fuerza la concepción «esencialista» de la clase obrera asumida por las corrientes marxistas dogmáticas y los partidos y regímenes del socialismo real. Sin dejar de valorar el mito como fuerza movilizadora, habría hecho público su rechazo a toda ideología totalizante que termina aplastando a los sujetos reales e imponiendo el autoritarismo. Mariátegui reivindicaría una renovación del enfoque de las clases sociales y del estado, poniendo el énfasis en la radicalización

10 *Ibid.*, p. 73.

11 J. C. Mariátegui, *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p. 116.

de la democracia como forma de lucha por el poder en vista al socialismo.

En segundo lugar, seguiría priorizando las aspiraciones de la población campesina y popular urbana. Creo que reconocería la importancia de los sectores empresariales y profesionales identificados con el futuro del país, pero mantendría una desconfianza en las llamadas clases medias en general como cabeza de la movilización política nacional.

En tercer lugar, resaltaría la vigencia de la confrontación capital-trabajo, analizando la actual mundialización de la economía y el impacto de la competencia y del progreso económico sobre el mundo de trabajo. Llamaría la atención sobre la flexibilización, descentralización y precarización de las relaciones laborales. Sin duda denunciaría la ofensiva neo-liberal contra los derechos conquistados por los trabajadores, buscando formas de hacer frente a ella. Continuaría luchando por un mundo donde el trabajo asalariado deje de ser objeto de alienación y donde los sujetos del trabajo puedan orientar y asumir creativamente la producción.

Finalmente, entendería que la resistencia de los sujetos sociales al dominio del capitalismo se sitúa hoy día en terrenos de intervención mucho más amplios y diversificados. Junto a la producción industrial de bienes materiales, valoraría la importancia de la información y los medios de comunicación, la producción de conocimientos científicos y tecnológicos, la educación, las industrias culturales, la preservación del medio ambiente. Mariátegui estaría seguramente fascinado con los nuevos campos de lucha social abiertos y por la diversidad de los sujetos llamados a intervenir en ellos.



JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y LAS UNIVERSIDADES POPULARES «GONZÁLEZ PRADA»

Ricardo Portocarrero

PLANTEAMIENTO

La crisis política actual, caracterizada como una crisis de la representación política a través del sistema de partidos, no es un problema nuevo en el Perú. Desde el surgimiento formal del Partido Civil, es una problemática y un tema recurrente en la historia peruana. Durante el siglo XX se ha manifestado en la crisis del segundo civilismo durante el Oncenio, del aprismo y el comunismo en la segunda post-guerra, del reformismo democrático a fines de los años 1960 y de la nueva izquierda en la década de 1980. Los partidos políticos de este siglo surgieron de la crítica al sistema de representación política. En su prédica utilizaron diferentes denominaciones para caracterizar las formas de hacer política en nombre de la necesidad de una nueva. Sería interesante analizar las causas de esta constancia para el fracaso de la representación política, cuya expresión actual es la desesperanza y el escepticismo político. Pero no será en este lugar.

En la década de 1920 el aprismo y el comunismo nacieron como una crítica a la «política criolla» en nombre de una necesaria «renovación de la política». Se habló del nacimiento de una «nueva generación» y de la validez de la certera afirmación de González Prada «los jóvenes a la obra y los viejos a la tumba». Con esa prédica, estos dos proyectos políticos han tenido una vigencia y una presencia política a lo largo de este siglo. Al menos hasta la actual crisis política de mediados de la década de 1980. ¿Qué les permitió te-

ner esa vigencia y esa presencia? Al margen de la evaluación actual que podamos tener de estos proyectos, su vigencia y su presencia a lo largo del siglo se explica porque lograron encarnar en determinados sujetos sociales y plantearon una determinada visión del Perú. Ello hace comprensible que la década de 1920 se convirtiera en uno de los hitos referenciales del proceso histórico peruano, especialmente para la comprensión de los problemas del Perú postoligárquico. Su importancia radicaba en que en esa época se configuraron algunos de los proyectos políticos que marcaron los acontecimientos del Perú hasta nuestros días y que actualmente se encuentran en crisis.

Hoy surge una nueva pregunta -contrapuesta y complementaria a la anterior-: ¿sobrevivirán a la actual crisis de representación política? Desde la década de 1920 estos proyectos políticos han sufrido cambios internos de suma importancia al igual que la sociedad que les dio origen. Su crisis actual radica en que los sujetos sociales han cambiado, aunque fundamentalmente las clases sigan siendo las mismas, y sus visiones del Perú ya no son adecuados para entender la realidad nacional. Ello no significa su caducidad o su desaparición, pues siguen teniendo cierta presencia política y social.

Para el caso de la izquierda peruana, que es el caso que nos interesa, el inicio de su renovación política debe partir del reconocimiento de esta premisa. Para volver a tener vigencia y presencia política, la izquierda debe ser capaz de encarnar las aspiraciones de los nuevos sujetos sociales y de plantear una visión nueva del Perú. Ello requiere, además, constituirse en una real alternativa al proyecto neoliberal del fujimorismo. Es en ese sentido, que queremos plantear el estudio de la relación entre proyecto político y base social tomando el caso de José Carlos Mariátegui y el Partido Socialista (luego Comunista). Establecer la manera como José Carlos Mariátegui hacía política, vinculándose con los sujetos sociales que sustentaron su proyecto político y del cual surgieron sus líderes históricos. Para ello analizaremos un espacio social concreto y privilegiado en donde confluyeron los sujetos sociales, los ideólogos y políticos que dieron origen al Partido Socialista: las Universidades Populares González Prada.

LAS UNIVERSIDADES POPULARES

Las primeras Universidades Populares fueron fundadas en Lima en enero de 1921 y dejaron de existir en junio de 1927. Durante esos seis años se convirtieron en un referente importante para los sectores de vanguardia de obreros y estudiantes de Lima, quienes habían coincidido en la necesidad de romper los marcos estrechos de una educación y una cultura elitista propugnada por el Civilismo. En sus inicios, las Universidades Populares fueron instituciones con fines estrictamente educativos y culturales que pasaron, aún en contra de las intenciones iniciales de sus organizadores y representantes, a convertirse en espacios sociales de participación política de los sectores populares y de clase media en la Lima de inicios de siglo.

Las Universidades Populares fueron expresión del acercamiento entre el pujante movimiento sindical limeño y los sectores estudiantiles liberales radicales de la Universidad de San Marcos. Impulsadas por los estudiantes organizados en la Federación de Estudiantes del Perú (FEP), fueron apoyados por las diferentes organizaciones obreras y artesanales de Lima. Posteriormente se extendieron a algunos de los distritos que se ubicaban en sus alrededores (Vitarte y Barranco), al puerto del Callao y finalmente a provincias (Ica, Arequipa, Cuzco, Trujillo, Huaraz, etc.). Hay que enfatizar, pues, que las Universidades Populares fueron un fenómeno esencialmente limeño y que a pesar de que se fundaron varios de estos centros en provincias, tuvieron corta vida y poca incidencia cultural y política. Su composición reflejaba el tejido social de la Lima popular: obreros, estudiantes, empleados y yanaconas de las haciendas vecinas.

Este acercamiento se inició con la solidaridad que los estudiantes de la Universidad de San Marcos otorgaron a la huelga obrera por las ocho horas en enero de 1919, y que tuvo como consecuencia inmediata la fundación de la Federación de Trabajadores del Tejido del Perú. Entre enero de 1919 y 1921, tanto estudiantes como obreros empezaron a consolidar sus organismos de representación gremial. En el caso de los estudiantes con el primer Congreso Nacional de la FEP realizado en el Cusco en 1920, en donde se aprobó la moción de fundación de las Universidades Populares. En el caso de los

obreros con el primer Congreso Obrero Local, en junio de 1921, en donde se aprobó una moción de adhesión.

El sistema de enseñanza se basaba en la organización de cursos, conferencias y veladas culturales. Se comprometía a alumnos de la Universidad de San Marcos, según su especialidad, para su dictado. Generalmente, se le entregaba a cada asistente una breve explicación de los temas y contenidos de cada curso. Las actividades se realizaban de noche en el local de la Federación de Estudiantes en el parque de la Exposición. Al igual que la Universidad, los cursos eran semestrales. Las conferencias se dictaban con cierta regularidad como complemento a otros cursos. Esta fue la modalidad escogida por José Carlos Mariátegui. Los cursos eran de tipo básico (historia, geografía, salubridad, matemáticas, castellano, economía, entre otros). No había ninguno dedicado a temas políticos o sindicales propiamente dichos. Esto ocurría debido a que los profesores eran universitarios y no obreros. Como veremos más adelante, en el caso de las conferencias de Mariátegui se trataba de temas de la historia reciente de Europa, razón por la cual al principio no creó ningún recelo.

Cabe resaltar que las Universidades Populares contaron, inicialmente, con el apoyo oficial del presidente Leguía. Un grupo de estudiantes de San Marcos apoyaron la candidatura de Leguía en 1919 nombrándolo Maestro de la Juventud, mediante propaganda en las revistas estudiantiles. Leguía, al asumir el poder mediante un golpe de estado el 4 de julio de 1919, inició su gobierno buscando una base social de apoyo frente a las reacciones de los partidos políticos tradicionales. Así, apoyó el reclamo de los obreros y las reivindicaciones estudiantiles de la reforma. Además, el primer Congreso de la FEP fue auspiciado y financiado por su gobierno, ya que el carácter y el espíritu de dicho evento fueron los mismos que motivaron los Congresos de Estudiantes Americanos, todos realizados en los años de su primer gobierno. Las reivindicaciones estudiantiles se verían parcialmente reflejadas también en la Ley Universitaria de 1920. El apoyo oficial a los estudiantes continuaría cuando se le encargó a Haya de la Torre, como Presidente de la FEP, el impulso y organización de las Universidades Populares. Dicho apoyo oficial

terminaría en 1923 con la protesta contra la Consagración del Perú al Corazón de Jesús.

EL REGRESO AL PERÚ

El periplo europeo de Mariátegui no ha sido aún exhaustivamente estudiado. Su importancia es indudable: allí se formó como marxista. A pesar de que sus primeras divagaciones socialistas datan de 1918 en el Perú (período de *Nuestra Época* y *La Razón*), es en Europa donde esta palabra alcanza un contenido doctrinal definido. De los tres años y medio que residió en Europa, dos años y siete meses vivió en Italia. Allí estableció su radio de acción al ser nombrado agente de propaganda periodística por el gobierno de Leguía, como una forma de encubrir su deportación. Su interés por la cultura italiana databa de la influencia recibida de Abraham Valdelomar y el grupo *Colónida*. Por su ubicación geográfica e importancia cultural, Italia se convertiría en la caja de resonancia de los principales acontecimientos europeos. A partir de esta experiencia y de la lectura de las principales publicaciones de la época, Mariátegui se forjó como marxista. Como él mismo escribió:

«De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé a una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y un hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa concerté con algunos peruanos para la acción socialista»¹.

Esta última afirmación es la que debe reclamar nuestra atención. En Italia, Mariátegui formó parte de un grupo de estudios del Partido Socialista Italiano, dirigido por la fracción comunista. Asimismo, asistió al Congreso de Livorno en enero de 1921 donde se fundaría el Partido Comunista Italiano. Más adelante, fundaría la primera célula comunista peruana en la ciudad de Génova en abril

1 Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg. Lima, 10 de enero de 1928.

de 1922, junto a César Falcón, periodista, amigo entrañable de Mariátegui desde su juventud; Palmiro Machiavello, diplomático, Cónsul en la ciudad de Génova; y Carlos Roe, médico, que en esos años realizaba estudios en Italia. Aunque no existe documentación alguna acerca de los acuerdos tomados por el grupo, queda claro por otros testimonios que sus miembros se comprometían a la fundación de un partido político adherido a la Komintern o Tercera Internacional.

Es con este compromiso, «concurrir a la creación del socialismo peruano», que Mariátegui regresa al Perú en marzo de 1923. Para lograr este objetivo, Mariátegui se abocará a la realización de tres tareas políticas: la publicación de un diario o una revista, la organización de una central sindical y la fundación de un partido político.

La idea de Mariátegui de publicar un diario o una revista databa de su etapa juvenil. Ello se había expresado en la revista *Nuestra Época* y en el diario *La Razón*. Ello también respondía a la necesidad de Mariátegui de desarrollar sus ideas, en forma libre, sin la censura tibia de trabajar en órganos de prensa que estaban dirigidos por terceras personas, en un contexto en el cual predominaba el periodismo oficialista. Mariátegui requería, pues, independencia para escribir. Se sabe que desde su llegada al Perú, entabló contacto con Pedro Ruiz Bravo, quién se encontraba deportado en Valparaíso por el gobierno de Leguía, para la compra del diario *El Tiempo*.

«Tengo el proyecto de publicar un diario y tengo, sobre todo, los capitalistas necesarios para esta empresa. Pero encuentro preferible por varias razones -ahorro de tiempo, de esfuerzo, etc.- adquirir un diario existente. Y pienso que a ud. tal vez le convenga enagenar sus derechos en *El Tiempo* y que, en este caso, ud. y la empresa que represento podrían entenderse y hacer un buen negocio.

Naturalmente ud. no podría ceder la propiedad de *El Tiempo* sin la seguridad de que la política del periódico no perdería ni comprometería su independencia. Pero a este respecto podría ud. estar tranquilo porque yo puedo darle la seguridad de que

la independencia de *El Tiempo* no sólo sería mantenida sino señaladamente acentuada. Esta sería, justamente, para nosotros la base esencial del negocio»².

La idea de la importancia de la fundación de una central sindical en Mariátegui se encuentra presente desde su etapa juvenil, cuando desde el diario *La Razón* apoyó las reivindicaciones obreras y se vinculó a importantes dirigentes sindicales anarquistas: Barba, Gutarra, Fonkén y Del Barzo. La idea de fundar un partido político, como ya se señaló, nació del acuerdo tomado por la célula comunista peruana fundada en Italia. Testimonio de ello es la carta que César Falcón enviara a Mariátegui desde España, fechada el 15 de setiembre de 1923:

«Lo que nosotros debemos crear es un núcleo político, un partido que intervenga inmediatamente en la vida nacional. Nada de comités literarios aficionados a la política. Necesitamos tomar plaza desde luego en el tablero político, actuar públicamente, combatir i valorizarnos como una fuerza nueva.

(...)

Este fue el carácter del Comité que organizamos en Génova. Su adhesión inquebrantable a los principios de la Tercera Internacional lo definía perfectamente. No podíamos pensar entonces -ni pienso yo ahora- en un grupito académico. Debimos organizar, no un Comité, sino un partido. Pero la lejanía del país nos obligaba a no constituirlo hasta conocer los elementos que podían adherírseles. Nos limitamos a formular la iniciativa, asegurando su integridad. Tal vez la aplicación de algunos de los principios consignados en el acta constitutiva deberíamos adoptarla hoy a las condiciones nacionales -así, por ejemplo, la admisión de elementos de la pequeña burguesía-; mas esto sólo podríamos realizarlo de acuerdo con los directores de la Tercera Internacional»³.

2 Carta de José Carlos Mariátegui a Pedro Ruiz Bravo. Lima, 9 de junio de 1923. En: *Correspondencia*. tomo I, p. 37.

3 Carta de César Falcón a José Carlos Mariátegui. Madrid, 15 de setiembre de 1923. En: *Anuario Mariateguiano*, vol. II, n° 2, Lima, 1990, p. 19.

Todas estas tareas políticas requerían de un paso previo: el reencuentro con el movimiento obrero. Necesitaba conocer el estado de sus reivindicaciones y expectativas para poder crear instancias de organización y difusión obrera. Un paso necesario fue su acercamiento a las Universidades Populares González Prada. Acompañado de Fausto Posada, empezó a asistir a las clases que se dictaban en el local de la Federación de Estudiantes en el parque de la Exposición. Allí Fausto Posada lo puso en contacto con Haya de la Torre con el cual acordaron el dictado de un curso, que en primera instancia se denominaría «El Proletariado y la Crisis Mundial».

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN LAS UNIVERSIDADES POPULARES

Mariátegui iniciaría su ciclo de conferencias el 15 de julio de 1923, dentro de un contexto represivo por parte del gobierno de Leguía, luego de los acontecimientos del 23 de mayo, y se dictaría hasta el 26 de enero de 1924. Según testimonio del doctor Javier Mariátegui:

«José Carlos Mariátegui concurría a los locales donde funcionaba la Universidad Popular, principalmente en el Palacio de la Exposición, acompañado por su esposa Ana Chiappe. Venían a pie, desde el Jirón Huari donde vivían, como disfrutando una larga caminata. Ambos traían libros, escritos en francés, italiano, alemán o inglés, con las páginas marcadas para dar lectura a fragmentos, traduciéndolos directamente. Por eso algunos fragmentos de las conferencias parecen incompletos: eran totalizados con los textos leídos. Al regresar a casa, siempre a pie, lo hacían siempre acompañados de estudiantes y obreros que se disputaban encargarse de los libros para aligerar la carga de la pareja»⁴.

4 Addendum a la edición décimotercera de *Historia de la Crisis Mundial*.

Años después, el mismo Mariátegui le diría a Samuel Glusberg:

«No tengo el hábito de conferencista. A mi regreso de Europa, di cerca de veinte conferencias, en la Federación de Estudiantes y la Universidad Popular, sobre la crisis de Occidente. Conversaciones sencillas, cuyo éxito no puedo apreciar sino en este hecho: que el auditorio me fue fiel. Conservé mi público hasta el fin»⁵.

Para la realización de sus conferencias, Mariátegui entregó un programa que fue publicado en la revista *Claridad*⁶ cuando estas ya habían comenzado. Mariátegui realizó algunas modificaciones en el programa según avanzaban las conferencias y según los acontecimientos que enfrentaron a las Universidades Populares con el gobierno de Leguía. En total dictó 18 conferencias de la siguiente manera:

1. La crisis mundial y el proletariado peruano (15 de junio de 1923).
2. Literatura de guerra (22 de junio).
3. El fracaso de la segunda internacional (30 de junio).
4. La intervención de Italia en la guerra (6 de julio).
5. La revolución rusa (13 de julio).
6. La revolución alemana (20 de julio).
7. La revolución húngara (18 de agosto).
8. La actualidad política alemana (24 de agosto).
9. La paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones (31 de agosto).
10. La agitación proletaria en Europa en 1919 y 1920 (7 de setiembre).
11. Los problemas económicos de la paz (14 de setiembre).
12. La crisis de la democracia (25 de setiembre).

5 Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, 9 de febrero de 1930. En: *Correspondencia*, II, 1984, p. 726.

6 Año I, n° 2, Lima, julio de 1923.

13. La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental (28 de setiembre).
14. Exposición y crítica de las instituciones del régimen ruso (19 de octubre).
15. Internacionalismo y nacionalismo (2 de noviembre).
16. La revolución mexicana (22 de noviembre).
17. Los intelectuales y la revolución (1º de diciembre).
18. Lenin (26 de enero de 1924).

Hay que señalar que la décimo-séptima conferencia fue dictada como parte de las actividades de clausura del sexto ciclo de labores de la Universidad Popular, y que no había sido incluida en las ediciones del tomo de las Obras Completas dedicada a *Historia de la Crisis Mundial*, cosa que se ha enmendado con la reciente edición de *Mariátegui Total*. La décima octava y última, inicialmente iba a estar dedicada al tema de «La crisis filosófica», pero al recibirse la noticia de la muerte de Lenín fue reemplazada. Esta conferencia se dictó como parte de las actividades por el tercer aniversario de la Universidad Popular.

Así como Mariátegui trató el tema de la crisis mundial en la Universidad Popular, también lo hizo a través de su trabajo periodístico para revistas dirigidas a un público muy diferente al de las Universidades Populares. Es clara la relación entre las conferencias en la Universidad Popular y sus artículos para las revistas *Variedades* y *Mundial*, que posteriormente darían lugar a su primer libro, *La Escena Contemporánea*.

El único medio de subsistencia de Mariátegui al regresar de Europa seguía siendo el periodismo. Desde setiembre de 1923 empezará a colaborar con la revista *Variedades*, que dirigía Clemente Palma, con la sección «Figuras y Aspectos de la Crisis Mundial». Esta colaboración se cortó con la crisis de su enfermedad en mayo de 1924 y se reiniciaría en setiembre del mismo año. También comenzó a colaborar con la revista *Mundial*, que dirigía Andrés Avelino Aramburú. Es de resaltar que ambas revistas eran leguístas y que, evidentemente no profesaban los ideales socialistas de Mariátegui. ¿Cómo es que Mariátegui pudo tratar los mismos temas y no crear

la desconfianza del gobierno de Leguía, al menos inicialmente? Sobre este aspecto nos dice Basadre:

«La rapidez mental de Mariátegui y su precisión y habilidad daban a sus artículos un valor intrínseco enteramente aparte de su propósito final, que a veces no era inmediatamente discernible (...) Puesto que las teorías marxistas de Mariátegui -él las llamaba «socialistas»- no estaban expresadas en términos doctrinarios pedantes, sino que emergían como la tácita consecuencia de su análisis de situaciones, casos o personajes concretos, no causaban alarma»⁷.

Mariátegui mantenía las tesis centrales en ambos casos. Lo que variaba era la forma de presentación de cada tema. Mariátegui utilizaba entonces, un método y un discurso diferenciado dependiendo del tipo de público al cual quería llegar. En las Universidades Populares su objetivo era de concientización y clarificación ideológica; en sus colaboraciones periodísticas, informar al gran público.

A ello habría que sumarle el hecho de que Mariátegui fue recibido en el Perú como un periodista y un literato que fue a perfeccionar su formación a Europa. Esa era la impresión de José María Eguren, por ejemplo, quién le escribió a Europa lo siguiente:

«Yo lo recuerdo con frecuencia, y espero recibir pronto una obra suya, que será maestra por su arte nativo y su conocimiento de los hombres, que ya lo tenía en estas tierras. Creo que una obra suya en estos tiempos de su vida, será muy artística; pues ha llevado Ud. el alma limeña dedicada y profunda a estos ambientes magníficos de belleza. Mientras esto se cumple, envíeme sus producciones, especialmente poesías»⁸.

7 Jorge Basadre: «Introducción a los Siete Ensayos». En: *7 Ensayos. 50 Años en la Historia*, p. 27.

8 Carta de José María Eguren a José Carlos Mariátegui. Barranco, 21 de octubre de 1921. En: *Correspondencia*, t. I, p. 32.

Al regresar al Perú, esta idea seguía presente. En la entrevista que concedió a Angela Ramos para la revista *Variedades*, la conversación tuvo como temas predominantes los de índole literaria y artística. Pero era evidente que Mariátegui no había estado al margen de los principales acontecimientos de la Europa de post-guerra. Ya algunas de sus impresiones habían sido publicadas por el diario *El Tiempo* bajo el epígrafe de «Cartas de Italia» y firmados con su viejo seudónimo, Juan Croniqueur. La última pregunta de Angela Ramos sería la siguiente:

«¿Qué impresión general ha traído ud. de Europa? ¿Cree ud. en la decadencia del viejo continente?

- Sí. Pero la decadencia de Europa es la decadencia de esta civilización. En Europa, junto con la suerte de Londres, Berlín y París, se está jugando la suerte de New York y Buenos Aires. En Europa se elabora la nueva civilización. América tiene un rol secundario en esta etapa de la historia humana»⁹.

Estas preocupaciones de Mariátegui por los temas europeos, que expresaban cambios sustanciales con respecto a su etapa juvenil, se verán reflejadas en las entrevistas otorgadas al diario *La Crónica* -15 de abril de 1923- y a la revista *Claridad* -año I, n° 1, primera quincena de mayo de 1923. El impacto de Europa se verá reflejado, además, en su producción periodística del período que va de marzo de 1923 a agosto de 1926. En ese lapso los temas referidos al viejo continente serán los predominantes. Como hemos señalado, esto se manifiesta en las conferencias dictadas en la Universidad Popular, y en las colaboraciones a las revistas *Variedades* y *Mundial*, que darían lugar a su primer libro *La Escena Contemporánea*. No es de extrañar entonces, la acusación de «europeizante» contra Mariátegui.

Este predominio de los temas europeos debe ubicarse no sólo en el contexto de su experiencia europea, sino también dentro de las orientaciones de la Komintern. La tesis central de la Komintern, a la

9 «Instantáneas», *Variedades*, Lima, 31 de marzo de 1923. En: *La Novela y la Vida*. p. 138.

cual Mariátegui se adhiere y esboza en la respuesta a Angela Ramos, es el de la crisis de la civilización occidental. La crisis europea era la crisis de la civilización occidental, órbita dentro de la cual se movían los países coloniales y semicoloniales, como el Perú. Dentro de esta crisis, donde luchan la sociedad que agoniza y la sociedad que nace, los países coloniales o semicoloniales tenían un rol secundario. El teatro principal de esta confrontación se hallaba en Europa. En su primera conferencia en la Universidad Popular diría:

«En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú como a los trabajadores del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización.

(...) El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica. El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen y se confundan. El Perú, como los demás pueblos americanos, no está, por tanto, fuera de la crisis; está dentro de ella. La crisis mundial ha repercutido ya en estos pueblos. Y, por supuesto, seguirá repercutiendo. Un período de reacción en Europa será también un período de reacción en América. Un período de revolución en Europa será también un período de revolución en América»¹⁰.

Pero es claro que su «europeísmo» correspondió a una etapa del pensamiento político de Mariátegui. Entre setiembre de 1926 y abril de 1928, los temas predominantes en su producción periodística serán los temas nacionales¹¹. ¿Cuál fue la causa de este cambio en las preocupaciones de Mariátegui? Fundamentalmente ello se de-

10 «La Crisis Mundial y el Proletariado Peruano». En: *Historia de la Crisis Mundial*, pp. 16-17.

11 Cfr. José Carlos Mariátegui. *Invitación a la Vida Heroica. Antología*.

bió al reflujo del movimiento social nacido de la Universidad Popular por la represión del gobierno de Leguía, y al cambio de los lineamientos de la Komintern. Esta señaló que tras la derrota de las insurrecciones europeas, el sistema capitalista había entrado a un nuevo período de estabilidad, pero que ya se vislumbraban los elementos de una nueva crisis. En ese sentido, las tensiones políticas se trasladaban a los países coloniales en su lucha contra el imperialismo. Es dentro de este contexto que Mariátegui se da a la tarea de hallar en la historia, la economía y la cultura peruanas, la tierra fértil para sentar las bases del socialismo en el Perú. En ese sentido, Mariátegui escribiría en los *Siete Ensayos*:

«No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales»¹².

El ciclo de conferencias no fue la única relación que Mariátegui estableció con la Universidad Popular. Si bien se negó a participar de las protestas del 23 de mayo, estuvo al tanto de los acontecimientos políticos posteriores que involucraban a la Universidad Popular como oposición al gobierno de Leguía. Ello se expresó en la irregularidad que tuvo por momentos el ciclo de las conferencias de Mariátegui.

La primera discontinuidad de ellas se debió al receso de las actividades debido a las fiestas patrias. La segunda entre fines de setiembre y mediados de octubre, estuvo relacionada al arresto y deportación de Haya de la Torre por los acontecimientos del 23 de mayo, acusándosele de formar parte de un complot para derrocar al presidente Leguía. Las Universidades Populares decidieron organizar una serie de protestas para evitar la deportación de Haya. Frente a ello el gobierno respondió con la detención de profesores y estudian-

12 Advertencia a los *Siete ensayos*.

tes de las Universidades Populares: Oscar Herrera, José Carlos Mariátegui, Luis Heysen, Jacobo Hurwitz, Nicolás Terreros, Julio Portocarrero, entre otros. La tercera, a principios de noviembre, se debió al desalojo de los estudiantes de su local gremial del parque de la Exposición, por lo cual Mariátegui debió continuar sus conferencias en el local de los Motoristas y Conductores, a espaldas de la calle de Santa Clara. Las dos últimas conferencias (diciembre de 1923 y enero de 1924) fueron dictadas como parte de las actividades de clausura del año académico y del tercer aniversario de las Universidades Populares.

También como parte de sus actividades en las Universidades Populares y terminado su ciclo de conferencias, Mariátegui asumirá la dirección de la revista *Claridad*, fundada por Haya de la Torre y se abocará a la tarea de fundar la Editorial Obrera Claridad¹³. Todas estas actividades realizadas por Mariátegui implicaron un importante giro doctrinal de las Universidades Populares, ya que estas se definían apolíticas y contrarias a la difusión de ideología alguna, como parte de las ideas anarco-sindicalistas de una necesaria «autonomía de clase» por parte de los trabajadores. Este giro doctrinal pueden verse en tres aspectos: el debate ideológico, la prensa obrera y la centralización gremial de los trabajadores.

EL GIRO DOCTRINAL

En cuanto al debate ideológico, Mariátegui comprendió rápidamente la importancia privilegiada de las Universidades Populares para llegar a los sectores políticos más avanzados de los obreros y artesanos de Lima. En su primera conferencia diría:

«La única cátedra de educación popular, con espíritu revolucionario, es esta cátedra en formación de la Universidad Popular. A ella le toca, por consiguiente, superando el modesto plano de su labor inicial, presentar al pueblo la realidad contem-

13 Cfr. «Presentación a Claridad». En: *Claridad. Edición en Facsímile*, pp. 7-18.

poránea, explicar al pueblo que está viviendo una de las horas más trascendentales y grandes de la historia, contagiar al pueblo de la fecunda inquietud que agita actualmente a los demás pueblos civilizados del mundo»¹⁴.

En los difíciles momentos que las Universidades Populares pasaban con la detención de Haya y su posible deportación, Mariátegui escribirá un artículo de defensa de las Universidades Populares, en donde las define en un sentido muy diferente al de sus creadores. Para Mariátegui:

«Las universidades populares no son institutos de agnóstica e incolora extensión universitaria. No son escuelas nocturnas para obreros. Son escuelas de cultura revolucionaria. Son escuelas de clase. Son escuelas de renovación. No viven adosadas a las academias oficiales ni alimentadas de limosnas del Estado. Viven del calor y de la savia populares. No existen para la simple digestión rudimentaria de la cultura burguesa. Existen para la elaboración y la creación de la cultura proletaria»¹⁵.

Más adelante, planteará la importancia de los espacios de cultura proletaria, en cuyo planteamiento coincidirá inicialmente con los postulados del anarco-sindicalismo de la necesidad de forjar una cultura proletaria, diferenciada de la cultura burguesa, pero llevando su conclusión más allá: al problema del poder, cuando señala que la forja de una cultura proletaria es parte de la lucha política contra la burguesía. De esta manera resalta el carácter político de las actividades de las Universidades Populares.

«El proletariado emprende, afanoso, la conquista de la cultura. Las últimas experiencias históricas le han enseñado el valor social y político de la ciencia y de sus creaciones. La burgue-

14 «La Crisis Mundial y el Proletariado Peruano». En: *Historia de la Crisis Mundial*, p. 15.

15 «Las Universidades Populares. *Bohemia Azul*, año I, n° 3, Lima, 27 de octubre de 1923.

sía es fuerte y opresora no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno de sus sustantivos instrumentos de dominio. El capital es expropiable violentamente. La cultura no. Y, en manos de la burguesía, la cultura es un arma eminentemente política, un arma reaccionaria, un arma contrarrevolucionaria. La cultura es el mejor gendarme del viejo régimen»¹⁶.

Una vez definido lo que debían ser las Universidades Populares, Mariátegui ubicará dentro de ellas el rol que deben cumplir los intelectuales y la relación que deben establecer con los obreros. Al fundarse las Universidades Populares, estas eran concebidas como una contribución de la Universidad a la educación obrera. Ello implicaba establecer una relación paternalista en la que el estudiante universitario es el que aporta, y el obrero el que recibe. A diferencia de los estudiantes universitarios, Mariátegui planteará establecer una relación horizontal con los obreros.

«Yo dedico, sobre todo, mis disertaciones, a esta vanguardia del proletariado peruano. Nadie más que los grupos proletarios de vanguardia necesitan estudiar la crisis mundial. Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de esa crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ellos. Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con vosotros. Yo no tengo en este estudio sino el mérito modestísimo de aportar a él las observaciones personales de tres y medio años de vida europea, o sea de los tres y medio años culminantes de la crisis, y los ecos del pensamiento europeo contemporáneo»¹⁷.

Entendida de esta manera la importancia de las Universidades Populares como espacio de debate y concientización de los obreros,

16 «Las Universidades Populares», *Bohemia Azul*, año I, n° 3, Lima, 27 de octubre de 1923.

17 «La Crisis Mundial y el Proletariado Peruano». En: *Historia de la Crisis Mundial*, p. 18.

Mariátegui introducirá el tema de los debates ideológicos que se llevaban a cabo en Europa, debates derivados de los acontecimientos de la crisis mundial y que por lo tanto, involucraban también a los obreros peruanos.

«Antes de la guerra, dos tendencias se dividían el predominio del proletariado: la tendencia socialista y la tendencia sindicalista. (...) Pero después de la guerra, la situación ha cambiado. El campo proletario, como acabamos de recordar, no está ya dividido en socialistas y sindicalistas; sino en reformistas y revolucionarios»¹⁸.

«Una parte del proletariado cree que el momento no es revolucionario; que la burguesía no ha agotado aún su función histórica; que, por el contrario, la burguesía es todavía bastante fuerte para conservar el poder político; que no ha llegado, en suma, la hora de la revolución social. La otra parte del proletariado cree que el actual momento histórico es revolucionario; que la burguesía es incapaz de reconstruir la riqueza social destruida por la guerra e incapaz, por tanto, de solucionar los problemas de la paz; que la guerra ha originado una crisis cuya solución no puede ser sino la solución proletaria, una solución socialista; y que con la Revolución Rusa ha comenzado la revolución social»¹⁹.

Contradiendo los acuerdos iniciales para la fundación de las Universidades Populares de que «la enseñanza deberá estar exenta de todo espíritu dogmático y partidista» o de que «las Universidades Populares no tienen más dogma que la Justicia Social», Mariátegui abiertamente manifiesta su adhesión al marxismo, a la revolución rusa y a las tesis de la Komintern.

«Yo participo de la opinión de los que creen que la humanidad vive un período revolucionario. Y estoy convencido del próxi-

18 *Ibid.*, pp. 20-21.

19 *Ibid.*, pp. 19-20.

mo ocaso de todas las tesis socialdemocráticas, de todas las tesis reformistas, de todas las tesis evolucionistas»²⁰.

De esta manera, Mariátegui estaba rompiendo el compromiso de las Universidades Populares de no hacer proselitismo político, ni de dar orientación doctrinaria alguna. Esto motivó la hostilidad de sectores obreros anarquistas (como el grupo *La Protesta*), pero también la adhesión de otros (*El Obrero Textil* de Arturo Sabroso). Así, Mariátegui fue logrando agrupar a obreros y estudiantes de las Universidades Populares alrededor de un proyecto socialista revolucionario. De allí saldrían algunos de sus principales colaboradores: Julio Portocarrero, Eudocio Ravines, Jacobo Hurwitz, Nicolás Terreros y Luis Bustamante.

En cuanto a la prensa obrera, en su primera charla en la Universidad Popular Mariátegui llamaba la atención de la falta de una prensa docente que estuviera dirigida a los obreros. Uno de sus objetivos era suplir esa deficiencia.

«En el Perú falta, por desgracia una prensa docente que siga con atención, con inteligencia y con filiación ideológica el desarrollo de esta gran crisis (europea); (...) La única cátedra de educación popular, con espíritu revolucionario, es esta cátedra en formación de la Universidad Popular»²¹.

Terminado el ciclo de conferencias y deportado Haya de la Torre, Mariátegui asume la dirección de la revista *Claridad* a partir del n° 5 (marzo de 1924). A partir de este número, la revista muestra un evidente cambio de orientación en donde se abandona el tono estudiantil. En primer lugar, para garantizar su continuidad, la revista es amparada bajo la protección de la Federación Obrera Local. De «Órgano de la Juventud Libre del Perú» pasó a «Órgano de la Federación Obrera Local de Lima y de la Juventud Libre del Perú». En segundo lugar, el número es dedicado a Lenin, líder de la revolución rusa, quien había muerto el 21 de enero de ese año.

20 *Ibid.*, p. 22.

21 *Ibid.*, p. 15.

Asimismo, promoverá la creación de la Sociedad Editorial Obrera Claridad, cuyo comité organizador se instala el 6 de abril. Los objetivos de esta empresa eran: publicar un diario, fundar una librería obrera y editar libros, folletos y revistas necesarias para la propaganda y la cultura obrera. Este proyecto se inscribe en una constante aspiración de Mariátegui, de promover una línea editorial que difundiera las nuevas ideas. Sin embargo, una recaída en su enfermedad, que terminó con la amputación de su pierna derecha en el mes de mayo de 1924, no le permitió participar ya de manera directa. Iniciada su convalecencia, hacia el mes de setiembre, Mariátegui apuntará a su propia revista y empresa editora, ya que las Universidades Populares empezaban a decaer. Este fue el proyecto inicial de *Vanguardia*, que luego daría lugar a la revista *Amauta*.

En cuanto a la centralización gremial de los obreros, Mariátegui debía enfrentar el hecho de que los sindicatos y federaciones sindicales estaban dispersas en diversas Federaciones Locales, siguiendo los lineamientos organizativos anarco-sindicalistas. En las nuevas condiciones de la crisis mundial, Mariátegui planteaba la necesidad de que los obreros peruanos dieran un salto cualitativo no sólo ideológico, sino también organizativo. Desarrollo ideológico y organización estaban, pues, íntimamente ligados.

«Aquí, como en Europa, los proletarios tienen, pues, que dividirse no en sindicalistas y socialistas -clasificación anacrónica- sino en colaboracionistas y anticolaboracionistas, en reformistas y maximalistas. Pero para que esta clasificación se produzca con nitidez, con coherencia, es indispensable que el proletariado conozca y comprenda en sus grandes lineamientos, la gran crisis contemporánea. De otra manera, el confusionismo es inevitable»²².

Para lograr esto, Mariátegui ligará la tarea de impulsar la centralización gremial de los obreros con la tarea de impulsar la fundación de la Editorial Obrera Claridad. En el «Proyecto de Estatutos

22 *Ibid.*, pp. 21-22.

de la Editorial Obrera Claridad», redactado por un comité organizador entre los que se encontraba Mariátegui, se establecía que el Director contaría con un Consejo de Dirección que lo asistiría y controlaría en lo referido a «doctrina y táctica». Este Consejo estaría formado por un delegado de las federaciones obreras urbanas, un delegado de las federaciones campesinas de la costa y un delegado de las Universidades Populares. Como podrá notarse, esta representación presumía un nivel de centralización y organización de los obreros y otros sectores populares que no existía. La intención de Mariátegui, y del comité organizador, era impulsar esa centralización y organización a partir de la Editorial Obrera Claridad. Por esa razón, en su Artículo Provisorio se señala:

« La representación provisional de las federaciones obreras de la república, *mientras no exista una unión o Federación nacional de los trabajadores*, será acordada a la Federación Obrera Local de Lima y demás federaciones locales que se encuentren dentro de sus orientaciones locales. La representación de las federaciones indígenas será acordada, en las mismas condiciones, a la Federación Regional Indígena. Y la representación de las federaciones de campesinos de la costa, si no existiesen aún en este sector del proletariado, organizaciones sindicales representativas de un mínimo de cuatro mil trabajadores, podrá no ser provista, a juicio del Consejo de Dirección, *hasta que las condiciones se encuentren realizadas*»²³.

Todos estos proyectos se verían paralizados por la enfermedad de Mariátegui y por las medidas represivas del gobierno contra las Universidades Populares. Debilitado el movimiento social por esta última razón, las actividades de las Universidades Populares se hicieron cada vez más irregulares y el proyecto de la Editorial Obrera Claridad languideció. Ante esta situación, pero sobre todo frente a la necesidad de iniciar la recuperación de su salud física, Mariátegui se repliega a sus estudios dedicados a la realidad peruana a la espera de mejores condiciones para realizar sus proyectos.

23 Claridad. Edición en Facsímile, p. 209.

LOS AÑOS FECUNDOS

Replegado a sus actividades, Mariátegui impulsará la fundación de la Empresa Editora Minerva, junto con su hermano Julio César. La primera publicación de esta empresa fue una recopilación de artículos de Mariátegui, bajo el título de *La Escena Contemporánea*. La importancia de esta empresa editorial reside en que sirvió de base para la publicación de la revista *Amauta* que apareció en setiembre de 1926.

Mientras tanto, a pesar de la represión leguista, las Universidades Populares lograron sobrevivir gracias al apoyo obrero. Aunque el período que va de 1924 a 1927 aún no ha sido estudiado, se sabe que en diferentes actividades obreras la Universidad Popular estuvo representada. Sin embargo, las duras condiciones políticas no permitían una actividad sostenida. Es sabido que las actividades de las Universidades Populares durante esos años fueron casi clandestinas, pero también que fueron años de importantes debates que se realizaron al interior del movimiento social surgido de sus entrañas. Ello se expresa en los debates que se realizaron durante el segundo Congreso de la Federación Obrera Local (FOL) en 1927, en donde las antiguas tendencias anarco-sindicalistas tuvieron que enfrentar el surgimiento en el interior del movimiento obrero de nuevas corrientes que aceptaban la participación en la vida política de los obreros en contra del antiguo apoliticismo gremial. Las que con mayor claridad se manifestaban eran las corrientes socialistas y la que posteriormente daría lugar al aprismo. Fue en ese contexto, también, que se ubica la organización de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) como frente único de los trabajadores manuales e intelectuales. Impulsada por Haya de la Torre desde fines de 1925, implicó el debate ideológico al interior de las células que se organizaron en Lima, Buenos Aires, México, La Paz, París, entre otras.

Estos hechos reflejaban no sólo un momento de definición ideológica sino también de rearticulación del movimiento social surgido de las Universidades Populares. El gobierno de Leguía temeroso del resurgimiento de un movimiento de oposición, denunció en junio de 1927 la existencia de un supuesto «complot comunista».

Producto de ello, se disolvieron las principales organizaciones sindicales (la Federación Obrera Local, la Federación Textil), se clausuró la revista *Amauta*, la Editorial Minerva y la Sociedad Editorial Obrera Claridad. Además, se arrestó a más de cincuenta personas que fueron llevados a la isla San Lorenzo y se deportó a profesores y colaboradores de las Universidades Populares y la revista *Amauta*. De esta manera las Universidades Populares recibieron el golpe de gracia.

Si bien la rearticulación del movimiento social fue reprimida por el gobierno de Leguía, el proceso de definición ideológica continuó. La polémica entre Haya y Mariátegui en 1928 significó la división del movimiento social nacido de las Universidades Populares en dos proyectos políticos diferenciados y enfrentados entre sí. Es en estas condiciones que Mariátegui retoma las tareas políticas que se había planteado a su regreso de Europa. Si bien las Universidades Populares ya no existían, el proceso de depuración ideológica le permitió hallar entre los antiguos integrantes a colaboradores que se adherían al socialismo marxista. De una u otra manera, las Universidades Populares habían cumplido su ciclo. Como primer paso, definió el carácter socialista de la revista *Amauta*:

«El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la «nueva generación», de la «vanguardia», de las «izquierdas». Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista»²⁴.

En segundo lugar, inicia sus contactos con la Komintern y funda el Partido Socialista del Perú en octubre de 1928. En tercer lugar, y a lo largo de 1929, se abocará a la tarea de organizar los principales instrumentos de organización de los obreros sobre bases nuevas.

24 «Aniversario y Balance». *Amauta*. año II, n° 17, Lima, setiembre de 1928, p. 2.

Entre estos tenemos al quincenario *Labor*, la comisión organizadora de la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y la Oficina de Autoeducación Obrera.

Labor aparecerá como un complemento de *Amauta*, pero respondiendo a diferentes caracteres. El segundo correspondía a una prensa de doctrina y el primero a una prensa de información.

«La línea doctrinal es función de partido. Los intelectuales, en cuanto intelectuales, no pueden asociarse para establecerla. Su misión a este respecto, debe contentarse con la aportación de elementos de crítica, investigación y debate.

(...) El periódico de partido tiene una limitación inevitable: la de un público y un elenco propios. Para los lectores extraños a su política, no tiene generalmente sino un interés polémico. Este hecho favorece a una prensa industrial que mientras se titula de prensa de información y, por ende, neutral, en realidad es la más eficaz e insidiosa propagandista de las ideas y hechos conservadores y la más irresponsable mistificadora de las ideas y los hechos revolucionarios.

Hace absoluta falta, por esto, dar vida a periódicos de información, dirigidos a un público muy vasto, que asuman la defensa de la civilidad y del orden nuevo, que denuncien implacablemente la reacción y sus métodos y que agrupen, en una labor metódica, al mayor número de escritores y artistas avanzados.

(...) Entre nosotros, *Amauta* se orienta cada vez hacia el tipo de revista de doctrina. *Labor* que, de una parte es una extensión de la labor de *Amauta*, de otra parte tiende al tipo de periódico de información. Su función no es la misma»²⁵.

Es desde el quincenario *Labor* que se inicia la campaña por la fundación de una central sindical de alcance nacional. En el n° 8, correspondiente al 1° de mayo de 1929, se publica un «Manifiesto a

25 «Prensa de doctrina y prensa de información». *Labor*, año I, n° 2, Lima, 24 de noviembre de 1928, p. 2.

los Trabajadores de la República» por el Comité Pro 1º de Mayo²⁶ a favor de una central obrera nacional única. Su Comité Provisional quedaría constituido en junio de 1929. Como parte de la organización de la CGTP se impulsó la Oficina de Autoeducación Obrera. Desaparecidas las Universidades Populares, la tarea era impulsar una nueva institución que se encargara de los aspectos referidos a la concientización de los obreros, y que estuviera acorde con la etapa de organización y lucha política que se abría.

Las tareas políticas impulsadas por Mariátegui y sus colaboradores se inscribían dentro de los lineamientos planteados por la Komintern. En ese sentido, impulso los órganos de autoeducación obrera propuestos por la Internacional Sindical Roja o Profintern, organismo sindical dependiente de la Komintern. En la revista *Amauta* se publicaron los lineamientos de autoeducación obrera propuesta por este organismo internacional:

«I. La Misión de la Autoeducación Obrera

La Auto-Educación, es decir, el estudio sin maestros y sin escuelas, es considerada, actualmente como uno de los medios más seguros de perfeccionar los conocimientos de los militantes obreros revolucionarios. La autoeducación tiene varias ventajas con respecto al estudio en las escuelas: desarrolla más la iniciativa y la actividad de los alumnos. En tanto que la enseñanza en la escuela está limitada a un plazo determinado, la autoeducación puede realizarse durante toda la vida; constituye un trabajo permanente en el desenvolvimiento individual, por la extensión de los conocimientos; de la posibilidad de estar constantemente al corriente de las cuestiones más importantes del movimiento obrero.

(...)

Nuestros camaradas más activos han practicado siempre y continúan practicando la autoeducación propiamente dicha, en forma de lectura de nuestras publicaciones, y en particular nues-

26 *Labor*, n° 8, 1 de mayo de 1929, p. 8.

tros periódicos, que dan a conocer a los trabajadores las diversas decisiones y resoluciones en nuestros congresos, conferencias, etc. Sin embargo, el trabajo de autoeducación tenía el defecto que se efectuaba sin ningún plan, sin ningún sistema, sin ninguna dirección. Así, implicaba frecuentemente tiempo y fuerzas malgastados, que daban resultados mínimos.

A fin de que el trabajo de autoeducación dé buenos resultados, es decir, que pueda reemplazar eficazmente a la escuela o los cursos con sus profesores, es necesario organizarlo según un plan determinado y bajo una dirección absolutamente probada. (...)

El principio primordial en la dirección de la autoeducación es la orientación del trabajo de los alumnos, sin dificultar, no obstante, su trabajo autónomo, sino, por el contrario, desarrollando con ellos los hábitos de actividad independientes. (...)

IV. Métodos de Consulta

La condición principal del éxito de las consultas es la preparación de los camaradas que deben dirigirlas. Estos deben, no solamente, en la medida de lo posible, estar bien preparados desde el punto de vista teórico, sino estar bien al corriente de las principales cuestiones actuales del movimiento obrero, y aún deben, en cierta medida, conocer los métodos del trabajo individual y colectivo en los círculos»²⁷.

Es interesante resaltar el carácter autodidacta de la propuesta, ya que el mismo Mariátegui lo era. Recordemos que se había formado en el periodismo de la década de 1910. Asimismo, es claro que la propuesta de la Profintern está basada en la experiencia de la revolución rusa, que por el carácter cerrado del régimen zarista primero y el impacto de la guerra civil después, utilizó este método como

27 La Subcomisión de Educación de la I.S.R. (Internacional Sindical Roja): «La Autoeducación Obrera», *Amauta*, año III, n° 24, Lima, junio de 1929, pp. 85-88.

una manera de suplir la falta de maestros e infraestructura en los primeros años de la revolución. Sin embargo, la estructura de la Oficina de Autoeducación Obrera, que dependería de la CGTP, recogía más la experiencia de las Universidades Populares:

«1.- La «Oficina de Auto-Educación Obrera» es el organismo oficial de cultura proletaria de la Confederación General de Trabajadores del Perú.

(...)

3.- La «Oficina de Auto-Educación Obrera» adopta como programa el formulado en la tesis sobre auto-educación obrera que publican el n° 8 de *Labor* y el n° 24 de *Amauta*.

(...)

6.- La «Oficina de Auto-Educación Obrera» tendrá dos secciones, una de cursos elementales y otra de cursos superiores. La primera estará formada por los cursos siguientes: Historia del Perú, Historia Universal, Geografía Universal, Castellano y Sindicalismo.

La segunda estará formada por los cursos siguientes: Sociología, Historia de las Ideas Sociales, Economía, Biología y Sindicalismo»²⁸.

Mariátegui no llegaría a ver esta tarea cumplida. El plenum de fundación de la CGTP se realizó semanas después de su muerte en abril de 1930. En su honor, la CGTP impulsó la fundación de las Escuelas Obreras y Campesinas José Carlos Mariátegui:

«El proletariado peruano ha empezado no sólo a fortificar sus aparatos sindicales sino también a crear sus propios órganos de cultura. La iniciativa, auspiciada por la Confederación General de Trabajadores, de dar vida a unas escuelas obreras y campesinas que adopten el nombre de José Carlos Mariátegui como el de uno de los más abnegados luchadores del proletariado, ha encontrado enorme acogida en las filas de la clase obrera. La

28 «Estatutos y Reglamentos de la Oficina de Auto-Educación Obrera». En: *Ideología y Política*, pp. 156-157.

inauguración de la primera Escuela Obrera y Campesina José Carlos Mariátegui, ha tenido lugar en Vitarte. Sucesivamente, se han inaugurado nuevas escuelas obreras y campesinas entre los choferes, textiles de las diversas fábricas, marítimos, yanacones. Comunican de provincias y de los centros mineros los preparativos para fundar escuelas, y demandan programas. En Lima proseguirán las inauguraciones a medida que los trabajadores que lo han pedido comuniquen los locales y fijen las fechas.

(...)

Hasta la aparición de Mariátegui en la historia del proletariado peruano, este permaneció enfeudado a los intereses y a la mentalidad de los caciques de la política criolla o, últimamente, de la pequeña burguesía intelectual que se le acercó llevándole la cultura universitaria y trató de sojuzgarle a sus aspiraciones y anhelos. La Universidad Popular, -en la que sólo la intervención de Mariátegui marca una orientación clasista- fue el instrumento de esta tentativa. El primero en señalar el rol de la clase proletaria que, al igual que en todos los países del mundo, también en el Perú había hecho su aparición, era Mariátegui. El la reflejó ideológica y políticamente»²⁹.

Podemos ver en esta extensa cita, un elemento que más adelante será constantemente enfatizado: la ruptura con las Universidades Populares. Mariátegui había reconocido en las Universidades Populares, el único órgano de difusión y discusión obrera existente a su regreso de Europa. Participó activamente en ella, la defendió y trató de dar una nueva orientación doctrinal. Con su desaparición luego del «complot comunista» de 1927, se cerraba evidentemente una nueva etapa en el proceso de concientización y organización de los obreros. Las Universidades Populares habían cumplido su ciclo. Al morir Mariátegui, y con el paulatino cambio de los lineamientos políticos al interior del Partido Comunista que siguió la línea de «clase contra clase», los ataques a las Universidades Populares se volvieron

29 «Las Escuelas Obreras y Campesinas José Carlos Mariátegui», *Amauta*, año IV, n° 32, Lima, Agosto-Setiembre de 1930, pp. 82-83.

parte de la lucha política contra el aprismo. Desde entonces fueron vistas como organismos de manipulación o subordinación de la clase obrera por los intelectuales de clase media, y sirvieron para atacar las supuestas desviaciones «intelectuales» de algunos miembros del partido. Se creó entonces una versión oficial sobre las Universidades Populares, que pueden ser resumidas en las siguientes palabras de Ricardo Martínez de la Torre:

«Ciertamente, desde el punto de vista de clase, los centros obreros estaban tan desorientados como los estudiantes. Aún cuando no tenían una noción exacta de la cuestión social, sabían defender bravamente sus reivindicaciones. La organización, la solidaridad, el espíritu de lucha fueron un ejemplo para los estudiantes que venían de la Universidad saturados de indisciplina, de vanidad y suficiencia pequeño burguesa.

Las organizaciones proletarias aparecían oscilando entre el economicismo, el apoliticismo de los anarquistas, representantes principalmente del artesanado, animados por el activo grupo de «La Protesta», además de las ideas políticamente vagas y nebulosas difundidas por la pequeña burguesía radical. La influencia del anarco-sindicalismo, del sindicalismo revolucionario, predisponía a los sectores atrasados del proletariado para el deslumbramiento ante los estudiantes que militaban en la oposición.

La conciencia política de clase no había despertado. Eran desconocidos el marxismo y el movimiento obrero internacional. Se nutrían de las corrientes anarquistas llegadas de los Estados Unidos, Argentina, Chile, España. Sin embargo, la agitación estudiantil, que fue además una consecuencia, como hemos visto, de los vigorosos movimientos obreros contra el trabajo nocturno en las fábricas, por la jornada de ocho horas, la defensa de los salarios, el paro de 1919, a través de las Universidades Populares sirvió para sacudir a las masas trabajadoras, despertando en ellas un interés creciente por los problemas de orden político.

(...)

De ese modo maduraban las condiciones subjetivas para que, más tarde, José Carlos Mariátegui -quien llevó una fresca co-

riente revolucionaria al ambiente palustre de las Universidades Populares que flotaban en la vaguedad de la consigna de que «La Universidad Popular no tiene más dogma que la justicia social»- sentara las bases, con un reducido equipo de intelectuales y obreros revolucionarios, el Partido Socialista del Perú»³⁰.

De esta manera los militantes del Partido Comunista contribuyeron a fortalecer la popularidad de Haya de la Torre, ya que este reivindicaba a las Universidades Populares como obra estrictamente suya y como expresión de los orígenes del aprismo. Así, el Partido Comunista no sólo renegaba de sus raíces sociales, del hecho de haber nacido al interior de un movimiento social que hizo de las Universidades Populares un lugar de encuentro entre los obreros y las clases medias, sino además de toda una tradición de autoeducación obrera impulsada por el anarco-sindicalismo desde fines del siglo pasado. Los obreros que participaron en las Universidades Populares llegaron como parte de un proceso de elevación de sus conciencias y de liberación de la ignorancia a la que eran condenados.

No es de extrañar entonces la popularidad de Haya de la Torre a su regreso del exilio en 1931. Los obreros y los intelectuales lo recordaban como el fundador de las Universidades Populares, deportado por el dictador Leguía, que con discursos encendidos y liderazgo mesiánico había dirigido a obreros y estudiantes en las protestas del 23 de mayo. Además, a su regreso impulsó la fundación de nuevas Universidades Populares, pero esta vez como escuelas dependientes del Partido Aprista y que generalmente estaban ubicados en sus locales partidarios. Haya supo utilizar estos elementos para crear su propia versión oficial sobre las Universidades Populares y los orígenes del aprismo. Los militantes del Partido Comunista quisieron, en cambio, en una actitud iconoclasta, fundar todo de nuevo. No hicieron caso a Mariátegui cuando este escribió en 1927:

30 «La Universidad Popular». En: Ricardo Martínez de la Torre. *Apuntes para una interpretación marxista de la historia del Perú*. t. II, pp. 257.

«Los verdaderos revolucionarios, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas»³¹.

Este elemento puede ayudar a comprender, además de otros aspectos señalados en conocidos estudios, por que el Partido Aprista fundado en 1931, logró mayor presencia política en los años 1930 que el Partido Comunista. El Partido Aprista buscó reinsertarse en la tradición obrera anarco-sindicalista, especialmente en lo referido a la educación obrera. El Partido Comunista rompió con ella, y de esa manera se marginó de importantes sectores de los obreros.

REFLEXIONES FINALES

Al inicio quisimos llamar la atención en torno al carácter de la crisis política que vivimos hoy en el Perú, en tanto crisis de representación política. A lo largo del texto hemos mostrado el intento de José Carlos Mariátegui a través de su participación directa en el movimiento social que se fue gestando en las primera décadas del siglo, y que tuvo como espacio social privilegiado a las Universidades Populares González Prada. Queda claro que Mariátegui concebía que las tareas políticas derivadas de los acuerdos de la célula comunista de Génova, implicaban un trabajo de largo aliento. Además, que Mariátegui era conciente que los instrumentos necesarios para la constitución de un proyecto socialista marxista en el Perú no existían aún o no estaban a la altura de los requerimientos que los acontecimientos mundiales imponían. Por ello impulsó la organización de una prensa obrera y doctrinal, la fundación de organismos de centralización gremial y el partido político que se convirtiera en el representante del conjunto de las clases trabajadoras.

Todas estas tareas fueron iniciadas desde las Universidades Populares, y continuaron luego de su disolución. Es indudable entonces

31 «Heterodoxia de la Tradición». *Mundial*, Lima, 25 de noviembre de 1927.

ces, que el Partido Socialista al igual que el Partido Aprista tienen sus raíces en las Universidades Populares. De allí salieron algunos de sus más importantes dirigentes, establecieron lazos con importantes gremios obreros que se convirtieron en su base social por décadas (mineros y textiles respectivamente). De esta manera sellaron las bases de una representación política que tuvo vigencia hasta hace menos de una década. Recuperar la capacidad para representar políticamente a los sectores sociales más pobres del país, implicará una vuelta a los inicios: un acercamiento directo al movimiento social al cual se busca representar, extraer de su interior a los nuevos dirigentes y políticos, pero sobre todo respetar sus principales organizaciones. Dejar de lado las bondades y comodidades de la política oficialista del fujimorismo, expresión de la vieja «política criolla» contra la cual insurgieron el socialismo y el aprismo en la década de 1920.

MARIÁTEGUI Y LA CRISIS DEL SOCIALISMO

Alberto Adrianzén M.

En primer lugar quisiera agradecer la invitación a este seminario. Ello me permite hablar sobre un hombre al que seguramente, más allá de toda discrepancia, admiramos. Asimismo compartir esta mesa con amigos de tiempo.

Seguramente fue un acto de irresponsabilidad, muy común en mí, lo que me llevo a aceptar esta invitación. Mi campo de interés no es el estudio de las obras ni la acción de Mariátegui. Por ello quisiera pedir disculpas por adelantado. Si en mi exposición hay puntos no muy claros le pediría al público que se muestre benevolente.

El título de esta exposición es -y fíjense en qué honduras me he metido- *Mariátegui y la crisis del socialismo*. El tema es de por sí oceánico a la vez que complejo. Por lo tanto, difícil de tratar por el poco tiempo que tengo y por mis escasas capacidades. Hoy la crisis del socialismo es tan profunda que no estamos aún capacitados para encontrar respuestas definitivas. Mis palabras, en ese sentido, tienen, pues, un tono hipotético. Una suerte de aventura que sólo busca encontrar algún camino o algunos caminos que nos conduzcan a una mejor comprensión de lo que hoy sucede con el socialismo y con los socialistas.

Para ello dividiré mi exposición en cuatro puntos:

- 1) De qué crisis estamos hablando.
- 2) El horizonte teórico y político de Mariátegui.

- 3) Los intentos de renovación socialistas.
- 4) Mariategui y el Socialismo.

DE QUÉ CRISIS ESTAMOS HABLANDO

Es muy común escuchar que la crisis del socialismo y de los socialistas contemporáneos encierra no una sino muchas crisis. Sin embargo, con esta afirmación es poco lo que podemos avanzar. Es necesario, tratar de definir de qué crisis estamos hablando. Es decir, para emplear una frase de hace un par de décadas, cuál es el carácter y la naturaleza de esta crisis. Digo esto porque muchas veces evadimos una respuesta más compleja, afirmando que lo que está en crisis es el llamado socialismo burocrático o el marxismo-leninismo, como si no existiese una relación entre ambos. Hoy está en crisis todo el edificio socialista, incluyendo el propio marxismo con o sin guión leninista.

Desde este punto de vista me interesa definir la crisis del socialismo tanto como crisis teórica como también como crisis práctica. Hoy día el socialismo carece de objetos de reflexión teórica y de instrumentos y espacios en los cuales la práctica o la acción sean posibles. Por eso cualquier alternativa de renovación del socialismo pasa por una nueva teoría pero también por el descubrimiento de nuevos instrumentos y espacios para su propia acción política.

Ahora bien, ¿por qué el socialismo o el marxismo es una teoría? Es decir, ¿por qué, como dice Sheldon Wolin, es capaz de establecer un terreno de significados inteligibles entre los fenómenos políticos, económicos o sociales? Para responder esta pregunta permitaseme establecer una analogía con Maquiavelo que, como saben ustedes, es el padre de la teoría política moderna. Wolin señala que Maquiavelo creó una teoría política sobre las siguientes bases: a) su crítica a las monarquías hereditarias; y b) su propuesta de un gobierno republicano como mecanismo de resolución del juego de intereses. Para Maquiavelo, la aceptación de las monarquías hereditarias como un fenómeno natural no permitía el nacimiento de una nueva teoría política. La razón es la siguiente: si las variables para

explicar el paso de una monarquía hereditaria a otra siempre son las mismas, no hay lugar para una teoría de la acción política puesto que la realidad siempre se repite. Todo es predecible. Basta saber, en esta lógica, cuáles son esas variables para dominar la política.

Por ello, Maquiavelo tuvo no sólo que criticar estas monarquías sino también plantear su desaparición como forma de gobierno, para hacer posible el nacimiento de una nueva teoría política.

Como se puede observar, en este caso, hay una íntima relación entre visión crítica, teoría y acción práctica. Hay que recordar que Maquiavelo, al igual que Marx, no sólo fue un intelectual sino también un político.

Me parece que Marx realiza la misma operación para construir lo que podemos calificar de una teoría y de una nueva práctica transformadora o revolucionaria. Si Marx hubiese aceptado, como hoy día se pretende, que el capitalismo es lo único realmente existente en la historia y por lo tanto repetible, con seguridad se hubiese abstenido de formular cualquier propuesta política o económica alternativa. Como sabemos eso no fue así, sino más bien todo lo contrario.

Los esfuerzos de Marx por demostrar la historicidad del capitalismo, por demostrar su naturaleza temporal con un principio y un fin, estaban orientados a dar sustento a su nueva teoría. Así como Maquiavelo criticó a las monarquías hereditarias para fundamentar su nueva propuesta, Marx tuvo que ejercer también una crítica al capitalismo, en términos de su temporalidad, para fundamentar igualmente su nueva teoría. Si el capitalismo no es eterno, es posible, por lo tanto, la teoría y la acción revolucionaria. Es posible igualmente el cambio. La historia jugaba a su favor. Sólo en este contexto se pueden ubicar conceptos y teorías, es decir, mapas cognitivos que nos permitan conocer y actuar sobre la realidad, tales como revolución, dictadura del proletariado, fuerzas productivas, etc.

Incluso es posible encontrar entre Maquiavelo y Marx intereses comunes respecto a la constitución de la teoría. Para el primero se

trataba de construir una teoría útil para una clase en ascenso: la burguesía. Para Marx igual: la clase en ascenso era el proletariado del siglo pasado. Si la burguesía tenía que poner fin, como de hecho sucedió, a las monarquías hereditarias, la clase obrera, según Marx, tenía que ser la sepulturera de la burguesía y del capitalismo. Una pregunta clave hoy día de responder, por ello, es saber si con el capitalismo, como dice Fukuyama, hemos llegado al fin de la historia. Si el capitalismo es repetible en la historia, el marxismo carece de sentido.

Ahora, si se acepta lo que he dicho, es decir, que existe una relación entre Marx y Maquiavelo en la manera como se constituye una teoría, quisiera anotar otro punto: las relaciones entre Marx y Hobbes.

Me parece que estas similitudes o relaciones se mueven en dos niveles: el primero, en la creación artificial de la realidad política, es decir, la realidad es consecuencia directa de la acción y de la voluntad humanas. El segundo, es que ambos nos proponen la constitución de un poder externo en la construcción de ese nuevo artificio político. Así para Hobbes el paso de un estado de naturaleza a una sociedad civil está definido por la existencia del famoso Leviatán. En Marx, el paso de la prehistoria, esto es el capitalismo, a la historia, esto es al comunismo, está determinado igualmente por la existencia de un nuevo Leviatán: la dictadura del proletariado, expresión política del advenimiento del socialismo.

Es cierto que en este segundo punto existen diferencias, algunas de las cuales son importantes. Tanto son que podemos decir que el socialismo es en parte un producto de la crítica a la teoría hobbesiana. No hay que olvidar que en la propuesta socialista o marxista, en esa nueva historia, los hombres podrán ser autoconcientes y autodeterminarse y, por lo tanto, capaces de poner fin a esa externalidad del poder, vía la extinción del estado. Sin embargo, encuentro en este punto una ambigüedad de la que hoy día es necesario dar cuenta.

Es esa ambigüedad, por ejemplo, lo que lleva al historiador inglés E. H. Carr a sostener lo siguiente:

«La planificación significa la sustitución de los mecanismos 'espontáneos' del mercado por decisiones concientes de una autoridad central. La sustitución de la racionalidad 'individual' por la racionalidad 'social'. Los trogloditas del *laissez-faire* sostienen -o, acostumbran sostener- que la voluntad social es necesariamente irracional. Es cierto, desde luego, que la sociedad se halla compuesta por individuos, y que las decisiones tomadas en nombre de la sociedad puede ser opresivas respecto a algunos individuos, de la misma forma que las decisiones tomadas por algunos individuos pueden ser opresivas respecto a otros. Pero una vez que consideramos intolerable el estado de naturaleza hobbesiano y ya no creemos en la armonía automática de intereses nos vemos obligados a aceptar la hipótesis, en la que se basa la planificación, de que las principales decisiones económicas no deben tomarlas individuos o grupos en la prosecución de sus propios intereses, sino un órgano actuando en nombre de la sociedad en su conjunto. La planificación industrial soviética fue la primera en incorporar este principio».

Dicho de otra manera: si para los predicadores del *laissez-faire* la sociedad es irracional, para los planificadores, el mercado es igualmente irracional. Ambos no consideran a los agentes políticos y económicos como racionales. Tanto los actores políticos como económicos deben ser dominados por ese poder externo ya sea para que el Estado planificador o el mercado funcionen.

Me parece que hoy esa externalidad del poder, definida en términos hobbesianos, está en crisis. La crisis, por tanto, no es sólo económico o política. Tiene que ver con los cimientos mismos de la sociedad moderna. Con el contrato inicial o fundacional. No sólo con aquellos que buscan representar este contrato, los políticos y los partidos, sino también con aquellos que mueven las ruedas de la economía. Estamos, pues, frente a una crisis de civilización.

Pero además, el problema no es sólo que el mercado haya resultado un mejor asignador de recursos sino también que los movimientos sociales recientes, casi todos ellos de claro contenido democrático, reclamen crecientemente una mayor cuota de poder dentro de sus sociedades. Lo curioso, por no decir lo trágico, es que mu-

chos de esos movimientos han sido productos indirectos del socialismo.

EL HORIZONTE TEÓRICO Y PRÁCTICO DE MARIÁTEGUI

Todos sabemos, cuando menos es un dato, que Mariátegui vivió bajo ese influjo epopéyico que fue la revolución rusa. Por eso me interesa brevemente resaltar de manera muy esquemática que implicó la revolución rusa para la propia teoría socialista. Y sobre esto solo quisiera proponer dos puntos:

Primero: la revolución rusa ratificó y al mismo tiempo cuestionó la teoría socialista. Ratificó que la revolución proletaria era posible, pero cuestionó a esa misma teoría al afirmar que la revolución era posible en los países periféricos. El progreso no venía de occidente ni de los países más industrializados. La idea de continuidad lineal entre capitalismo y socialismo (o comunismo) se rompió. Este punto bien puede ser resumido con el título de un artículo que Gramsci redactara luego de producirse la revolución rusa: *La revolución contra El Capital*. Por *El Capital* debemos entender no solo el de los capitalistas sino también el que Marx redactó en el siglo pasado.

Segundo: la realización de este hecho fue la ratificación de la voluntad por encima de las leyes históricas. La revolución fue así expresión de un pensamiento y de un movimiento profundamente moderno. Por ello la consigna soviética: soviets más electrificación que resumía modernidad y modernización, es decir, democracia y desarrollo. Sin embargo, el socialismo cuando menos en el Perú tuvo otra historia. Esa, acaso, se pueda resumir con un lema que muchos gritábamos allá por los años setenta: *el presente es de lucha, el futuro es nuestro*. Buscando así repetir lo que Mariátegui, por ejemplo, ya señaló en sus *Siete ensayos*: que la transacción es obra de la historia y que en el presente lo que cabe son posiciones netas, de lucha, que tiemplan fecundamente las capacidades de cada uno. El problema fue que quisimos ser modernos, no se sinceramente si lo logramos, sin modernizar el país. Para nosotros todo o casi todo era voluntad, muy poco era realidad.

Estos dos datos me permiten señalar que Mariátegui se movió claramente en el horizonte inaugurado por la revolución rusa como antesala de la revolución proletaria mundial, tal como fue calificada.

Es cierto que uno puede encontrar la especificidad o singularidad de Mariátegui, sobre todo luego del viraje del Komintern; sin embargo, es necesario decir que el Amauta se mueve en ese horizonte comunista y que, por lo tanto, su identidad es comunista, por más que ésta no esté emparentada con lo que sería luego el comunismo estalinista, ni tampoco con lo que sería después el comunismo o socialismo peruano. Con ello, creo que hacemos justicia no sólo a Mariátegui y a los comunistas de los años treinta sino también nos planteamos un problema: cómo es posible combinar modernidad y modernización o, para emplear términos mariateguianos, cómo hacemos que el Perú sea un país contemporáneo.

Digo esto porque muchos de nosotros -y aquí me incluyo- hemos intentado separar a Mariátegui de esta tradición. Como también hemos separado socialismo de modernidad y modernización. Encontrando para ello diferencias u originalidades, que no las niego, pero que deben ser contextualizadas en este horizonte comunista, socialista y marxista. Puesto que Mariátegui era todo eso. Ello nos permitiría ser más concientes de nuestra herencia y, por lo tanto, de nuestras tradiciones para saber, como decía Lenin, a qué herencia renunciábamos.

LOS INTENTOS DE RENOVACIÓN SOCIALISTA

Un hecho que me llama la atención es que hoy día muchos de los intentos de renovación del socialismo en la izquierda peruana se presenten bajo las banderas de la revolución francesa. Digo esto no porque desprecie dichos principios o dichas promesas aún incumplidas por la modernidad, sino más bien porque considero que ello no es exactamente una propuesta renovadora ni tampoco socialista. Como bien dice José Joaquín Brunner: «Proclamar hoy día un compromiso con la democracia, renunciar al marxismo-leninismo y a su justificación revolucionaria de la violencia y aceptar que la economía funciona sobre la base de un intrincado juego de políticas y

mercados, todo eso no es más que aceptar los fundamentos del lenguaje contemporáneo. Puede parecer a algunos que haber alcanzado ese estadio es ya un gran avance. Lo cual sólo muestra lo atrás que estaba nuestro punto de partida. Lo que hemos hecho, sin más, es integrarnos a la gramática de nuestro tiempo; ingresar en el debate contemporáneo».

Y sigue este mismo autor: «Cuando se dice, por ejemplo, que el socialismo de hoy y mañana expresa nada más que una voluntad de combinar libertad e igualdad, u otras fórmulas semejantes a esa, se está en camino de convertirse en una comunidad tal. (En comunidades que apenas tienen otra razón para existir que defender su memoria, su ideolecto, sus símbolos y su derecho a manifestarlos en ocasiones ceremoniales) (...) Es como decir: aquí están los epígonos de la Revolución Francesa, dos siglos después, hablando el idioma ancestral de los revolucionarios, pero ya sin fe en la razón (...) y habiendo deshauciado las prácticas totalitarias. Metidos finalmente en una reserva, los socialistas quedaríamos colocados como una tribu que ya no tiene a sus dioses ni a sus bosques, pero conserva su capacidad de vender artesanías en el mercado. También este caso abunda, y nada dice que los socialistas no seamos una de las tribus más recientemente convertidas a la civilización».

Hoy algunos intentos de renovación socialista en el Perú no son tales. Son, en cierta manera, repeticiones de las propuestas de la revolución francesa, en algunos casos, y en otros, réplicas, muchas de ellas cosmopolitas, de los experimentos socialdemócratas. En realidad, una propuesta de renovación socialista integral supone trascender el plano de la política inmediata y fundar una tradición, primero democrática, y luego socialista, en el Perú. Tenemos que aceptar la actual situación de crisis y buscar, como hemos dicho, la constitución de una nueva teoría crítica del capitalismo así como de nuevos espacios políticos que conviertan al socialismo en un fenómeno de masas, cultural y esté ligado profundamente al fortalecimiento y desarrollo de la democracia peruana.

MARIÁTEGUI Y EL SOCIALISMO

En esta exposición he intentado presentar lo que podríán ser las piezas de un rompecabezas: la crisis teórica y práctica del socialismo, el horizonte del Amauta y, finalmente, los límites de la renovación socialista. Pasemos ahora a armar este rompecabezas, siempre y cuando ustedes acepten que estas son las piezas.

Por razones de tiempo quisiera plantear algunos puntos casi de manera telegráfica:

Primero, el socialismo debe pasar de una crítica al sistema capitalista a una crítica de la sociedad *moderna burguesa*. Esta afirmación puede sonar algo obvio, pero no es así. Hoy día el capital ha pasado del dominio al interior de la fábrica al dominio del conjunto de la sociedad. Su presencia ya no se da sólo en las cuatro paredes de la fábrica, incorpora crecientemente espacios sociales, privados como la familia y hasta el tiempo libre de los individuos. El capitalismo se ha convertido hoy en una cultura. En el símbolo de la cultura moderna.

Su victoria final será cuando gracias a los avances tecnológicos, controlados por unos pocos, pueda crear una permanente realidad virtual donde el otro es uno mismo. La visión atomística del individuo podrá por fin cantar su victoria final en medio de sociedades que muchos han llamado de doble vía o de dos tercios. El socialismo debe asumir, por tanto, que existe una contradicción entre los valores que la humanidad ha ido construyendo este siglo y las formas de acumulación capitalista que se han venido desarrollando.

Segundo, en tal sentido el socialismo debe plantearse qué sello le imprime a esta modernidad, que hoy nos conduce a un callejón sin salida y a la progresiva deshumanización de la propia humanidad. Si no vean lo que sucede hoy en Europa con el racismo, o en Yugoslavia, o en el Africa o en la creciente brecha entre el norte y el sur. Lo que está en crisis es, justamente, la impronta burguesa que hoy tiene la modernidad. Lo que se expresa en un desarrollo exacerbado de la razón instrumental, de un lado, y en el progresivo

desencantamiento del mundo, del otro. Todo ello en medio de grandes progresos y avances tecnológicos. Dicho de otra manera: en la ruptura radical (o si se prefiere en la contraposición) entre el hombre y la naturaleza y donde el otro es parte de la naturaleza. Por eso no extraña que, liberado el capitalismo del fantasma del comunismo soviético, es decir, de la «guerra fría», aparezca como más irracional, como una forma de producción que es incapaz de dotar a todos los hombres y mujeres de condiciones igualitarias.

Tercero, en este contexto Mariátegui es útil pero también es inútil. Su inutilidad está más ligada a la práctica política la cual, como sabemos, se sustenta en conceptos tales como revolución, sindicalismo clasista, frente único o partido de clase. Su utilidad se basa en su propuesta de entender el socialismo como una propuesta de modernidad también, esto es y para citar al propio Mariátegui, «como conciencia histórica nacional».

En un mundo que se globaliza, gracias a la revolución científica y tecnológica, y en la cual, como dice Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire, asemejándose a un ciclón que no controlamos y próximos a ser devorados por el ojo de ese ciclón, proponer un control democrático de esa modernidad y modernización, de un nuevo horizonte ético y de un reencantamiento del mundo, como diría Morris Berman, a través de un mito movilizador, como planteó el Amauta, me parece que es buscar una salida tentativa a la crisis actual del socialismo. Es decir, trascender la revolución francesa y también la rusa, para ubicarnos de cara al próximo milenio, fundando una nueva teoría socialista que al asumir los grandes cambios que hoy se han producido en el mundo, complejize su propia reflexión teórica como su práctica.

En ese sentido, Mariátegui es útil porque fue un pensador moderno, pero hay que recordar siempre que fue un político de su tiempo. Acaso, humanizarlo, es el mejor homenaje que hoy le podemos tributar.

LA IDEA DE ÉPOCA EN MARIÁTEGUI O LA ÉPOCA DEL DISPARATE PURO

Eduardo Cáceres Valdivia

En el n° 13 de *Amauta*, marzo de 1928, José Carlos Mariátegui publicó un poema de Martín Adán, cuya radical novedad lo obligó a escribir una nota:

GIRA

A noventa kilómetros por hora
en el espejo de la mañana atrasada
las vaquitas de ojos de viento y el tul morado
de usted señora no me convence los ojos

una chimenea anarquista arenga a los campos
campesinos
la humarada prende un lenin bastante sincero
un camino marxista syndica a los chopos
y usted señora con su tul morado condal
absurda

los campos abren la boca como una O
el teléfono de una sirena urge el destino
sal vaquitas de ojos de ileana leen el diario de
la mañana
y usted señora con su tul morado no sé qué me
parece

la estación comisaría va a detener a usted señora
y va a fusilar en usted a la gran duquesa
anastasia

y sería una pena que se nos frustrara la gira
ahora que el hotel nos gíña todas sus ventanas
y usted señora con su tul morado sin pasaporte

En *Peruanicemos al Perú* (p. 155) podemos leer la nota de José Carlos comentando este poema:

«Martín Adán toca en estos versos el disparate puro que es, a nuestro parecer, uan de las tres categorías sustantivas de la poesía contemporánea. El disparate puro certifica la defunción del absoluto burgués. Denuncia la quiebra de un espíritu, de una filosofía, más que de una técnica. En una época clásica, espíritu y técnica mantienen su equilibrio. En una época revolucionaria, romántica, artistas de estirpe y contextura clásicas como Martín Adán, no aciertan a conservarse dentro de la tradición. Y es que entonces formalmente la tradición no existe sino como un inerte conjunto de módulos secos y muertos. La verdadera tradición está invisible, etéreamente en el trabajo de creación de un orden nuevo. El disparate puro tiene una función revolucionaria porque cierra y extrema un proceso de disolución».

Si sólo tuviera tres minutos para hablar acerca del concepto de época en José Carlos me detendría aquí. Creo que en esas líneas está dicho todo. Pero como tengo unos minutos más me permitiré hacer algunos comentarios.

Primero: ¿qué quiere decir época? Se trata de una de esas palabras que por remitir al tiempo, a la duración, más aún por intentar de alguna manera medirlo o calificarlo, se ven impregnadas de la radical inasibilidad de la dimensión temporal. Nuestra primera impresión es que se trata de una porción significativa de tiempo, una «temporada de considerable duración». Podría traducirse por «era» y entonces la evocación de la geología nos ubicaría en una escala de -al menos- milenios.

La etimología de la palabra nos remite sin embargo a una acción, la de «poner en suspenso», y así ha sido usada la palabra original *-epojé-* por los escépticos griegos y contemporáneamente por Husserl. En lo que nos interesa hoy es más interesante mirar otra acepción que encuentra su lugar en la astronomía griega: *epojé*, punto fijo en el tiempo en referencia con el cual se definen las posiciones de las constelaciones y desde el cual son computados sus cambios. En la música, *epojé* era el nombre del período de vibración, el tiempo a lo largo del cual se prolongaba un sonido una vez cesada la pulsión del instrumento.

En una versión más moderna época es un período de tiempo regido por una determinada esencia del ser. Así la define Martin Heidegger en «La época de la imagen del mundo», conferencia pronunciada en Friburgo en 1938. La palabra es frecuente en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas con un sentido que se aproxima al que he querido presentar en estas primeras reflexiones. En Marx por ejemplo no son escasas las referencias a la época del capitalismo. En Lenin, época, junto a período histórico y coyuntura conforman las tres categorías básicas de medición del tiempo político y las correlaciones.

Segundo: ¿qué quiere decir en Mariátegui? Mejor dicho ¿qué lugar ocupa en su pensamiento? ¿a qué otros términos se vincula y por qué?

Con un uso más bien trivial aparece en sus escritos juveniles repetidas veces. Hay sin embargo dos ocasiones que me parecen particularmente significativas. En una de ellas no se hablará de la época sino de «el siglo», y creo que no es forzado traer el texto a consideración ahora. Más aún por las circunstancias personales que rodean su redacción. Estamos en febrero de 1916, mes del carnaval -fiesta plebeya rechazada por José Carlos-, mes del retiro en el convento de los Descalzos, de producción poética, de inicio de la correspondencia con Ruth, Bertha Molina.

A raíz del suicidio de un «pobre diablo», nombre genérico del cronista para los personajes anónimos de la ciudad que describe en sus «Cartas a X, glosario de las cosas cotidianas», escribe:

«Creo que el mal del siglo es una extraña fatiga de la vida, una inexplicable neurosis, un vago e indefinible cansancio que muchas veces culmina en el suicidio.

(...)

¿Es la civilización que enferma las almas y las toca de letal anhelo de la muerte? El desencanto del progreso, la dura ley perenne de los poderosos, el clamor de miseria de los que sufren, cuanto deja en los espíritus la convicción de que la injusticia es una norma inexorable».

Seguirá hablando del teléfono, de la bocinas de los carros. Antes se ha referido a Schopenhauer, quizá su primera referencia a un filósofo importante.

«El siglo» o «la época» alude no a uno o varios acontecimientos, a algunos personajes. Es el tiempo de las civilizaciones o culturas (Sabemos que la diferencia entre ambos conceptos no era secundaria entre fines del siglo pasado e inicios del actual, en todo caso en Mariátegui la diferencia pasó desapercibida). Y esta es una primera característica que aparece muy temprano en José Carlos, incluso antes de cualquier contacto sistemático con el marxismo y otras corrientes de pensamiento contemporáneas.

La segunda referencia juvenil es el nombre de la revista que editara con Falcón en 1918: *Nuestra Época*, revista de moderada orientación socialista, y que desapareció después de su segundo número, debido al escándalo de los militares por un artículo antimilitarista de Mariátegui. A primera vista el título refiere al tiempo del país y del mundo como totalidad. Sin embargo, si se lee atentamente la presentación (22.06.1918) -similar a las palabras preliminares de *La Razón* (14.05.1919) y la Presentación de *Amauta*-, se puede descubrir otro sentido: «comienza con nosotros una época de renovación». Un sentido más bien subjetivo y generacional.

Tercero: las reflexiones anteriores nos devuelven a la defensa del disparate puro. Si la época es el tiempo de las civilizaciones, hay épocas y épocas.

Lo que tenía como intuición en 1918, acerca de su mundo y de sí mismo, se convirtió en convicción en la década siguiente. En esto fue decisiva la experiencia europea. Es en la distancia del viaje a Europa que descubre la unidad de la época, y la descubre como unidad trágica, es decir como unidad de destino:

«Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América».

En otro lugar citará -para criticarla por cierto- la definición reformista de la tragedia de la época: Lo viejo ya no puede más, lo nuevo no puede todavía.

Lo peculiar de su tiempo, lo dirá en la primera conferencia que da en la Universidad Popular Manuel González Prada, es ser una época de tránsito de la declinante, decadente, moribunda civilización capitalista, individualista y burguesa a la civilización proletaria, a la civilización socialista. Epoca de tránsito, de crisis no sólo económica y política, sino ideológica y filosófica, época de la defunción del absoluto burgués. Epoca de la tradición inerte y la tradición invisible. Epoca del disparate puro.

Epoca romántica por oposición a clásica. De Dionisos y no de Apolo para usar las figuras mitológicas que Nietzsche puso en juego y que están indudablemente detrás de la dicotomía que recoge Mariátegui.

Cuarto: la idea de época revolucionaria no se confunde para nada con una valoración optimista de las condiciones de la revolución en el mundo o en el país. Ya lo había notado agudamente al comentar, en sus artículos europeos, publicados como *Cartas desde Italia*, la división de los socialistas. Según él, y no se equivocaba, la clave había que buscarla en la valoración de la época, en un estado de ánimo frente a ella. Por un lado los socialistas reformistas consideraban que no era aún tiempo de revolución. Por otro los revolucionarios consideraban que la tarea central era prepararla. Sin embargo, tam-

bién comenta, a reglón seguido, la diferencia al interior de los revolucionarios entre los llamados comunistas de izquierda y los comunistas a secas. Los primeros confundían la época, el sentido global de los tiempos, con la coyuntura, los segundos no. Diferencia que, dicho sea de paso, atravesó al conjunto del incipiente movimiento comunista y que puso a Lenin de un lado (*Izquierdismo, enfermedad infantil del Comunismo*) y a Lúkacs y Pannenkökö de otro (Antiparlamentarismo, etc).

En los artículos finales, antes de morir, es posible encontrar en José Carlos varias de las tesis más corrientes del movimiento comunista internacional a fines de los años 1920. Incluso rastros del sectarismo anti-intelectual, anti-pequeño burgués: las opiniones sobre la revolución mexicana y el APRA, ambos peligrosamente equiparados al fascismo. Pero no encontraremos el catastrofismo de la inminencia de la revolución. Al menos en relación con el Perú su valoración global era profundamente pesimista, como lo testimonia su comentario a la novela de su amigo César Falcón *Pueblo sin Dios*:

«Pueblo sin Dios» las llama Falcón. Podría llamarlas un poco más abstractamente, «Pueblo sin Absoluto». Pueblo del que no puede decirse que es conservador, porque su espíritu no está honda, vitalmente adherido a nada. Pueblo al que, por esta misma razón, le costara un esfuerzo terrible llegar a ser revolucionario. Porque el revolucionario es, en último análisis, un ordenador; y sólo los pueblos donde se da una fuerte fibra conservadora, se da también una verdadera fibra revolucionaria».

No es común en Mariátegui encontrar expresiones como esfuerzo terrible -recuerdo haberla visto en algún texto juvenil sobre la Gran Guerra y el kaiser Guillermo. Aquí es evidente su relación con la Revolución. Y quizás sea una de las claves para reinterpretar buena parte de la historia contemporánea de nuestro país.

El optimismo ingenuo no es sino la otra cara del fatalismo criollo. Las sintetiza bien la frase del ex-presidente Manuel Prado: en el Perú hay dos clases de problemas, los que no tienen solución y

los que se solucionan solos. Contra esto insurgió Mariátegui. Contra una forma de eludir la realidad. Contra una «ética» cuya traducción política es el acomodamiento, el oportunismo, el adecuamiento a las correlaciones de fuerza existentes. Contra la renuncia al esfuerzo transformador, al trabajo creador.

Quinto: es por ello que en épocas revolucionarias la actividad política se convierte en la expresión más alta de la actividad humana. Porque es actividad civilizatoria. Y a la inversa lo realmente civilizatorio es la expresión más alta de la política. Cuando José Carlos escribe que la publicación de *La evolución creadora* de Bergson es más histórica que la creación de Yugoslavia, está pensando la historia en términos muy distintos a los que suele hacerse desde el marxismo. En términos culturales y no coyunturales. El valor histórico de la obra de Bergson está, o estaría, en expresar adecuadamente el espíritu de la época. En uno de sus últimos artículos, «Populismo literario y estabilización capitalista», contrapone el populismo literario al *Ulysses* de Joyce y dice que éste es un libro obligatorio para todo revolucionario.

En esta visión no sólo realidad social e instrumental de análisis comparten la historicidad. El marxismo no es sólo un análisis interesado de la historia, es a su vez un producto histórico. Esto ha sido recordado por Gustavo Gutiérrez al inaugurar este seminario. Para Mariátegui el marxismo está destinado a perecer en el momento en el que la sociedad de la que brotó como crítica «tramonte» definitivamente.

La propia autonomía de José Carlos al interior del marxismo tiene a la base esta historización:

«Los ideólogos de la revolución social Marx y Bakunin, Engels y Kropotkin, vivieron en la época de la civilización capitalista y de la filosofía historicista y positivista. Por consiguiente, no pudieron prever que la ascensión del proletariado tendría que producirse en virtud de la decadencia de la civilización occidental».

No es poca cosa lo que Mariátegui pone en cuestión con estas palabras, pronunciadas en 1923 en la Universidad Popular Manuel González Prada.

Esta visión epocal de la política, de sí mismo, explica en buena cuenta Amauta, la polémica con Haya. Y quizá ayude a entender el fracaso de los experimentos socialistas en el presente siglo. En el Perú, como en el mundo, los proyectos socialistas no han sido derrotados tanto por su excesos, cuanto por sus carencias. La agenda de los socialismos ha sido más bien cortoplacista, coyuntural, y no epocal, civilizatoria. Las prácticas políticas y pedagógicas han sido, más allá de algunos contenidos, demasiado parecidas a las de la sociedad que se pretendía criticar y cambiar.

Por último, nuestra época y su relación con aquella. Seguimos amenazados por el peligro de la idealización del pasado y de la ucronía. Por ende el peligro paralizante de la añoranza. Y sin embargo algo aproxima aquellos años y éstos: son períodos de tránsito. El primero fue vivido como un período de tránsito de una época a otra, en el país y en el mundo. Hoy la idea de tránsito no es ajena aún cuando el destino del mismo no esté para nada claro. En ambos momentos la expresión «crisis de civilización» ha tenido audiencia.

¿Vivimos acaso un tiempo llano, vacío, indeterminado, por ende sin sentido? ¿es posible aún resignificarlo? La época romántica, revolucionaria, suponía la convivencia de dos órdenes, de dos civilizaciones o al menos de los elementos de una y otra. La época clásica supone el orden arquitectónico, apolíneo de una civilización triunfante. Difícil a primera vista, y esto es apenas el testimonio de una impresión, suponernos en una u otra.

Se me vienen a la cabeza dos alusiones. La primera de Gustave Flaubert, citada por M. Yourcenar en las notas que acompañan a su novela *Memorias de Adriano*. Refiriéndose al tiempo de Adriano y Marco Aurelio, el autor francés lo define como aquel tiempo en el que los viejos dioses se habían ido y el Cristo no había llegado todavía. El hombre, por ende, estaba solo. Solo, y por tanto, ligado a todo. La otra remite a Heidegger y sus reflexiones en torno a

Hölderlin y la esencia de la poesía. La poesía como el nombrar las cosas, actividad propia de las épocas de penuria del ser. Como actividad resignificadora. Y por ende actividad indispensable para refundar la política. Porque sólo en un mundo resignificado como época, volverá a poder decirse de la política que es la forma más alta de actividad humana.



QUINTA PARTE

MARIÁTEGUI: ETNICIDAD E INDIGENISMO



MARIÁTEGUI Y EL PROBLEMA DE LAS RAZAS

Nelson Manrique

INTRODUCCIÓN

Algunos hombres privilegiados suelen convertirse en una suerte de héroes culturales para sus pueblos: los fundadores de todos sus logros y una referencia imprescindible en la definición de su identidad y su destino. Mariátegui es uno de ellos. Pero esa suerte tiene también sus riesgos. A medida que pasa el tiempo el héroe cultural, que por definición es un símbolo, suele irse estilizando, y en el camino pueden perderse las señas que constituyan su identidad primaria, en beneficio de identidades atribuidas, que expresan ante todo las carencias y las demandas de los hombres que les sucedieron.

El análisis de la iconografía producida en torno a Mariátegui sugiere un derrotero de esta naturaleza, en el camino que va desde la reproducción «neutral» -por supuesto siempre cargada ideológicamente- de las fotografías que de él se conservan, hasta la elaboración de esos retratos en que el héroe es circundado por la aureola que en la tradición judeo-cristiana identifica a los santos. Por una parte, este proceso relleva la identificación del héroe con el pueblo: los santos son los amigos -e intercesores- de los pobres. Pero, por otra, son individuos extrahumanos, iluminados por el Espíritu Santo, cuyos conocimientos son fruto de la revelación divina. Llegado el proceso a este punto, deja de importar qué fue lo que realmente sostuvo el pensador: la invocación de su nombre sirve para justificar los más dispares discursos, que reclaman para sí como título de legitimidad el constituir la continuación de su obra o estar impregnados de su espíritu. No es, por eso, extraño que Mariátegui se haya convertido en un patrimonio nacional en el más riguroso -y, paradójica-

mente, equívoco- sentido del término: invocado como raíz por las más dispares fuerzas políticas y como el fundador de todos los discursos; inclusive aquellos evidentemente contrapuestos entre sí.

¿Es posible recuperar la identidad primaria del héroe cultural, más allá de las múltiples capas de interpretaciones que lo han ido recubriendo? Por lo menos es imprescindible intentarlo. Restituirle su dimensión humana. Poner en su contexto sus elaboraciones intelectuales, situándolas en el horizonte de los conocimientos entonces existentes. Reconstruir el marco de los debates político ideológicos en los que se inscribieron. La trama de relaciones sociales imperante. Las demandas que las motivaron. Las correlaciones de fuerzas que marcaron sus confrontaciones ideológicas que, por su propia naturaleza, tenían una explícita función política. Se trata, en pocas palabras, de restituir su dimensión histórica a la producción de Mariátegui. Tratar de leerlo con los ojos de los protagonistas de la época. Y en este cometido los métodos de la historia pueden ser útiles. Los avances que se han ido acumulando durante las últimas décadas en la reconstrucción de la biografía de Mariátegui y en el conocimiento de ese momento histórico facilitan la tarea. En el trabajo de historia las cronologías cumplen una función fundamental, puesto que una rigurosa reconstrucción de la secuencia temporal de los hechos permite establecer relaciones de sentido con una lógica interna intrínseca: relaciones de causalidad. Pero eso supone evitar los anacronismos. Asentar las interpretaciones en el suelo firme de la reconstrucción de la trama histórica verdaderamente existente. Intentaremos esta aproximación tomando como tema un debate que Mariátegui animara y que viene asumiendo una importancia creciente: el del «problema de las razas».

RAZA Y ETNIA, AYER Y HOY

Antes de abordar el tema, conviene precisar la significación presente y la que entonces se atribuía a algunos términos fundamentales del debate, como «raza» y «etnia». Situados a fines del siglo XX nos llama la atención la recurrente utilización del término «raza» por Mariátegui, frente al extendido empleo del concepto de

«etnia», hoy dominante. Algunos estudiosos lo han interpretado como una expresión del retraso de las ciencias sociales de fines de la década de 1920, que no reparaban en las connotaciones biologicistas del término, pero la razón es otra. «Raza» fue de uso común entre quienes reflexionaban sobre la cuestión social hasta mediados de la década de 1930, cuando las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos, los gitanos y otros grupos sociales definidos como «racialmente inferiores» llevaron a proponer a Huxley y Haddon su remplazo por el término «grupo étnico», que aparecía menos cargado de connotaciones biologicistas. Su extensión y la del empleo de la categoría «racismo» son posteriores a la Segunda Guerra Mundial¹. Como es sabido, Mariátegui murió años antes de la llegada de los nazis al poder. La utilización del término «raza» era usual para definir una identidad y una fuente de potenciales conflictos sociales entre los teóricos de su época.

Aparentemente el empleo del término «etnia», hoy dominante, asegura una mayor distancia crítica y permite precisar mejor los términos del debate, al remitir el tema a su naturaleza evidentemente social; de allí que se hayan producido todo un conjunto de ensayos en los que -traduciendo las preocupaciones del Amauta al lenguaje de nuestra época- se habla del «problema étnico en Mariátegui». Esta operación tiene sus riesgos, pues puede llevar a proyectar significados que actualmente son consensuales a razonamientos de sesenta años atrás, que en su contexto original decían cosas muy distintas. El riesgo de levantar interpretaciones basadas en anacronismos es grande. Así, sorprende que Mariátegui sostenga -contra lo que dice el sentido común de las ciencias sociales de hoy- que la tesis de que problema indígena es un problema étnico «no merece siquiera ser discutida»². Esta tajante afirmación sólo puede ser cabalmente entendida si se repara en que una página antes él había sostenido que para buena parte de los burgueses y gamonales el problema indígena

1 Verónica Stolcke, «Sexo es a género lo que raza es a etnicidad», *Márgenes*, n° 9, Lima, 1992, pp. 65-92.

2 En: «El problema de las razas en América Latina», *Ideología y Política*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1973, p. 26.

era «un problema étnico cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras» (el énfasis es mío)³. Lo que Mariátegui rechaza es pues el pretender que el «problema del indio» sea «natural» y que su solución pase por el mestizaje biológico -el «mejoramiento de la raza». Lo interesante de este ejemplo es que muestra que los términos «etnia» y «raza» son utilizados por Mariátegui -válidamente, en el contexto en el que entonces se usaban esos términos- de una manera exactamente inversa a cómo se emplean hoy día: definiendo la etnia como más vinculada a lo biológico que a lo cultural. No es diferente la forma como plantea el problema en su ensayo «El problema del indio»:

«La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos»⁴.

Un ejemplo adicional de esta forma de caracterización de lo étnico es el análisis que Mariátegui realiza del mestizaje, al hablar del indigenismo en su ensayo sobre la literatura peruana. «El mestizaje necesita ser analizado, afirma, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociologistas rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto (...) Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca»⁵.

3 *Ibid.*, p. 25.

4 En. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1968, p. 34.

5 *Ibid.*, p. 273.

Aparentemente la forma como hoy se emplea el término «etnia» permite precisar mejor el carácter específicamente cultural (por lo tanto no «natural», sino históricamente producido por los hombres) del problema, pero no es así, puesto que no hay un consenso entre los estudiosos en torno a las relaciones entre este término y el de «raza»: mientras que para unos se trata de realidades distintas, para otros lo étnico incluye lo racial⁶. Estas distintas maneras de conceptualizar la «etnia» tienen importantes implicaciones, pues la segunda incorpora un componente biológico al incluir el concepto «raza». La cuestión tiende a complicarse aún más cuando interviene en el debate el concepto de «racismo», cuyas relaciones con la «raza» no son tan transparentes como a primera vista lo parecen. Pero precisemos antes el sentido en que Mariátegui utiliza el término «raza».

El análisis de los textos de Mariátegui muestra la utilización del término «raza» en una doble acepción. En la primera, alude a una realidad con fundamentos biológicos, con caracteres genéticamente transmisibles. En esta acepción Mariátegui rechaza de plano que existan relaciones de «superioridad» o «inferioridad» entre las razas humanas, denunciando la función que el argumento de la «superioridad racial» cumple dentro de la política colonial⁷. Pero existe una segunda acepción en que usa el término, en la que intervienen factores culturales: como cuando habla del «primitivismo» de los negros, o de la superioridad de los blancos (gracias a su tecnología militar y de navegación) con relación a la «raza incásica». Es evidente que en esta segunda acepción acepta la existencia de desigualdades -expresables en términos de «superioridad» e «inferioridad»- producidas por el diferente derrotero histórico seguido por las sociedades humanas⁸.

6 Juan Carlos Callirgos, *El racismo*, DESCO, Lima, 1993.

7 En «El problema de las razas...», pp. 22-24, 28.

8 Tal como ya señalamos, esta cuestión suele presentarse también en el debate actual con relación al término «etnia», donde determinados autores, además de los elementos culturales, incluyen elementos biológicos, basados principalmente en el fenotipo racial de los individuos.

Pero, en honor a la verdad, en varios escritos de Mariátegui la distinción no es muy neta, y los límites entre lo cultural y lo biológico -caracterizado por ser genéticamente transmisible- suelen hacerse muy tenues. Esto es particularmente evidente cuando escribe sobre el papel histórico desempeñado por los esclavos africanos traídos al Perú por los colonizadores. Mariátegui suscribe las conclusiones de un texto del destacado intelectual civilista Javier Prado (aunque precisando que éste parte «desde puntos de vista que naturalmente no son los míos»), en el cual, luego de descalificar el aporte productivo de los esclavos traídos durante la colonia, se afirma que el negro «es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales. De esta suerte ha desaparecido -continúa J. Prado- el esclavo en el Perú, sin dejar los campos cultivados; y después de haberse vengado de la raza blanca, mezclando su sangre con la de ésta, y rebajando en ese contubernio el criterio moral e intelectual, de los que fueron al principio sus crueles amos, y más tarde sus padrinos, sus compañeros y sus hermanos»⁹.

¿Estamos ante un simple desliz de Mariátegui, que no se cuidó de subrayar con la suficiente energía que pensaba de una manera sustancialmente distinta con relación al ideólogo oligárquico que citaba? Es difícil sostenerlo, cuando se observa los juicios que suscribe al escribir sobre el papel jugado por los indios y los negros en la evolución del catolicismo en el Perú, en su ensayo sobre «El factor religioso»:

«En la costa -afirma Mariátegui-, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. El indio sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; *el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana*. Javier Prado anota lo siguiente: 'Entre los negros la religión cristiana era convertida

9 *Siete ensayos...*, p. 48.

en culto supersticioso e inmoral. Embriagados completamente por el abuso del licor, exitados por estímulos de sensualidad y libertinaje, *propios de su raza*, iban primero los negros bozales y después los criollos danzando con movimientos obscenos y gritos salvajes, en las populares fiestas de *diablos y gigantes, moros y cristianos*, con las que, frecuentemente, con aplauso general, acompañaban a las procesiones'» (Los dos primeros énfasis son míos)¹⁰.

Nuevamente los textos de Javier Prado sirven de vehículo para la expresión de los prejuicios que Mariátegui comparte, vertidos en su obra capital. El «primitivismo» y la «sensualidad» de los negros son recurrentemente invocados en varios de sus textos. Estos rasgos, que bien podrían caracterizar simplemente un estadio del desarrollo socio-económico cultural de los pueblos de origen de los esclavos africanos, adquieren ciertamente otro sentido cuando terminan siendo asumidos casi como transmisibles por la herencia. Ciertamente Mariátegui rechaza los «inverosímiles razonamientos zootécnicos» de los críticos que levantan la cuestión racial, que él considera artificial. Pero el problema vuelve a plantearse en un terreno sumamente complejo y equívoco cuando aborda el problema del mestizaje, como una cuestión de índole sociológica. Es, sin embargo, difícil separar lo sociológico de lo biológico en sus proposiciones.

Donde más claramente resalta este sustrato biologicista en sus reflexiones (que, por razones que expondré más adelante, creo que es básicamente inconsciente) es en su valoración del mestizaje, que juzga negativo. Si este juicio aparece atenuado (ya veremos que sin ser suprimido) en relación a la mezcla entre la población blanca e india, debido a la consideración que le merecía la obra del eminente indigenista Uriel García¹¹, es abiertamente condenatorio en relación al mestizaje de los hijos del país con la población china y negra. «El chino y el negro -dice- complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionali-

10 *Ibid.*, p. 140

11 *El nuevo indio*, Ed. Universo, Lima, 1973.

dad valores culturales ni energías progresivas»¹². Mariátegui valora el aporte de la civilización china al patrimonio cultural de la humanidad pero duda de que la inmigración venida al Perú haya sido portadora de estos elementos positivos. Reconoce los aportes de los chinos en la medicina, estimulados «por el atraso de una población en la cual conserva hondo arraigo el curanderismo en todas sus manifestaciones», y, en una muy reducida escala, como horticultores en los valles que circundan las ciudades costeñas. Pero estos dones ciertamente no compensan lo negativo de su herencia: «El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito»¹³.

Si la valoración del mestizaje con los migrantes chinos es negativa, lo es más aún la mezcla con los negros. «El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie»¹⁴. Estos juicios suenan hoy profundamente extraños y llaman a escándalo, luego de las varias investigaciones que han rescatado la historia de las luchas sociales y el aporte cultural múltiple de las vertientes china y negra en la construcción de la cultura peruana¹⁵, pero eran parte del sentido común de la época. Otro tanto puede decirse de la acusación de «domesticidad» que Mariátegui hace recaer en los negros, a quienes considera valiosos auxiliares del dominio colonial sobre la población indígena¹⁶. En la elaboración de sus juicios sobre la mezcla de las razas Mariátegui se

12 *Siete ensayos...*, p. 270.

13 *Ibid.*, p. 270.

14 *Ibid.*, p. 271.

15 Para sólo citar algunos de los aportes más importantes sobre el papel de los chinos véase de Humberto Rodríguez Pastor, *Hijos del celeste imperio en el Perú*, IAA, Lima, 1989; de Cecilia Méndez, «La otra historia del guano», *Revista Andina*, Cusco, vol. 9, 1987. Sobre los negros Christine Hunefeldt, *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1808-1854*, IEP, Lima, 1988; y Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad*, PUCP, Lima, 1993.

16 El conjunto de los juicios negativos que Mariátegui formula sobre la población negra han sido desmenuzados y rebatidos ampliamente por Christine Hune-

mueve permanentemente al filo de interpretaciones que, reclamándose sólidamente sociológicas, no dejan de estar profundamente marcadas por los prejuicios -racistas- de la época:

«El mestizaje, dentro de las condiciones económico-sociales subsistentes entre nosotros, no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social; y si la imprecisión de aquél, por una abigarrada combinación de razas, no importa en sí misma una inferioridad, y hasta puede anunciar en ciertos ejemplares felices (sic), los rasgos de la raza 'cósmica', la imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo y desorbitado. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan»¹⁷.

¿Sobre qué sustrato se sostienen estos prejuicios tan abiertamente contradictorios con el conjunto de la producción mariateguista? Ellos, ciertamente, formaban parte de las mentalidades de la época, ese «conjunto borroso de imágenes y certezas no razonadas al cual se refieren todos los miembros de un mismo grupo», para utilizar la gráfica descripción de Georges Duby¹⁸. Pero las representaciones del imaginario social son interiorizadas por cada individuo de

feldt, pero se extraña una puesta en contexto histórico de los textos que ella discute. Siendo el motivo central de sus observaciones críticas un texto político de Mariátegui, escrito para una reunión de cuadros dirigentes de la Internacional Comunista, por momentos la crítica parece dirigirse a un estudio académico, sin tratar, por otra parte, de precisar el sentido en que se empleaban los términos en la época. Tal cosa es evidente, por ejemplo, cuando acusa a Mariátegui de «eludir» las dimensiones étnicas de la cuestión indígena (*Idem*, p. 86). Roland Forgues argumenta convincentemente que los prejuicios de Mariátegui contra el negro estarían basados en su opción anticolonial y en la valoración de lo indígena como el fundamento de la nacionalidad, frente al cual el negro aparecería devaluado. Siendo su hipótesis sugerente, nos interesa indagar otras dimensiones de la cuestión. «Mariátegui y la cuestión negra» (ms.), Pau, 1994.

17 *Siete ensayos...*, p. 272.

18 En: *La historia continúa*, Ed. Debate, Madrid, 1992, p. 102.

una manera particular. Existe una especie de *ecuación personal* a través de la cual se incorporan a la subjetividad personal a través de múltiples vías: las experiencias vividas, las relaciones que uno establece, las influencias personales de carácter intelectual, afectivo o emotivo que recibe, las lecturas (es significativa la admiración de Mariátegui por Domingo Faustino Sarmiento), el quehacer consciente por integrarse o por subvertir una sociedad, etc., vividas en una sociedad históricamente determinada, incorporando las mediaciones del temperamento personal, la agudeza intelectual, la sensibilidad, etc. Apenas una parte de este proceso es vivido conscientemente, discurriendo el resto al margen de nuestra conciencia. Pero su impacto en la construcción de la subjetividad individual y la identidad personal, es sin duda muy importante. Rastrear este proceso en la vida del Amauta a partir de los datos biográficos que actualmente conocemos puede proporcionar algunas pistas para entender las ambivalencias y contradicciones de su posición frente a la cuestión racial.

La formación de las convicciones, los juicios y los prejuicios raciales, es un proceso que sigue un derrotero como el descrito. En una sociedad donde impera el racismo -ya sea explícito y codificado legalmente, o negado pero vigente en la construcción de las relaciones cotidianas entre los hombres- nadie puede estar al margen de los encuadramientos y condicionamientos que esta atmósfera social impone. Y, según la posición donde uno se encuentre, las experiencias que moldean la subjetividad personal estarán signadas en mayor o menor medida por ella. La entrada más lógica para abordar nuestro tema es ubicar a Mariátegui en la trama de las relaciones étnicas y raciales, socialmente construida, que imperaba en el Perú de la República Aristocrática (1895-1930). Este arco temporal coincide precisamente con el inicio y el término de su existencia física.

El Perú republicano es una sociedad donde ha imperado un racismo no por soterrado menos efectivo¹⁹. Pero, a diferencia de lo

19 Para la discusión de este problema véase particularmente de Gonzalo Portocarrero *Racismo y mestizaje*, SUR, Lima, 1993, y el trabajo ya citado de Juan Carlos Callirgos.

que ocurre hoy, donde hablar de la superioridad de unas razas sobre otras es socialmente sancionado, el racismo en la época de Mariátegui tenía carta de ciudadanía. En ese entonces, un intelectual como Alejandro O. Deustua podía proclamar públicamente la inferioridad «natural» del indio, desestimar la solución pedagógica que otros levantaban para su redención moral, y afirmar que era imposible que éste pudiera llegar a ser otra cosa que una máquina. Frente al mestizaje existían posiciones contradictorias, siendo dominante la opinión que veía en él una alternativa positiva, en la medida en que pudiera ayudar a elevar la condición genética de los indígenas a través de su cruce con ejemplares de la raza superior -blanca o «europea»- que representaba el nivel más alto de la evolución de la especie. La propuesta del mestizaje biológico como una manera de «mejorar la raza» (indígena) estaba presente no sólo en la elaboración de los ideólogos a quienes combatió Mariátegui, sino también en la legislación nacional. A lo largo del siglo XIX se dictaron leyes para promover la inmigración europea con la finalidad explícita de promover la colonización y elevar la condición de la población nacional (por ejemplo, la Ley de Colonización de 1893 define en su artículo primero como colonizador al inmigrante de *raza blanca* que viene a ayudar a explotar las riquezas naturales del país). A inicios del siglo XX éste era un tema habitual en los debates parlamentarios.

Los trabajos recientes sobre la infancia de Mariátegui²⁰ relatan el componente indígena de su origen, heredado de su madre, Amalia La Chira. Ella nació en un pequeño pueblo indio llamado Lasaura, situado en las alturas, a dos horas de distancia de Sayán. Fue hija de José del Carmen La Chira y Candelaria Ballejos. El abuelo paterno de Mariátegui procedía Catacaos (Piura), un pueblo del valle del Chira, y terminó estableciéndose en Lasaura como consecuencia de la guerra con Chile (1879-1884). El joven Mariátegui heredó su nombre (fue bautizado como José del Carmen Eliseo), que luego decidió cambiar por el de José Carlos por decisión personal. Lo mismo hizo su hermano Julio César.

20 En esta sección me baso en los fundamentales aportes que Humberto Rodríguez Pastor, que ha recogido importantes aportes para reconstruir los primeros años de la vida de Mariátegui.

Un primer evento importante en su infancia parece haber sido su traslado a Huacho, ciudad que con sus seis mil habitantes tenía mayor importancia y constituía una especie de isla étnica: a diferencia de los demás pueblos de la provincia de Chancay, donde la población negra y, sobre todo, asiática era predominante, en Huacho era abrumadoramente mayoritaria la población indígena: 85% de indios contra el 10% de asiáticos. La razón es simple: mientras Huacho era un pueblo donde predominaba en la población el pequeño campesinado independiente y el artesanado, en los otros distritos las haciendas eran dominantes, con una numerosa población de peones asiáticos y, en menor medida, negros.

Es importante considerar que las relaciones entre los estratos étnico-raciales indígenas, asiáticos y negros en los pueblos de la costa peruana han sido siempre difíciles. Los estratos dominantes definidos como blancos compensaron tradicionalmente su debilidad numérica promoviendo los conflictos y los enfrentamientos étnicos y raciales entre los sectores dominados dentro de una estrategia de dividir para vencer. Testimonios de viajeros del siglo pasado explican que en las haciendas se establecían proporciones en la constitución del peonaje de tal manera que la mayor fortaleza de los negros se viera compensado con el mayor número de los trabajadores de otras adscripciones raciales, de tal manera que todos se neutralizaran entre sí en los enfrentamientos. Las primeras experiencias de socialización de Mariátegui, quien vivió en Huacho hasta los diez años, desarrollando allí sus estudios primarios (los únicos que realizó en el sistema educativo formal en su vida), estuvieron marcadas por este ambiente. Posiblemente estas experiencias le hicieron receptivo a los prejuicios racistas de la sociedad oligárquica limeña y permitieron que éstos sobrevivieran a su recusación del aristocratismo colonialista de la sociedad criolla cuando su radicalización política lo alejó de sus iniciales opciones esteticistas orientándolo en una dirección ética que culminaría en su compromiso político con los desposeídos y su adhesión al socialismo²¹.

21 Ver al respecto la ponencia de Gonzalo Portocarrero en este volumen.

Huacho, además, era una población con una fuerte tradición cultural. Entre 1868 y 1891 se publicaron nueve periódicos y en 1907 la población alfabetizada era mucho más elevada que en Huaral: 70% contra 40%, ciertamente muy por encima del promedio nacional. Trabajando la madre del futuro fundador del socialismo peruano como costurera y profesora, su hijo tuvo tras de sí esta fuerte tradición cultural letrada. Abandonada por su esposo, Francisco Javier Mariátegui, luego de un matrimonio fracasado, presumiblemente debido a las distancias económico-sociales que la separaban de un vástago de la burguesía que emergía de la explotación de la caña y el algodón, la influencia de la madre sobre el pequeño José del Carmen, en esa etapa crítica en la formación de los individuos que constituye la primera infancia, debió ser muy grande.

Otro hito fundamental de esta etapa temprana de su existencia fue su traslado a Lima, a causa del accidente infantil en la escuela de Huacho, donde fue golpeado en la rodilla izquierda. En la capital Mariátegui permaneció algún tiempo internado en el hospital Maison de Santé, experiencia que le brindaría la posibilidad de aprender el francés y que posiblemente influyera en la selección del seudónimo con que se hizo conocido por sus crónicas periodísticas juveniles, Juan Croniqueur.

Recuperado parcialmente después de cuatro años de postración, que sin duda fueron muy importantes para el niño que era un lector ávido; puesto a trabajar a los once como alcanzarrejones en el periódico «La Prensa»; promovido a periodista a los diecisiete: en esta etapa parece borrarse el componente indígena de la identidad de Mariátegui. Su «Edad de piedra», de la que renegó públicamente en 1919, está marcada por una clara voluntad de asimilación a la sociedad limeña. El grupo de juveniles escritores que frecuentaba criticaban la asfixiante mediocridad cultural del orden oligárquico, pero no mostraban una veta crítica radical que los enfrentara a la aristocracia colonialista en el terreno de las oposiciones étnico-raciales.

¿Cómo sería visto en esa sociedad tan profundamente racista ese joven mestizo que llevaba un apellido con resonancias aristocráticas pero tenía rasgos marcadamente indígenas, que frecuentaba el

hipódromo (recuérdese sus contribuciones en la revista *El turf* de la que llegó a ser director) y por momentos dedicaba su pluma a la crónica de la vida de la «alta sociedad» y a la confección de epigramas para los retratos de las jovencitas de las familias notables en la revista *Lulú*? Es interesante señalar que los testimonios de quienes lo conocieron, al rememorar su aspecto físico, aluden predominantemente a su diáfana sonrisa y sus ojos chispeantes, que transmitían alegría, ternura, humor y camaradería. Pocos aluden, sin embargo, a los rasgos fenotípicos con los que se construyen las clasificaciones raciales en el Perú. Uno de ellos es Moisés Arroyo Posadas, el corresponsal de Mariátegui en la ciudad de Jauja, quien dice que su rostro era «cetrino»²². En esta definición no hay ningún elemento peyorativo: como mestizo, Arroyo Posadas tenía buenas razones para sentirse orgulloso de que alguien que compartiera su propia identidad hubiera llegado tan lejos. Mariátegui proclamó siempre su sinceridad y una búsqueda de autenticidad personal lo alejó del oportunismo acomodaticio. Frecuentó la vida frívola de la sociedad limeña sintiéndose crecientemente poseído por un sentimiento de rechazo a la chatura del medio y al utilitarismo de una incipiente burguesía corta de miras²³. Debe pues creérsele cuando afirma que no escribió nunca ninguna línea que contradijera sus convicciones íntimas²⁴.

Existe pues durante esta etapa una identificación profundamente ambivalente con el mundo blanco criollo que el joven Mariátegui frecuenta: algunos lo han interpretado como la búsqueda de identificación con el padre que no tuvo a su lado. Pero, a diferencia de

22 «Testimonio de Moisés Arroyo Posadas» en *Anuario Mariateguiano*, n° 3, Lima, 1991, p. 114.

23 Ver la ponencia de G. Portocarrero en este volumen.

24 Esta búsqueda de autenticidad le llevaría a proclamar el sentimiento de estar llamado a una alta misión: «No soy un caso de voluntad. No pretendo sino cumplir mi destino. Y si deseo hacer algo es porque me siento un poco 'predestinado' para hacerlo». Contra lo que se ha sostenido citando este texto fuera de contexto, presentándolo como la premonición de una muerte temprana, está inserto en la respuesta a una encuesta de *Variedades* publicada el 6 de junio de 1925, en la que, a la pregunta «¿Qué prepara Ud.?»., Mariátegui afirma: «mi vida es una vida preparatoria» explicando que está preparando muchas cosas. *La Novela y la Vida*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1970, p. 144.

Abraham Valdelomar (a quien lo unía una explícita admiración y una entrañable amistad), que se dejó asimilar por el medio oligárquico, llegando a ser amigo de José de la Riva Agüero y su secretario personal, la evolución de Mariátegui y la consecuencia con su búsqueda de autenticidad lo llevó a la ruptura. Aún así, cuando se enfrentó contra uno de sus más conspicuos representantes, el mismo José de la Riva Agüero, lo golpeó donde más le debía doler a un acendrado hispanista: en los fundamentos del prestigio que cultivaba como un purista de la lengua, demostrándole que había cometido un sinnúmero de yerros nada menos que en la redacción de un ensayo sobre el Inca Garcilaso. En el artículo «Un discurso, 3 horas, 46 páginas, 51 citas. ¿Gramática?, ¿Estilo?, ¿Ideas?: o acotaciones marginales», publicado en *La Prensa* el 30 de abril de 1916, el joven escritor autodidacta que aún no había cumplido veintidós años demolió el engrimiento de uno de los más ilustres vástagos intelectuales de la oligarquía. Pero la superioridad de Mariátegui reposaba en el dominio de uno de los instrumentos que precisamente caracterizaban étnica y socialmente al grupo criollo dominante.

Como es sabido, el viraje político que Mariátegui inició cuando abandonó *La Prensa* para fundar *Nuestra Época* junto con César Falcón, en 1918; que se consolidó con su apoyo al movimiento de la Reforma Universitaria y a la lucha de los trabajadores de Lima por la jornada de las ocho horas; y se completó durante su viaje a Europa, con su descubrimiento del marxismo, lo apartaron definitivamente de esta senda. Pero el abandono de un proyecto de construcción de una identidad -una cuestión crucial en alguien que literalmente se hizo a sí mismo, no sólo al formarse como intelectual autodidacta y al ascender de obrero no calificado a periodista de nota, sino inclusive al cambiar su nombre de pila y dotarse de un seudónimo afrancesado- supone optar por construirse otra. Y en este proceso creo encontrar algunas claves para entender las ambivalencias y contradicciones del Amauta al afrontar la cuestión racial.

Este no es sólo un tema de elaboración intelectual. Es, previamente, un conjunto de experiencias personales vividas, que nos marcan profundamente. Mariátegui terminó rechazando la identificación con la sociedad aristocrática blanca, aquella amparada en «esos ape-

lidos sociales y esas reputaciones falsas», para citar la declaración de principios contenida en el editorial del número inaugural de *Nuestra Época*. Pero no construyó una opción de identificación alternativa; al menos no conscientemente. Pero ésta termina expresándose negativamente: en términos de aquello que rechaza. Ya hemos visto que el mestizaje es denigrado en sus textos virtualmente en igual medida que el aporte de las migraciones asiática y negra a la construcción de la cultura y la identidad peruana. En sus textos tardíos puede rastrearse la influencia de Luis E. Valcárcel, cuyo misticismo indigenista profundamente retórico desembocaba en una violenta condena del mestizaje como estéril y regresivo. Tal nota característica puede encontrarse también en la reseña que Mariátegui elaboró del libro de César Falcón *Pueblo sin Dios*:

«*Pueblo sin Dios* es un testimonio de acusación. Falcón y yo coincidimos en este destino de la requisitoria, del procesamiento (...) Al superamericanismo de los que, recayendo en el exceso declamatorio, el juicio superficial de las viejas generaciones, se imaginan construir con mensajes y arengas una América nueva, soberbiamente erguida frente a una Europa disoluta y decadente, preferimos la valuación estricta de nuestras posibilidades, la denuncia implacable de nuestros defectos, el aprendizaje obstinado, la adquisición tesonera de las virtudes y los valores sobre las cuales descansa la civilización europea. *Desconfiamos del mestizo explosivo, exteriorizante, inestable, desprovisto espiritualmente de los agentes imponderables de una sólida tradición moral* (...) Un relente de baja y torpe sensualidad, sin idealización, sin alegría, sin refinamiento, flota pesadamente en la atmósfera del burgo mestizo. Poblaciones que no continúan la línea autóctona y en las que no reaparece sino negativa y deformadamente el perfil indígena. Y que tampoco conservan, en su fondo espiritual, la filiación española, medieval, católica. *Pueblo sin Dios* las llama Falcón. Podría llamarlas, un poco más abstractamente, 'pueblo sin Absoluto'. Pueblo del que puede decirse que no es conservador porque su espíritu no está honda, vitalmente adherido a nada. Pueblo al que, por esta misma razón, le costará un esfuerzo terrible llegar a ser revolucionario (...) Sólo el hispanoamericano que ha

vivido en burgo francés, alemán, italiano, británico, etc., puede comprender el vacío, la infirmitad del pueblo mestizo» (El énfasis es mío)²⁵.

Por cierto, puede rastrearse en este texto una crítica lateral a *La raza cósmica* de José Vasconcelos. Pero en él Mariátegui retoma también posiciones que, como hemos visto, están ya presentes en los *Siete Ensayos*. Frente al sistema clasificatorio impuesto por el racismo de la República Aristocrática, Mariátegui optó por rechazar la identificación con la sociedad criolla blanca dominante que había frecuentado en su época de joven periodista y, en su lugar, construyó una identificación con la sociedad indígena. Pero en ambos casos estas afiliaciones se dieron desde una condición de *exterioridad*: frente al estrato dominante colonial limeño por su rechazo al aristocratismo vacío, incapaz de colmar su vital necesidad de autenticidad. Pero tampoco su apuesta por lo autóctono se da desde una opción de incorporación. Con absoluta lucidez él definió como elemento característico del indigenismo su condición de *exterioridad constitutiva* con relación a la población indígena: un discurso de no indios hablando acerca de los indios. En uno y otro caso la identificación terminaba estableciéndose con una imagen que no correspondía con el lugar en el que él estaba objetivamente situado. Su violento rechazo al mestizaje constituía la negación de su propia identidad. Pero, ¿acaso no constituye éste uno de los problemas capitales que continúa arrastrando la sociedad peruana para construir una imagen social en la que pueda solucionarse ese *impasse* que lleva a representar como irreconciliables la historia personal y la historia social? Las limitaciones de Mariátegui al moverse en este terreno son las mismas en las que se debate la sociedad peruana contemporánea. Aunque él fue más lejos, al señalar la importancia de tomar en cuenta la cuestión racial para definir cualquier línea revolucionaria que pretendiera cambiar el Perú, los problemas de definición de su propia identidad en este terreno no podían dejar de influir en su elaboración ideológica.

25 Publicado en *Labor*, año 1, n° 7, Lima, 21 de febrero de 1929, p. 3.

PROBLEMATIZANDO LOS «PROBLEMAS»

En la reunión que convocó el Secretariado Latinoamericano para América Latina de la Internacional Comunista en junio de 1929 decidió ponerse al debate la cuestión racial. El gran animador de este debate ideológico fue José Carlos Mariátegui, a pesar de no estar presente en el evento. Cuando uno lee su propuesta, parece obvio que las reflexiones de Mariátegui sobre la cuestión racial están asentadas en el más firme sentido común: se trata de encarar el problema de las razas y el problema del indio en el Perú y América Latina. Sin embargo, antes que discutir la pertinencia de las respuestas, conviene reflexionar en las preguntas planteadas. ¿En qué consisten, y qué implicaciones tienen, el «problema de las razas» y el «problema del indio»? Al analizar un texto escrito seis décadas atrás no debiera perderse de vista que la historia se escribe siempre en presente, desde una situación históricamente determinada. Si, como afirmamos líneas atrás, es necesario evitar cometer el anacronismo de atribuir a los autores de otras épocas nuestra propia racionalidad, es, al mismo tiempo, imprescindible incorporar en el análisis el *saber retrospectivo* que las décadas transcurridas nos han brindado. De otra forma nos condenaríamos a encerrarnos en las ilusiones -ideológicas- de los protagonistas de esa época. Mariátegui estaba convencido de que vivía en un momento privilegiado: un cambio de época en la historia de la humanidad, que había sido abierto con el triunfo de la revolución rusa y que debía culminar con el triunfo definitivo del socialismo -aquel teorizado por Marx-, del cual era un anuncio la crisis mundial en curso, cuya evolución, por esa razón, era tan importante seguir. Como hoy sabemos, la promesa contenida en la revolución de 1917 no se realizó ni durante la crisis de 1930 ni después, y los acontecimientos del último lustro, cuya culminación fue el colapso de los socialismos reales de Europa Oriental y la descomposición de la Unión Soviética, constituyen un verdadero cambio de época, cuyas consecuencias es indispensable incorporar en el análisis. Veremos desde esta perspectiva las dos cuestiones planteadas.

La fórmula el «problema del indio» contiene dos cuestiones distintas, que exigen soluciones diversas. La primera es que «el indio *tiene* un problema». Para Mariátegui esta cuestión es evidente y

también es igualmente clara la solución: el problema del indio es el problema de la tierra, es decir, el de la liquidación de la feudalidad²⁶. Pero existe una segunda acepción, menos evidente pero no por eso menos importante: «el indio es un problema». Esta es la forma en la que tradicionalmente se planteó el tema desde los inicios de la República, con respuestas que iban desde la opinión de quienes sostenían la inferioridad (racial) congénita de los indígenas, ante la cual la solución del problema pasaba por su exterminio físico -como se hizo en los Estados Unidos o Chile-, o el mestizaje biológico con «razas superiores», para superar progresivamente sus taras biológicas, hasta la de quienes creían que el indio era redimible a través de un largo proceso, con el auxilio de la educación y la religión. Como se sabe, esta perspectiva fue criticada ya por Manuel González Prada sumándose Mariátegui con mucho vigor a su cuestionamiento²⁷.

Pero, ¿en qué medida llega Mariátegui a superar esta perspectiva al plantear el problema? El sostuvo en diversos ensayos que los indígenas componían las cuatro quintas partes de la población peruana²⁸. Aceptando que así fuera, es inevitable preguntarse sobre qué fundamentos la quinta parte de la población puede arrogarse el derecho de «integrar» a las cuatro quintas partes restantes y si, en términos democráticos, la cuestión no debiera ser exactamente la contraria: que la mayoría (india) integrara a la minoría (no india). O, dicho de otra manera, que el «problema» para la población india fuera la no india. Es evidente que esta última perspectiva estaba simple-

26 «El problema de las razas...», p. 21.

27 *Siete ensayos...*, pp. 34-37.

28 En diciembre de 1924, escribió que los indios eran cuatro millones y constituían las tres cuartas partes de la población peruana; en diciembre de 1925 reafirmando en que eran cuatro millones afirmó que constituían las cuatro quintas partes. En su texto de 1929 añadió que esta apreciación no tenía en cuenta estrictamente la raza, «sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes». La precisión es oportuna, pues el censo de 1940 definió como indígenas al 45% de los peruanos, algo menos de la mitad de la población. Es evidente que estas apreciaciones cuantitativas expresan más distintos criterios de definición de qué son los «indios» que la existencia objetiva de una población definible ontológicamente como tal.

mente fuera de debate para todos, incluido Mariátegui. Y era así porque, más allá del peso cuantitativo de los distintos grupos sociales del país, el problema básico radicaba -y radica- en el control de los mecanismos de poder económico, político y simbólico del que están excluidos los «indios». Como Mariátegui planteara, el pecado original de la República fue nacer sin y contra el indio. Por cierto Mariátegui proponía la base indígena como el cimiento sobre el que debiera construirse la nación peruana, pero ésta aparece en más de un escrito como algo inerte, con límites que se verán más adelante. Plantear la solución del «problema del indio» a través de su conversión en proletariado y su incorporación al proyecto de la construcción del socialismo en el Perú²⁹ no escapa a la perspectiva integracionista que González Prada y el propio Mariátegui denunciaron.

¿Expresa esto limitaciones personales de Mariátegui que le impedían trascender la óptica de los burgueses y los gamonales? Creo que el problema es más de fondo. Radica en el horizonte de problematización de la época que él, como todos sus contemporáneos, compartía. Este horizonte se fundó paralelamente a la modernidad y ha marcado la reflexión sobre la cuestión social hasta la reciente crisis; tanto la de la derecha como la de la izquierda. Desde sus orígenes, el marxismo asumió que el proceso de unificación del mundo al que empujaba la creciente internacionalización del capital, arrastrando a todos los pueblos en una corriente única de la historia universal, llevaría, como una de sus consecuencias naturales, a una progresiva homogenización cultural que disolvería las identidades particulares en una identidad común, universal, compartida por todos los hombres³⁰. Así planteada la cuestión, la integración-asimilación de unas culturas por otras era inevitable, y la cultura occidental, de

29 «El problema -escribe Mariátegui- no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo (...) Una conciencia indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo». En: «El problema de las razas...», pp. 45-46.

30 En parte este problema fue abordado en los debates sobre la construcción del socialismo y la «cultura proletaria» del último medio siglo.

la que -no hay que olvidarlo nunca, el marxismo es uno de sus vástagos-, era la que mayores posibilidades tenía de imponerse. La conciencia de la *necesidad histórica* de esta evolución parece evidente en Mariátegui: «Lo que importa, por consiguiente, en el estudio sociológico de los estratos indio y mestizo, no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco»³¹.

La especificidad de la posición de Mariátegui en este tema radica en dos cuestiones. Primero, plantear esta integración no sobre la base de la decadente civilización burguesa, que -aún cuando todavía era hegemónica representaba ya el pasado-, sino sobre el proyecto de futuro, el del alma matinal: el socialismo. En segundo lugar, que subrayaba la especificidad nacional del socialismo que se construiría en el Perú, el cual tendría sus raíces en una tradición histórica andina: el «comunismo incaico», supérstite en la estructura de las comunidades indígenas. Este era el fundamento de su optimista convicción de que el indio, en cuanto hiciera suya la idea socialista, la serviría con una tenacidad en la que pocos proletarios de otros medios podrían aventajarlo:

«La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente»³².

La sociedad indígena (es decir, las cuatro quintas partes de la sociedad peruana) era la base sobre la cual se podría asimilar -en su propia lengua- las lecciones de Occidente. No se trataba de una im-

31 *Siete ensayos...*, p. 273.

32 *Ibid.*, pp. 273-274.

posible restauración del pasado, como se encargó de subrayar en el prólogo al libro de Luis E. Valcárcel *Tempestad en los Andes*. Su prédica política entre los indígenas tenía la misma tónica, como lo ratifica el testimonio de Mariano Larico Yujra, indígena aymara que migró a Lima en su adolescencia, laboró como doméstico en casa de la madre de Mariátegui, Amalia La Chira, trabajó como vendedor de *Amauta* y vivió también en la casa de Mariátegui. Rememorando las conversaciones entre éste y los indígenas que lideraron la sublevación de Huancané en 1923 -Mariano F. Luque, Mariano Paqo y Carlos Condorena-, dice:

«Mariátegui los escuchaba. Mariátegui sabía muy bien lo que pasaba en Huancané. Los aconsejaba, les decía: 'Ahora ya no tienen que luchar contra los mistis. Tienen que luchar contra lo que para todos es enemigo. Hay que luchar contra los capitalistas, contra eso hay que luchar', decía Mariátegui (...) Los delegados de la sublevación del 23 decían: 'José Carlos Mariátegui es un guía. Tiene razón'. Algunos dijeron: 'Bueno pues. Ahora vamos a caminar por el camino de Mariátegui'. Otros decían: 'Tenemos que caminar por el camino del Incanato'. Todavía no había Comunismo, ni Aprismo»³³.

Son semejantes los consejos que dio a un grupo de indígenas que habían sido despojados de sus tierras por los gamonales: «Les dijo: 'Ahora ustedes ya no tienen que caminar con el Comité Pro Derecho Tahuantinsuyo, ya no hay que ser personas que luchan por el indio sino luchar por el socialismo'»³⁴.

33 «Ternura de la señora Amalia La Chira: entrevista de José Luis Ayala a Larico Yujra», *Anuario Mariateguiano*, n° 2, Lima, 1990, p. 104.

34 Es ilustrativo observar la imagen que los indígenas tenían de Mariátegui. Mariano Larico lo define como un *yatiri*, término aymara sinónimo de *paqo*, que significa aproximadamente sabio o brujo. A pesar de que Larico es una persona que ha hecho la mayor parte de su vida en Lima, para él poseía cualidades revestidas de atributos mágicos: «Ezequiel Urviola hablaba que Mariátegui conocía bien todo lo que había pasado, había leído mucho Mariátegui. Dice que leía un libro Mariátegui y bastaba con tocarlo, ya sabía qué había adentro. Cuando leía las hojas del libro era exactamente lo que había pensado. Era un *yatiri* José Carlos Mariátegui porque a uno lo miraba y decía 'ya sé cómo es este hombre'» (*Idem*).

LA TERCERA INTERNACIONAL Y EL DEBATE SOBRE EL PROBLEMA DE LAS RAZAS

Con motivo de la realización de la Conferencia Latinoamericana de la Internacional Comunista en Buenos Aires, los organizadores, por insistencia del belga Humbert Droz, encargaron a Mariátegui preparar las tesis sobre las que se discutiría el problema de las razas en América Latina. A la reunión de Buenos Aires asistieron como representantes del recién fundado Partido Socialista del Perú el dirigente obrero Julio Portocarrero y el médico Hugo Pesce. Los delegados peruanos llevaban tres documentos a la reunión: «Balance de la acción clasista» y «Punto de vista antiimperialista» redactados por José Carlos Mariátegui, y «El problema de las razas en América Latina», cuya primera parte fue redactada por Mariátegui y la segunda por el Dr. Pesce, con la aprobación del primero. El texto fue leído por Pesce en la reunión del día 9 de junio y dio lugar a un animado debate. Es interesante observar que la enorme atención prestada por la posteridad a «Punto de vista antiimperialista» -un texto que resultaba muy importante en el zanjamiento con el aprismo- ha ido acompañada por un muy escaso interés por la ponencia dedicada al problema racial en América Latina.

Mariátegui reivindicaba la necesidad de plantear en sus verdaderos términos, desde la crítica marxista, el problema de las razas, que en la especulación burguesa servía para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente: «Económica, social y políticamente -afirma-, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad»³⁵. Partiendo de señalar que la cuestión se presenta de distinta manera en los diferentes países de América Latina, señala que en países como el Perú, Bolivia y, en menor medida, Ecuador, con población indígena mayoritaria, «la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante»³⁶. Aunque subraya insistentemente la primacía del factor

35 «El problema de las razas...», p. 21.

36 *Ibid.*, p. 32.

clasista sobre el racial, plantea la necesidad de no desatender a este último:

«En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase, es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente»³⁷.

El factor raza podía y debía convertirse en un factor revolucionario: en eso consistía el realismo de una política socialista que partiera de los hechos efectivamente existentes. Esto suponía, por una parte, que en la asimilación de la idea revolucionaria el indio aprendiera a identificar en sus opresores a las mismas clases que explotaban en las fábricas al obrero, su «hermano de clase». Por la otra, la necesidad de formar propagandistas indios reclutados en el trabajo en las minas o los centros urbanos, asimilados al trabajo sindical y político: «Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen en su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista»³⁸.

Las tesis de Mariátegui fueron redactadas con especial cuidado intentando hacerlas compatibles con la posición oficial de la Tercera Internacional³⁹. Hugo Pesce se encargó, en su exposición de subra-

37 *Ibid.*, pp. 32-33.

38 *Ibid.*, p. 46.

39 Hugo Pesce planteó, al iniciar la sustentación del documento que llevaba al debate, que la táctica que debían elaborar en el Congreso, debía ser «establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista».

yar la necesidad de dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial «un carácter neto de lucha de clases»⁴⁰.

Pero existían inocultables diferencias con la posición comunista ortodoxa, como quedó inmediatamente en evidencia en cuanto las tesis del pensador peruano fueron puestas al debate. Las críticas de los delegados asistentes incidieron en oponer frente al problema de las razas, por una parte, la cuestión de las clases, y, por la otra, la cuestión nacional.

Esto era la consecuencia lógica de la defensa de la posición aprobada por la Internacional, que consideraba los conflictos sociales en los pueblos de la periferia capitalista desde esta doble perspectiva. Desde el punto de vista de la cuestión nacional, las guerras de los pueblos semicoloniales eran consideradas guerras justas y progresivas, puesto que eran guerras de liberación nacional y tenían como finalidad desembarazarse de la dominación imperialista. Se oponían así a las guerras de los países capitalistas avanzados, que eran injustas, por tratarse de guerras imperialistas, de rapiña, que tenían como finalidad el reparto del mundo entre las grandes potencias. Internamente, sólo se reconocía la legitimidad de la lucha de clases. La cuestión racial era un artificio ideológico levantado por la burguesía con la finalidad de dividir al pueblo y favorecer su sometimiento, desviando su atención de la verdadera fuente de su dominación: la opresión y la explotación de clase.

A pesar de todo, y contra lo que afirma una leyenda profusamente difundida, la posición de los asistentes a la Conferencia de la Internacional Comunista de Buenos Aires con relación a Mariátegui no fue hostil. La única referencia explícita que se hizo al pensador peruano durante el debate fue elogiosa, para resaltar que, dentro de la ignorancia general que existía sobre el tema, él era uno de los pocos en América Latina que podía decir algo sobre el problema. Pero el debate sobre la cuestión de las razas envolvía un problema más de fondo, que atañía a la naturaleza misma del marxismo-

40 *Loc. cit.*

leninismo, tal como había sido codificado por el Partido Comunista soviético: si era admisible considerar que América Latina seguía un derrotero histórico diferente al de los otros continentes o si, por el contrario, existía un sólo camino universal, que debían transitar todos los pueblos en su desarrollo social, difiriendo únicamente el momento en que debían pasar las diferentes etapas previamente determinadas por la ciencia universal del proletariado: un conjunto de verdades establecidas que no había más que aplicar en los distintos países. Así adquiere sentido que Mariátegui invocara la tesis aprobada por el VI Congreso de la Internacional Comunista, que reconocía la posibilidad de que pueblos con una economía rudimentaria pudieran iniciar directamente una organización económica colectiva, para reafirmar su fe en que el colectivismo agrario subsistente en las comunidades indígenas y el hondo espíritu colectivista de «la población indígena incásica», dirigida por el proletariado, proporcionaría una sólida base para la construcción de «la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista»⁴¹.

41 *Ibid.*, p. 68.

EL INDIGENISMO DE MARIÁTEGUI

Juan M. Ossio

Una de las tareas urgentes que se nos impone, luego del desconcierto de nuestras élites dirigentes ante la peor crisis de nuestra historia, es repensar las bases conceptuales sobre las cuales hemos auscultado la realidad de nuestro país y que han orientado las acciones políticas a lo largo del período republicano.

Por el impacto que han tenido y por ser corolario de un modo bastante extendido de percibir nuestra realidad, de singular relieve son aquellas que inspiraron las reformas introducidas por el gobierno militar presidido por el General Juan Velasco Alvarado y que, posteriormente, trataron de ser reeditadas por Alan García Pérez.

Deteniéndonos en las acciones políticas del primero de los mentados, lo primero que emerge es que ellas estaban íntimamente asociadas con los puntos de vista de toda una sociología que concebía al Perú como un país dominado, prisionero de ciertas formas económicas derivadas de la penetración del capitalismo que eran responsables de su postración y de la existencia de grandes desniveles económicos. Imperialismo y capitalismo eran pues las principales fuentes de nuestros males y, por lo tanto, había que buscar en nuestra realidad social las vías de solución. «Ni capitalismo ni comunismo» fue un slogan que se puso de moda para indicar esta preocupación por soluciones autóctonas. No obstante, en el fondo el recetario que se empleó estaba más cerca a consideraciones de tipo marxista que a cualquier modalidad conceptual de naturaleza autóctona. En todo caso si algo tenía de autóctono es que el indigenismo de principios de siglo, particularmente el de José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo, ya había intentado esta peruanización del

marxismo acomodándolo a una supuesta naturaleza socialista atribuida a la organización socio-económica de las poblaciones indígenas andinas.

A nuestro modo de ver es en esta vertiente del indigenismo peruano, inaugurada con González Prada a fines del siglo pasado, que dicho enfoque comienza a tomar cuerpo aunque es posible entroncar su inspiración a un contexto intelectual más remoto promovido por el padre Fray Bartolomé de las Casas y dominado posteriormente por la obra marcadamente neoplatónica del Inca Garcilaso de la Vega.

Por su difusión en distintos sectores del medio intelectual peruano, por la variedad de esferas culturales en que se proyectó y por su postrera influencia en nuestra interpretación del Perú y en la política nacional, el movimiento indigenista, que se inicia a fines del siglo pasado, es el más importante acontecimiento cultural de nuestra historia republicana. En todo el período colonial no encontramos nada semejante salvo, quizá, en una escala más reducida, el movimiento nacionalista inca del siglo XVIII.

A diferencia de este último, que se circunscribió al Cusco y terminó con la revuelta de Túpac Amaru II, el movimiento indigenista tuvo un carácter nacional, aunque restringido a intelectuales de clase media. El denominador común de este movimiento fue la reivindicación del indio, pero para tal efecto se plantearon dos posiciones: una que asumió un aire redentorista, preñada de consideraciones ideológicas, y que alcanzaría una gran influencia en el desarrollo de la política peruana, y otra que puso el acento en el rescate de la creatividad del poblador andino y que reacciona contra el centralismo limeño. En la práctica, una y otra postura no son fáciles de delimitar, pues se interpenetran en varios autores, sin embargo una mirada atenta las logra distinguir y reparar, inclusive, que la primera tiende a predominar en algunos intelectuales costeños, marcados por un centralismo limeño, que muchas veces sacrifica la realidad en aras de salvaguardar el prestigio de ciertas posturas ideológicas importadas del exterior, mientras que la segunda impacta principalmente en las élites andinas cuyo entorno socio-cultural no lo ven fiel-

mente retratado por aquellos que pretenden erigirse en sus defensores. Este es el caso, por ejemplo, del cuzqueño José Angel Escalante quien en un artículo que titula «Nosotros los indios...» critica duramente a los indigenistas costeos que han desarrollado la moda de:

«(...) hablar del indio y compadecerlo, con insultante piedad, sin tomarse el trabajo de conocernos, ni menos estudiarnos en nuestro propio medio (...).

El desconocimiento del indio y de todas las cuestiones que le atañen - nos dice - es casi absoluto en la costa, por culpa de quienes han convertido los problemas de la raza en tema socorrido de la literatura barata y en arma siempre manejable de las oposiciones políticas. No alcanzo a comprender qué se proponen estos teóricos redentores del indio. No creo que su ingenuidad llegue al extremo de imaginarse que sus actitudes declamatorias y sus alaridos lacrimosos van a solucionar complejos problemas que no conocen ni están capacitados para conocer (...).

‘El indio está embrutecido por el alcohol’. ‘El indio está idiotizado por la coca’. ‘La degeneración de la raza es irremediable’. ‘La secular servidumbre del indio que principió en la avasalladora teocracia del Inca y no termina con la mentida democracia republicana, lo ha incapacitado para la libertad y para la civilización’. ‘El indio es ladrón, rencoroso, falso y vengativo’. ‘El indio ama más a su ganado que a su mujer y a sus hijos’. ‘El indio es supersticioso y hechicero’. ‘El indio es traidor y cobarde’.

Estas y peores cosas se dicen del indio en la costa, y nadie lo pone en duda: son axiomas que nadie discute y todos aceptan. Y ello es falso, falso de ignominiosa falsedad. Lo proclamo a grito herido»¹.

Aunque manifiesta no comprender lo que se proponen estos redentores, la sensibilidad de su olfato lo lleva a sugerir:

1 Varios autores, *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul editores, 1976, pp. 39, 40 y 41.

«(...) que en este 'amoroso interés' (...) palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú»².

Sin ser José Carlos Mariátegui el más representativo de estos redentores, el haber sido vinculado a ellos lleva a nuestro insigne autor de los *Siete Ensayos* a salir al frente aduciendo que el primer manifiesto del Grupo Resurgimiento del Cusco, en la medida que estaba integrado por algunos intelectuales serranos, no podía ser acusado de representar ideas exclusivamente costeñas.

Sin pretender revivir aquella interesante polémica indigenista, de la cual da cuenta una magnífica recopilación de textos hecha por Manuel Aquézo y prologada por Luis Alberto Sánchez (1976), queremos destacar que, efectivamente, muchas de las críticas que este último, y algunos otros, le levantaron a Mariátegui no tenían mayor fundamento. La existencia de una oposición entre la costa y la sierra, que adujo el Amauta, era innegable. Tampoco le afectaba mayormente la caracterización que López Albújar hizo del indio salvo que, en verdad, fue muy mal interpretada por Luis Alberto Sánchez. En fin, si alguien mantuvo una gran altura en dicha polémica fue José Carlos Mariátegui. No obstante, si bien al indigenismo de Mariátegui no se le puede acusar de «lacrimoso» si le caían algunos de los cargos medulares que lanzó Escalante contra aquel indigenismo redentorista de los costeños. De aquí que sólo pudieran ser levantados aduciendo el argumento sobre la composición regional de los miembros del grupo Resurgimiento más no con otros de mayor envergadura.

En realidad, que la perspectiva utilizada por Mariátegui y otros indigenistas que le eran contemporáneos fuese costeña no era una crítica que produjese mayor incomodidad. Tampoco que su conocimiento de la realidad indígena no fuese directo y que la información

2 *Ibid.*, p. 48.

obtenida podiese estar teñida de subjetivismo. En verdad tal preocupación hubiese sido irrelevante pues, como lo sugiere Escalante, su enfoque respondía a intereses políticos subalternos y no a una preocupación científica. El mismo Mariátegui, por ejemplo, no tiene inconveniente en declararse un «agonista», un «combatiente» y confesar:

«(...) haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino -a la vez intelectual, sentimental y práctico- del socialismo»³.

Hacer esta confesión en el año de 1927 no debió haber sonado muy inusual pues al fin y al cabo el movimiento indigenista no había surgido motivado por un interés intelectual hacia el indígena sino por uno político. La bandera que esgrimió, desde un primer momento, fue la reivindicación del indígena, muy particularmente, frente a los gamonales que eran vistos como los herederos del secular subyugamiento al cual había estado sometido. De aquí que a pesar del gran esfuerzo hecho por destacar al indígena en un contexto profundamente homogenizador promovido por el período republicano, Mariátegui, y otros indigenistas marcados por el centralismo limeño, nunca pudieron sentar las bases para el reconocimiento del pluralismo cultural que caracteriza a nuestro país.

Con el advenimiento del período republicano el indígena prácticamente desapareció para la esfera nacional. Al proclamar San Martín la independencia una de sus primeras medidas fue dar un decreto donde se exigía el reemplazo de términos tales como «indígena», «nativo», por el de «ciudadano». La razón es que en el nuevo sistema político que se adoptaba, de inspiración liberal, las diferencias debían quedar suprimidas a fin de dar paso a la conformación de una nación homogénea que diese sustento social al naciente estado peruano. Bajo estas mismas premisas, poco tiempo después Bolí-

3 *Ibid.*, p. 76.

var daría su famoso decreto aboliendo la propiedad comunal que luego se rectificaría por favorecer la expansión del latifundismo a expensas de la ignorancia de los indígenas de las normas legales que regulaban la transferencia de la propiedad de la tierra.

Si bien los propósitos de estas medidas respondían al noble ideal igualitario de las élites que forjaron el estado republicano, para nuestros indígenas ellas no redundaron en mayor beneficio. Por el contrario, muchas veces ellas favorecieron el despojo de sus bienes, el ir a prisión por el simple delito de practicar sus costumbres y, en última instancia, poner en peligro su identidad cultural. En realidad no podía ser de otra manera pues, al fin y al cabo, dichas medidas se dieron en un contexto donde existían profundas asimetrías de distinta índole. La más grave entre todas ellas era aquella de Lima frente al resto del país y la de la costa frente a la sierra.

Aunque la orientación homogenizadora del período republicano caló muy hondo en nuestras élites, no impidió que muchos se percataran de la presencia de una numerosa población, heredera del pasado prehispánico, que no se beneficiaba de los ideales de igualdad que propugnaban los liberales que gestaron la república. No es de extrañar que los primeros en reparar en estas desigualdades fuesen élites serranas pues ellas mismas eran víctimas de las asimetrías entre la costa y la sierra y entre Lima y el resto de los departamentos. Es así que el gran abanderado del primer indigenismo será Juan Bustamante Dueñas de origen puneño y que la Sociedad Amiga de los Indios, precursora del grupo Resurgimiento, que él ayudó a gestar, estuviese en su mayor parte compuesta por representantes de provincias andinas.

El segundo indigenismo es el que florece en el siglo XX y que tiene en José Carlos Mariátegui a su pensador más significativo. A diferencia del primer indigenismo, éste es más polifacético y si bien sus marcos conceptuales están dominados por consideraciones políticas su enfoque de la realidad indígena es más sistemático. Su precursor inmediato fue González Prada quien fue el primero en destacar la naturaleza económica y política del problema indígena. Pero es con José Carlos Mariátegui cuando por primera vez se sitúa este

problema bajo una concepción integral de la sociedad peruana a partir de un esquema teórico que si bien tiene pretensiones universales lo sabe manejar con flexibilidad.

¿Qué lleva a Mariátegui a interesarse en el indígena peruano? Al parecer la respuesta es que, además de ser el segmento más pobre de la población peruana, era también el mayoritario. Es decir, representaba cuatro quintas partes de la población peruana. En términos socialistas ellos constituían la masa de los desposeídos cuya condición debía ser mejorada. Fiel a sus principios políticos responsabiliza al sistema socio-económico de su postración ofreciendo como solución integral al socialismo.

Para legitimar su propuesta se remite a la historia y a buena parte de la literatura existente sobre las comunidades indígenas. En este intento consolida las bases conceptuales de todo un conjunto de investigaciones que se han preocupado por rastrear la continuidad de la cultura andina así como de sus cambios estructurales. Es así que de una parte el socialismo aparece como una gran matriz que unifica al mundo andino y, de otra, el feudalismo como el responsable de la gran debacle de este mundo y del Perú en su conjunto. En última instancia lo que estaba detrás de esta argumentación era mostrar que el socialismo era consustancial a la población peruana y que el imperialismo, sumado al sistema socio-económico introducido por los españoles, eran los responsables del problema del indio y de la falta de modernización del Perú.

Como podemos apreciar su lógica era impecable y no exenta de respaldo por una vasta literatura. Desde mediados del siglo XIX, muchos historiadores de la sociedad incaica, inspirados en la versión neoplatónica del Inca Garcilaso de la Vega, le habían atribuido una naturaleza socialista a esta última. Incluso, en pleno siglo XX un sociólogo como Louis Baudin pondrá como título a uno de sus libros «El Imperio Socialista de los Incas». Había pues fundamento para legitimar al socialismo en el Perú bajo estos cauces. Sin embargo, si la motivación de Mariátegui hubiese sido más científica habría reparado en una literatura alternativa, con exponentes tan serios como el alemán Heinrich Cunow que, con un manejo bastante integral de las

fuentes y de marcos comparativos sólidos, demuestra la naturaleza anacrónica de semejante caracterización. Hoy la posición de este último se ha impuesto y la interacción estrecha de los antropólogos con los pobladores andinos ha demostrado que sus sistemas sociales deben ser enmarcados bajo otras consideraciones conceptuales más realistas.

Juzgado desde el momento actual el mayor mérito que le reconocemos a Mariátegui es haber intentado presentar una visión integral del problema indígena y, al hacerlo, haber dejado resquicios para el reconocimiento de las diferencias, al menos en términos de sistemas socio-económicos. Sin embargo, su perspectiva apriorística, de corte político, hace que quede atrapado en las tendencias homogenizantes del período republicano y que la rica creatividad del hombre andino se pierda en el uso de un conjunto de conceptos estereotipados ajenos a su realidad íntima.

EL PROBLEMA DEL INDIO Y DE LOS INDIOS EN EL TIEMPO DE MARIÁTEGUI

Catalina Romero

Dos motivos han orientado mi interés por trabajar nuevamente a Mariátegui con ocasión del centenario que celebramos. El primero, de índole personal, es conocer mejor a través de sus obras una época y una generación de pensadores peruanos de la que participó mi padre, Emilio Romero. El segundo, ahondar en el conocimiento de los indios como personas y del indio como categoría social, tanto en Mariátegui como en algunos de sus contemporáneos, para comprender mejor las dificultades que tenemos hoy para reconocer ese componente de nuestra identidad personal y colectiva.

Mi recuerdo de lecturas anteriores de Mariátegui me hacía pensar que él le había quitado importancia a la dimensión étnico-racial de la identidad colectiva popular: la relación entre indios y entre indios y blancos, para centrarla en el problema económico: la relación con la tierra. La condición de productores y propietarios fue la base fundamental de su propuesta de identidad colectiva sobre la cual podrían acomodarse las otras. ¿Qué significó esta propuesta socialista mariateguiana para la consolidación de una identidad popular indígena emancipada e incorporada finalmente a la nación peruana?

¿Cuál era la relación de los indios con la sociedad y el estado en el tiempo de JCM? En primer lugar es importante ver la relación entre los indios mismos. ¿Cuál es el lugar del indio, como categoría social y étnica en la sociedad de la época de Mariátegui, y cuál es la situación de los indios, hombres y mujeres, personas con aspiraciones, sueños y frustraciones que se relacionan con otros hombres que se perciben como no indios tratando de comprenderlos? El aporte de

los contemporáneos para comprender a estos últimos no lo debemos perder.

RECONSTRUYENDO LA ÉPOCA

Reconstruir intelectual y afectivamente el tiempo de Mariátegui me ha llevado a releer los tomos de Basadre y a otros autores sobre las primeras décadas del siglo. En ellos he podido sentir la intensidad del tiempo de Mariátegui por la sucesión rápida y la importancia de los acontecimientos. En el país, el espacio se ensanchaba superando los límites parroquiales de las provincias y los pequeños pueblos que se comunicaban por el telégrafo y el ferrocarril. El ansia de información llevaba a los jóvenes a buscar noticias del mundo y a sentirse parte de él. El aislamiento y la soledad quedaban atrás dando lugar a un sentimiento de integración nacional y mundial que abría el horizonte generacional de una manera muy particular.

En ese contexto se recibieron las noticias de la primera guerra mundial y de la revolución rusa que, junto a las innovaciones tecnológicas, marcaban la importancia del momento histórico que vivían, como umbral de una nueva época.

Este espíritu presente en las provincias y no sólo en Lima, llevó a muchos jóvenes de todo el país a migrar hacia las ciudades donde habían universidades: Arequipa y Lima, puntos de llegada principales, mientras se lograba el soñado viaje a Europa, vista como la cuna de la civilización y del progreso.

No menos importante en este clima de expectativas en el progreso era la continuidad «democrática-civilista» que permitió casi veinte años de elecciones sucesivas en un contexto de sociedad civil muy pequeña, urbana, ilustrada, propietaria y blanca. Quizá por eso le llama tanto la atención a Mariátegui el factor demográfico: tres cuartas o cuatro quintas partes del Perú era indio; aunque sólo hubiera sido por eso, tenían que ser tomados en cuenta para pensar el Perú.

En medio de ese clima cultural se produjeron una serie de levantamientos indígenas¹, que eran vividos con terror en las zonas donde se producían y también en Lima a donde llegaban las noticias de estos hechos. El indio podía ser percibido como peligroso para la nación, enemigo de los blancos, definido colectivamente como una «indiada» violenta², o como multitud rebelde y peligrosa para la seguridad nacional³.

Pero los indios también podían ser apreciados como seres humanos que habían sido llevados a condiciones de vida materiales y espirituales que los habían deprimido, descentrado, marginado por causas sociales pero que tenían valores morales, espirituales, humanos.

La corriente indigenista surgida en torno a la producción artística y literaria se acercó desde una perspectiva humanista a los indios y fue tildada de romántica y lírica; también hubo acercamientos

-
- 1 Basadre da cuenta de por lo menos 14 levantamientos indígenas en los departamentos de Puno, Cusco, Ayacucho, Cajamarca, Ancash entre 1897 y 1929. Todos ellos reprimidos violentamente por el ejército nacional, o por fuerzas locales.
 - 2 «El que antes era un poblador pacífico, modesto, laborioso, en el seno de sus ayllus o comunidades, e igualmente tranquilo, sobrio y perseverante, sin llegar a ser eminente, como colaborador en las ya antes referidas industrias, el indígena está convirtiéndose, velozmente en desidioso, insubordinado y díscolo, dentro de los límites de las haciendas, y en turbulento, irascible y hasta inaudito, fuera de ellas en sus alrededores. Causa en realidad espanto oír las relaciones de los atentados cometidos por los indios de estas última categoría -más fácilmente pervertible que los otros- en muchos distritos de Huancavelica, Apurímac Cusco y Puno; y la de los asaltos realizados por ellos mismos contra las fincas de ajena propiedad donde alguna vez han logrado soliviantar el peonaje. Los patrones o administradores de estos fundos, y aún sus familias, completamente extrañas a toda relación con la indiada, han sido víctimas en distintas localidades del más horrible ensañamiento». En *El conflicto y el problema indígenas* de Pedro Yrigoyen, Lima, Sanmarti y Cia., 1922.
 - 3 Un autor que marcaba mucho los análisis de la época es Gustave Le Bon con sus estudios sobre la multitud. En 1923 Emilio Romero hizo su tesis sobre «La multitud indígena» que fue publicada por capítulos en *La Crónica*. Años más tarde Jorge Basadre publicaría «La multitud, la ciudad y el campo», un discurso inaugural del año académico en San Marcos. Para muy pocos aparecía la imagen de una multitud rebelde por razones justas o por reclamos legítimos.

calificados de filantrópicos, porque intentaban resolver problemas concretos, sin enfrentar quizá las causas de fondo, pero que encontraron en los indios personas con necesidades precisas a las que había que atender. Finalmente están los esfuerzos de acercamiento científico a la vida de los indios, de comprender su psicología, sus relaciones sociales, sus valores y cultura. Estudios en el campo jurídico, médico, geográfico y económico aportaron información y análisis valiosos que, releídos hoy nos permiten comprender una parte importante de nuestros problemas de relación entre peruanos de distinta identidad étnica.

Es en estos aportes, que acercaban a los indios a la sociedad peruana que los había discriminado hasta entonces, que se pudo percibir esa capacidad de rebelión en el indígena como una muestra de que no se había perdido el «espíritu de la raza», que ésta estaba deprimida, pero no perdida.

LA VISIÓN DE LOS INDIOS DESDE LOS PROVINCIANOS

Fueron los provincianos que llegaron a Lima para continuar estudios o desarrollarse profesionalmente los que relataron las condiciones de vida de los llamados indios, sus costumbres, sufrimientos y rebeldías. Lo hacían con una gran dosis de romanticismo, idealismo, lirismo decían ellos, pero con conocimiento de causa por años compartidos en su infancia. Pero la aspiración era a ser científicos, rigurosos en su conocimiento de un país que ellos percibían más grande y distinto al que se veía y pensaba desde Lima.

Las corrientes científicas dominantes en la época marcaron su aproximación al problema del indio y a su relación con la sociedad. Las principales teorías daban mucha importancia al peso del medio ambiente y de las razas para explicar los fenómenos sociales. La gran novedad que recoge Mariátegui es la explicación social y económica que adelanta el marxismo, así como la importancia que se da a la política y al poder en la práctica más que en la teoría; pero también conoce a otros autores en el campo de la psicología social, como Le Bon, o de la sociología, como Tarde, Pareto y otros. Una

de las virtudes de Mariátegui es probablemente la de haber leído mucho a sus colegas, a los jóvenes intelectuales de su tiempo cuyos aportes recoge ampliamente, confrontándolos con las grandes teorías sociales de su época.

Medio geográfico, relación hombre-tierra

Emilio Romero, nacido en Puno, es uno de los autores que da mucha importancia al factor ambiental. Lo que hoy llamaríamos una perspectiva ecológica es un eje central de su preocupación.

«El indio es el hombre de la meseta. Su gesto, sus actitudes, sus ojos, su espíritu, todo en él es engendrado por la naturaleza en que vive».

Esta explicación ambiental sin embargo no es excluyente de un punto de vista social y económico como vemos al continuar la lectura:

«Es el producto orgánico inteligente de las fuerzas vitales que resultaron del medio geográfico y de la biología de la altiplanicie del Titicaca. (...) El indio, el hombre de la meseta, keshua o aimara, el collavino de hoy, no es sin embargo dueño de su suelo por causas históricas y sociales, que son el gran problema mundial»⁴.

Uriel García, por otro lado, al escribir sobre el nuevo indio comparte la visión de la importancia de la relación hombre-tierra para entender al hombre peruano, e introduce también una relación de dominio: «El indio antiguo, la «raza india», fue antes del Descubrimiento, el único señor de la tierra, del territorio americano que es y será siempre parte concurrente en la historia, puesto que toda humanidad es ligamen indisoluble con la tierra -en nuestro caso, con los Andes. Era, por ello, «sangre» pura y espíritu cerrado»⁵.

4 Emilio Romero, *Monografía de Puno*, Lima, 1928.

5 Uriel García, *El Nuevo Indio*, Cusco, 1930, p. 5.

La raza

En la discusión de la época el factor racial ocupa un lugar central en la explicación del potencial de progreso de los pueblos. El racismo, o la visión de las razas como superiores o inferiores por sus condiciones biológicas aparece en todos los autores sin excepción, que a veces discuten consigo mismos y con esta visión dominante.

Así es como algunos perciben a la raza india en términos genéricos como inferior, agotada, degenerada, y otros caracteres similares. Mientras que otros van más allá de estas condiciones para encontrar razones, valores, motivos, extra-biológicos para explicar la situación en que se hallaba el pueblo indígena y para la búsqueda de nuevas posibilidades.

Algunas citas como en el caso anterior nos permiten apreciar esta perspectiva:

«Sus aptitudes se vieron detenidas por la crueldad castellana y por la religiosidad jesuítica. Este estancamiento de largos siglos en una raza inteligente y poderosa, ha engendrado el indio actual, consciente pero callado, taciturno y triste»⁶.

En José Antonio Encinas también hay una visión distinta de la raza, en términos de pueblo viviendo su historia, de relación raza-estado.

«En el imperio, el indio era el factor necesario, el eje alrededor del cual giraba toda la actividad económica, social y política de los incas. Regidos por una legislación rigorista habían de amoldar su espíritu a una mecánica cuya resultante era la solidaridad de la raza y del estado. En la hora presente el indio se encuentra descentrado. Ninguna actividad social ni política le

6 Emilio Romero, *op. cit.*, p. 174.

incumbe realizar. Un exceso de trabajo aislado e infecundo agota sus energías»⁷.

Estas visiones están entre las que recoge Mariátegui para acercarse al indio como un pueblo y un espíritu:

«El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú»⁸.

Como problema jurídico-político

La independencia al unificar la república en una, terminó con la diferencia entre indios y blancos, pero al declarar a todos los peruanos iguales dejó en el limbo legal a la población indígena. La situación de las cuatro quintas de la población era un hecho muy particular. Las sucesivas e importantes propuestas de reformas en las constituciones, y en la legislación sobre los derechos y obligaciones de los indígenas son una muestra de ello. Así como los estudios para intentar comprender la visión indígena de las leyes y la aplicabilidad de éstas a sus comportamientos.

En la segunda década del siglo la discusión sobre la importancia de considerar a los indígenas como parte de la nación es muy grande y es un tema muy polémico porque afectaba los derechos de la minoría blanca. No podemos decir que los indios estaban excluidos de la nación porque hay iniciativas privadas y estatales

7 José Antonio Encinas, *Causas de la criminalidad indígena*, Lima, 1919, p. 12. Encinas también pone de manifiesto la importancia del factor económico tal como Mariátegui señala en los *Siete Ensayos*.

8 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 13ª edición, 1968, p. 263.

para que se les tome en cuenta. Ellos se hacen presentes desde sus demandas y movilizaciones, y encuentran eco de distinta intensidad en diversos ámbitos de la sociedad.

Pero ellos no adquieren protagonismo ni representación política en el estado que gobierna para otros. Por eso es que en época de Leguía se crea el Patronato de la Raza Indígena. También encontramos la Comisión Pro Indígena del Senado (Joaquín Copelo), y las comisiones investigadoras de denuncias o reclamos de los mismos indios, como el caso de Teodomiro Gutiérrez (Rumi Maqui), o los informes de Alejandrino Maguiña sobre las rebeliones en Ancash.

Las respuestas del estado peruano incluían al indio como fuerza de trabajo o como fuerza militar. Las leyes que sí los tomaban en cuenta eran la del servicio militar, la de conscripción vial y las referidas al enganche.

El campo más importante de la legislación que era el referido a la propiedad era ambiguo y cambiante, como en el caso de la Ley de Comunidades Indígenas que da un lugar jurídico al colectivo indígena pero no así al indio individual.

Como problema social y moral

A nivel de la sociedad civil, reducida también en esa época al ámbito organizado por el estado, el eco de las demandas indígenas encontró espacios de resonancia en la Asociación Pro Indígena de Zulen, Mayer y Copelo. Pero a ella también se refiere Mariátegui como un esfuerzo en gran medida estéril, reducido a la defensa de casos concretos⁹.

9 En el Problema del Indio, Mariátegui reconoce en una nota a pie de página que «el mejor resultado de la Pro-Indígena resulta sin embargo, según el leal testimonio de Dora Mayer, su influencia en el despertar indígena». *Op. cit.*, p. 36.

El caso de los congresos indígenas en cambio es visto con esperanza por Mariátegui, porque permite a los indios encontrarse entre ellos mismos, y escuchar a los activistas y líderes de la ciudad.

Como arte y literatura

Un espacio de resonancia con mayor impacto lo encontramos en el arte, la literatura, la poesía, donde el espíritu de los indios se presenta con una gran riqueza de valores y potencialidad. Criticada por ser un movimiento no indio, por el romanticismo y lirismo de su perspectiva no se vio que podía significar un primer nivel de representación, no política, de una mayoría indígena que empezaba a irrumpir en la todavía muy escindida nacionalidad peruana.

Para los provincianos que intentan expresar y representar a la mayoría india de la nación, los indios aparecieron como seres humanos, personas concretas que ellos conocían con nombres propios. Con los que habían hablado y tenido amistad, a quienes intentaron comprender, y de quienes se distanciaron o diferenciaron cuando jóvenes salieron de sus provincias para estudiar e integrarse a una vida social, económica y política a la que aquellos no tenían derecho. Mariátegui recogió esta complejidad de la visión de los indios, intentando ir «más allá» para entenderlos como un grupo social, una clase.

MARIÁTEGUI Y EL NUEVO PLANTEAMIENTO SOBRE EL INDIO

Mariátegui descubre al volver de Europa, que el Perú es algo más que el mundo en que él había vivido antes de partir. Cautivado por el espíritu de revolución y progreso que se vivía en Europa después de la guerra y por los avances del socialismo que era la fuerza progresista del momento, redescubre el Perú que venía siendo expuesto, descrito y analizado por las corrientes de intelectuales provincianos que habían ampliado el horizonte cultural local. La novedad de su enfoque es la centralidad que da al factor económico y al socialismo para explicar el progreso de los pueblos.

Un primer componente de su enfoque es el demográfico: A principios de siglo, el problema poblacional era uno de escasez de fuerza de trabajo para la agricultura en la costa. La respuesta a ello fue la inmigración asiática, de chinos y japoneses. Las discusiones sobre la necesidad de interesar a naciones blancas a inmigrar para mejorar la raza se dieron en esta época. Pero las poblaciones inmigrantes eran muy pequeñas y no soportaban el ritmo y las condiciones de trabajo que existían en el Perú. Por eso se había reglamentado el enganche como práctica de imponer a la fuerza una obligación de trabajo a los indios concentrados en la sierra.

Los indios eran el único recurso reconocido por todos; su valor era ser fuerza de trabajo para todo: tierras, minas, caminos, etc. Por algo cita Mariátegui el dicho de «Gobernar es poblar»¹⁰.

«El problema primario del Perú, es el problema del indio, el problema de la nacionalidad. Son la mayoría, las 3/4 partes, 4'000,000 de indios»¹¹.

« Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre -no solo inferioridad- social y económica»¹².

Por eso, «Querer construir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio» es el pecado original del proceso histórico peruano.

Un segundo elemento es su radicalidad. Conoce las otras perspectivas sobre el problema del indio y se define frente a ellas. El primer párrafo del Problema del Indio tiene todos los elementos de su planteamiento que reaparece en uno y otro artículo:

10 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 91.

11 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1986, p. 42.

12 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 264.

«Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos -y a veces sólo verbales- condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los «gamonales» (...) La ley no puede prevalecer contra los gamonales. (...) El gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena»¹³.

El punto de vista de Mariátegui es polémico. Se afirma frente a otras visiones del problema del indio y descarta su dimensión legal, racial, moral, eclesiástica, educativa. Para Mariátegui la unidad existente entre el gamonalismo y el estado, impide que la ley pueda alcanzar a los indios. El estado es la expresión del gamonalismo, como lo es en otras sociedades de la burguesía. Mientras subsistiera el gamonalismo, como sistema social y económico, equivalente a la feudalidad, el indio no tendría lugar en la sociedad. Era el socialismo el que rompería esa unidad entre sociedad civil gamonalista y el estado.

«La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de «occidentalización» material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialis-

13 *Ibid.*, p. 30.

ta.» (...) El socialismo aparece en nuestra historia (...) como una fatalidad histórica»¹⁴.

Pero también hace propuestas al plantear lineamientos concretos de política agraria. «Quiero que no se diga que de mi examen crítico de la cuestión agraria peruana se desprenden sólo conclusiones negativas o proposiciones de un doctrinarismo intransigente»¹⁵.

El tercer elemento es que replantea el problema en términos sociales. El problema del indio es un problema social. Lo que hay que cambiar es la relación social de servidumbre. El colectivismo indígena, la comunidad indígena, puede ser el mejor ambiente para la recuperación de la raza.

«El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra»¹⁶.

En cuarto lugar, si el problema es social, la solución debe ser también social:

«La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios (...) a los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico»¹⁷.

Se trata de crear conciencia del poder que podrían tener si se conocieran y encontraran. Por eso el aprecio de Mariátegui por los congresos indígenas, que permitían a los indios encontrarse entre sí

14 *Ibid.*, p. 30.

15 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos...*, p. 154.

16 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 37.

17 *Ibid.*, p. 41.

siendo de distintos lugares, y también encontrarse con los activistas limeños a quienes esperaba que siguieran: «Se encuentran entre ellos y con la vanguardia que los trata como hermanos».

En quinto lugar, no descarta la dimensión educativa política:

«La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena»¹⁸.

Las ideas podían impulsar una práctica y para Mariátegui casi la antecédían.

La visión de Mariátegui sobre los indios es, sin embargo, un tanto despersonalizada y distante y los percibe como una raza en disolución, debilitada y aletargada:

«Al virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. (...) La República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y exasperado su miseria (...) este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral (...) La República además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza»¹⁹.

¿Quién será el sujeto de la revolución socialista peruana entonces?
¿Cuáles son los indios que van a llevar a cabo la transformación?
¿Quién en el nuevo indio para Mariátegui?

En el ensayo sobre el Proceso de la Literatura, Mariátegui avanza varias tesis importantes sobre el indio. No es por él mismo que ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos: «no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicar-

18 *Ibid.*, p. 40.

19 *Ibid.*, pp. 39, 40.

lo»²⁰. Es la corriente indigenista la que empieza a expresarlo literariamente, como en el campo político y social lo hará la vanguardia socialista, son las fuerzas progresistas las que recuperarán a los indios para la nación. Todavía no están como raza y pueblo en condiciones de producir su propia literatura, como tampoco lo están de participar directamente en política. La esperanza es que lo lleguen a estar. «Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla»²¹.

Es esta proyección al futuro lo que mueve a Mariátegui a diferenciar al indigenismo del colonialismo:

«Y mientras la liquidación de los residuos de feudalidad colonial se impone como una condición elemental de progreso, la reivindicación del indio, y por ende de su historia, nos viene insertada en el programa de una Revolución (...) Lo único que sobrevive del Tahuantisuyo es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza, imperecible e inmutable»²².

Para Mariátegui los mestizos no son los nuevos indios. Continuando el ensayo sobre la literatura Mariátegui desarrolla su posición sobre el mestizaje, donde aparece su lucha intelectual contra el racismo, que es un interlocutor demasiado fuerte en la época.

Comentando la polémica entre Le Bon (pesimista frente al mestizaje) y Vasconcelos (que ve en el mestizaje la raza cósmica) dice:

«El mestizo real de la historia, no el ideal de la profecía constituye el objeto de su investigación (del crítico) o el factor de su plan. En el Perú por la impronta diferencia del medio y por la combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El mestizaje

20 *Ibid.*, p. 264.

21 *Ibid.*, p. 265.

22 *Ibid.*, p. 266.

es un fenómeno que ha producido una variedad completo, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio».

Y comentado la propuesta de «nuevo indio» de García:

«El Dr. Uriel García halla el neo-indio en el mestizo. Pero este mestizo es el que proviene de la mezcla de las razas española e indígena sujeta al influjo del medio y la vida andinas. El prejuicio de las razas ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia (...) La raza es apenas uno de los elementos que determina la forma de una sociedad. (...) El mestizaje como cuestión sociológica descubre sus verdaderos conflictos, su íntimo drama. El color de la piel se borra por el contraste, pero las costumbres, los sentimientos los mitos, reivindican sus derechos»²³.

Por último, Mariátegui afirma estar en búsqueda del Perú integral. Comentando a More sostiene que en el Perú «o se es colonial o se es incaico (...) No estoy lejos de pensar como More que este conflicto, este antagonismo, es y será por muchos años clave sociológica y política de la vida peruana»²⁴.

Pero Ricardo Palma, a quien More erróneamente designa como un «representativo expresador y centinela del colonismo», malgrado sus limitaciones «es también de este Perú integral que en nosotros principia a concretarse y definirse»²⁵.

23 *Ibid.*, p. 272.

24 *Ibid.*, p. 198. Rodrigo Montoya en «7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú» plantea la opción entre inkario y colonia quedándose en esta referencia de Mariátegui: «Optar por el Perú colonial o por el Perú incaico es la clave sociológica de la sociedad peruana». Pero no sigue con el texto que incluye a Palma. *Anuario Mariateguiano*, vol II, n° 2, 1990, p. 49.

25 *Ibid.*, p. 199.

El pasado nos desune, el futuro nos unifica.

No se trata de retroceder, no de definirse entre una identidad india a blanca. El progreso, la revolución, lo nuevo, está en encontrar una identidad integral nueva: «Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos»²⁶.

ROMPIENDO LAS DISTANCIAS

En las visiones de los intelectuales provincianos contemporáneos a Mariátegui hay aportes fundamentales para pensar el problema del indio como raza, población, nación, espíritu, cultura, y también para acercarnos a los indios como personas oprimidas, explotadas, discriminadas, maltratadas, marginadas, pero con nombres, miradas, sonrisas, lágrimas. Seres humanos con sentimientos, aspiraciones e ideas, que se sentían o podían sentirse a sí mismos parte de este país que no los reconocía pero en el cual vivían.

Contemporáneos a los clásicos de la sociología intentaban pensar este país con sus características peculiares usando los enfoques más avanzados que llegaban a sus manos. No sólo habían poetas modernistas o círculos literarios que seguían las últimas novedades europeas. Los científicos sociales de la época leían y ponían en práctica sus nuevos marcos teóricos en investigaciones que no debemos perder.

Un fragmento de Uriel García, polemizando con el reduccionismo racista, es un buen ejemplo:

«Indio no es, pues, sólo ese hombre de color bronceado, de ojos rasgados, de pelo lacio y grueso, sino todo aquel que se acrecienta interiormente al contacto con los incentivos que le ofrece esta gran naturaleza americana y siente que su alma está enraizada a la tierra.

26 *Ibid.*, p. 277.

El indio antiguo, hoy, es más sangre que espíritu, el nuevo indio debe ser más espíritu que sangre. Porque indígena es el hombre que crea en la tierra, y no sólo el que procrea. Nuevo indio no es, pues, propiamente un grupo étnico sino una entidad moral, sobre todo. Nuevos indios son todos los gufas de nuestros pueblos, pensadores, artistas, héroes que dan modalidad al continente.

La sierra es una palpitación perenne de indianidad (...) El pasado opone su fuerza de contraste, la acometida de su valor a quienes se sienten con aptitud de libertarse de su dominio. La tierra áspera en estos pueblos oprimidos e insulares provoca el deseo de la liberación y de la victoria.

(...)

En este libro se busca al hombre y no a la raza.

(...)

El indio con relación a nosotros es la tradición prehistórica que a cada momento nos oprime, que cruza por calles y caminos, que irrumpe hasta nuestros hogares y aún hasta los dominios más recónditos de nuestra propia alma (...) Ésta es su función valiosa: asimilar lo extraño y trocarlo en fruto distinto y elemental.

El mestizo (...) es un estado moral determinado que impulsa la voluntad de los pueblos. El mestizo hace complejo el elemento que le ofrece el indio tradicional, como simplifica la complejidad que le brinda el invasor (...) Ese estado de alma es, pues, todo un campo de trajín de intercambio o trueque, de fusión, en buena cuenta²⁷.

REFLEXIONES FINALES

¿Qué nos dicen pues hoy las ideas de Mariátegui y de sus contemporáneos sobre el problema del indio y sobre los indios?

1. Los indios han cambiado mucho en el Perú y nosotros tam-

27 Uriel García, *El nuevo indio*, Cusco, 1930, pp. 9 y ss.

bién: hemos cambiado sobre todo nuestras visiones de nosotros mismos. Nos hemos acercado más entre nosotros. Hemos acortado distancias.

Hoy la pregunta es en primera persona plural: quiénes somos, y no tanto quién es el indio, por eso podemos afirmar que la pregunta de Mariátegui sobre el peruano integral continúa vigente.

2. La relación del indio con la sociedad también ha cambiado. El costo fue abandonar la tierra para romper con la servidumbre, pero también intentar nuevas movilizaciones y levantamientos. También los intentos socialistas, pero no sólo ellos, han contribuido a cambiar la relación social gamonalista.

3. Su relación con el espacio geográfico ha cambiado. Han recuperado la movilidad por todo el territorio, que perdieron con el coloniaje y con la república temprana. Hoy recorren todo el territorio como lo hicieron sus ancestros, de norte a sur y de costa a selva, por carreteras, ríos y aviones.

4. Su relación con el Estado ha cambiado. Es ciudadano, aún analfabeto y no propietario, joven y mujer.

Mariátegui sigue siendo una referencia para nosotros, en primer lugar, por el estilo de su pensamiento. Su toma de posición clara y radical frente a los problemas. La necesidad de plantear los problemas concretos, con solidaridad activa y no de manera abstracta y evasiva. Y también por su apertura para buscar nuevos planteamientos para estudiar y conocer mejor las relaciones humanas y sociales.

Y en segundo lugar por sus aportes novedosos para avanzar en la comprensión del «problema indígena»:

- Toma de posición frente al problema con una definición neta: Sin los indios, no se puede pensar el país.
- El problema del indio lo liga al problema de la tierra, hay que verlo desde un ángulo económico, social y político. Los demás se subordinan a esta entrada. Pero le interesan.

- No hay vuelta al pasado. El dilema no era entre dos hechos del pasado, entre coloniaje o inkario, porque el futuro está en pensar el Perú integral que incluye a ambos.

Pero también está vigente el pensamiento de muchos de los contemporáneos de Mariátegui, que conocieron sobre el futuro del problema indígena, su confianza en ellos y en su capacidad de integración y participación en la vida de la nación, no era sólo producto de la lírica o del romanticismo. Era reconocimiento no sólo de una profunda humanidad sino de capacidades y virtudes presentes en las razas y naciones indígenas, cuyo espíritu no se quedaba en ellos sino que se extendía a aquellos que lo conocían.

Quizá por eso es que, pese al fracaso de la idea del socialismo en las primeras décadas del siglo en el Perú, los indios avanzaron en todos los campos y se incorporaron al país. Migraron de uno en uno hasta trasladar el ayllu, se educaron en Lima y en el extranjero, trabajaron de sol a sol, hicieron el servicio militar logrando documentos de identidad, construyeron caminos que luego recorrieron, aprendieron castellano, se hicieron ciudadanos, abandonaron la tierra, y rompieron así con la servidumbre permitiéndonos hoy pensar en el Perú integral en nuevos términos.

Quiero terminar con una cita de Emilio Romero que es justamente un llamado a reconocer la grandeza humana de los peruanos a los que se llamaba indios, y con los que debemos reencontrarnos permanentemente -a veces en nosotros mismos- emancipados:

«El indio no quiere ser más indio (...) eso no quiere decir que el indio haga renunciación absoluta de su equipo espiritual. Precisamente al indio emancipado le es concedida la gracia del reencuentro consigo mismo y por ese camino descubre su grandeza»²⁸.

28 Emilio Romero, *Perú por los senderos de América*, México, 1955.



MARIÁTEGUI Y LA CUESTIÓN AGRARIA, HOY

Carlos Monge S.

PRESENTACIÓN

En este trabajo me ocupo del lugar central que lo agrario tuvo en la reflexión y la propuesta política de Mariátegui. Luego, constatando los cambios que han tenido lugar en la sociedad rural peruana, sugiero aspectos de la que podría ser una agenda para la reflexión y la política para y desde el campo de hoy.

El trabajo podría haberse limitado al inventario de la centralidad del tema agrario en el pensamiento de Mariátegui, a lo que podría sumarse el inventario de los cambios que el agro ha experimentado de entonces a la fecha. Así, luego de repasar qué tan certeros fueron o no sus juicios sobre los temas que trató en base a lo que ahora sabemos sobre esos años, seguramente podríamos declararlos desfasados de la realidad del Perú de los 1990.

Pero estamos hablando de alguien a quien los policías de Leguía imaginaban como un inválido cavilando desde su silla el asalto al poder, en la metáfora propuesta por Flores Galindo, ejemplo de una apuesta por el futuro desde las condiciones mas adversas¹. Desde la valoración de ese Mariátegui, ambos inventarios interesan como insumos de una nueva reflexión y una nueva propuesta política para el campo y desde el campo para el país. Mas allá, en

1 Ver Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Kominintern*, Lima, DESCO, 1980. La frase como tal es de la p. 90.

estos tiempos en que lo que es termina asumiéndose como inevitable, antes que los inventarios mismos y antes que una ideología o un programa, interesa rescatar la vocación por la crítica radical del presente, la apuesta por protagonismos y futuros aparentemente imposibles.

EL LUGAR DEL AGRO EN MARIÁTEGUI

En la reflexión de Mariátegui, el agro ocupa un lugar central en la explicación de los problemas generales del país y en la formulación de una propuesta radical y peculiar de socialismo para el Perú. Algunos elementos de esta centralidad son los siguientes:

El agro era el sector demográfico y productivo más importante del país

El agro fue central en la reflexión de Mariátegui porque, no obstante la creciente importancia de la minería como producto de exportación, en su tiempo la mayor parte de la población se ocupaba en el cultivo de la tierra. Por ejemplo, sólo la agricultura de caña de azúcar y algodón ocupaban mas trabajadores que todo el sector minero.

A la cuestión del empleo, se añadía la de la producción. La minería desplaza al algodón y la caña como principal producto de exportación y se incrementaba la importación de productos alimenticios como el trigo, pero el sector agropecuario seguía siendo el gran abastecedor nacional de alimentos y de insumos².

2 Estas apreciaciones Mariátegui las sustenta en la información proveniente del Extracto Estadístico del Perú (publicación anual oficial) y en fuentes como la *Estadística Industrial del Perú* de Carlos P. Jiménez, publicada en Lima en 1922. Ver: José Carlos Mariátegui, «Esquema de la evolución económica», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1968 (decimotercera edición), p. 25. Ver también «El problema de las razas en América Latina», en *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1977 (octava edición), p. 34.

El agro albergaba las formas más arcaicas de la organización económica y social del país

Junto con su importancia demográfica y productiva, en Mariátegui al agro ocupaba un lugar central en la medida en que a su interior se encontraban las más atrasadas formas de organización social de la producción.

Ciertamente, Mariátegui reconoció en el agro la existencia de un sector que llamó de «economía burguesa», es decir las modernas haciendas costeras del azúcar y algodón, plenamente vinculadas al mercado mundial. Al mismo tiempo, vio al interior en las comunidades campesinas la existencia de una «economía comunista indígena». Pero consideró que -por su peso productivo, social y político- lo que predominaba era la economía feudal, encarnada en la hacienda y el latifundio serranos, orientados por una lógica rentista, y sustentadas en relaciones serviles³.

Mas aún, apreció que la calidad de las relaciones sociales que existían al interior de estas unidades productivas terminaba impregnando el conjunto de las relaciones sociales en el campo. Como resultado, las relaciones entre las comunidades y las haciendas e incluso aquellas entre los proletarios y yanaconas del azúcar y el algodón con sus patrones, terminaban teniendo rasgos de servidumbre: esos trabajadores carecían de los derechos sociales y políticos elementales propios de una relación laboral moderna.

Hacienda y latifundio sustentaban relaciones sociales y de poder que determinaban la naturaleza misma del Estado y del país

En Mariátegui, la importancia de la hacienda y el latifundio no radicaba sólo en que contenía a su interior las relaciones sociales mas arcaicas o en que terminaba impregnando de «feudalidad» a todas las relaciones sociales en el campo. Radicaba también en que

3 «El problema de las razas», p. 24.

esa feudalidad pasó a constituirse en la naturaleza misma del Estado⁴. Postulando una relación directa entre régimen de propiedad, régimen político, y naturaleza del Estado, el Perú era oligárquico y semifeudal porque la gran propiedad agraria y la servidumbre eran las formas predominantes de la organización social de la producción.

El agro feudal era una traba para la modernización y desarrollo del país

El agro era central en Mariátegui porque, al ser feudal, se constituyó en una traba a la modernización general del país. Esta reflexión se puede apreciar en el tratamiento que Mariátegui da a tres temas conexos:

1) El latifundio como traba a la urbanización

Estableciendo el contraste con la experiencia europea, en la que la aldea surgió de la disolución del feudo, para Mariátegui la permanencia del feudo entorpecería un proceso de urbanización visto como pre-condición de modernidad⁵. Incluso, anotó como este agro feudal, que no dejaba espacios para la pequeña propiedad y ofrecía condiciones materiales miserables al trabajador, era una traba para la inmigración europea⁶.

4 «El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario -que la República no ha podido hasta ahora resolver- domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas liberales». José Carlos Mariátegui, «El problema de la tierra» en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima. Ed. Amauta, 1968 (decimotercera edición), p. 45.

5 «La supervivencia de la feudalidad en la costa se traduce en la languidez y pobreza de su vida urbana» Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 26.

6 «Ni el más miserable labrador de Polonia o de Rumania aceptaría el tenor de vida de nuestros jornaleros de las haciendas de caña o algodón. Su aspiración es devenir pequeño propietario», Mariátegui, *op. cit.*, p. 82

2) El latifundio como traba al progreso tecnológico

Económicamente, la hacienda feudal aparecía como una traba a la propia modernización tecnológica y la elevación de la productividad. Y no sólo era éste el caso de las haciendas serranas, orientadas a la exacción de la renta, sino también de aquellas orientadas a los mercados externos, en la medida en que su ventaja comparativa en el escenario internacional era fundamentalmente el bajo costo de su mano de obra⁷.

3) El latifundio como traba a la modernización política

La gran propiedad era una traba a la modernización política en la medida en que sustentaba a una clase terrateniente que bloqueaba -desde los años finales de la colonia- la formación de una burguesía capaz de liderar un proceso de cambio capitalista y liberal.

Como consecuencia, las formulaciones programáticas en Mariátegui tuvieron como un eje central la liquidación de la feudalidad no sólo como forma de organización social de la producción, sino como forma de Estado y hegemonía de clase. Por ejemplo, el esquema de programa -encomendado a Mariátegui por el Comité Organizador del Partido Socialista en 1928- descartó la posibilidad de solucionar los problemas de la feudalidad por la vía burguesa. Y en los puntos programáticos presentados por Julio Portocarrero en la Conferencia Comunista de Buenos Aires de Junio de 1929, se planteó un ataque frontal al latifundio junto con la necesidad impulsar el armamento y la instauración de municipios entre los campesinos, junto con los obreros y los soldados⁸.

7 «El valor de estas tierras sería mucho menor si junto con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremamente». José Carlos Mariátegui, «El problema de las razas», en *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1977, 8a ed., p. 26.

8 Ver: José Carlos Mariátegui, «Principios programáticos del Partido Socialista», en *Ideología y política*, p. 159. Sobre la propuesta programática leída por Portocarrero en Buenos Aires, ver Alberto Flores Galindo, *La agonía de*

El agro albergaba la cuestión indígena

El agro era central en Mariátegui porque albergaba la cuestión indígena. En efecto, en todos los casos en que resaltó la importancia demográfica y productiva del agro, se preocupó por precisar que la mayor parte de la población que habitaba y trabajaba en el sector rural, era indígena⁹.

Constatada esta importancia cuantitativa de la población indígena, Mariátegui dedicó extensos y centrales aspectos de su argumentación a señalar que el problema del indio era el de su explotación feudal en la gran propiedad¹⁰. En «El problema del indio», discute y descarta por «unilaterales y exclusivos» los enfoques que llamó «administrativo», «jurídico», «étnico», «moral», «educacional», y «eclesiástico»¹¹.

Desde esta perspectiva, si bien el régimen de trabajo estaba íntimamente ligado al de la propiedad, el hecho que el trabajador era indígena proveía a los propietarios, políticos y funcionarios blancos y criollos con la racionalización ideológica para justificar dichas relaciones laborales¹².

Además, esta naturaleza indígena de la mano de obra determinaba que la dominación imperialista no planteara una «cuestión na-

Mariátegui, Lima, DESCO, 1980, p. 87. El punto primero de dicha propuesta dice: «Expropiación, sin indemnización de los latifundios (...)». Los puntos quinto y sexto se refieren a la armentización y la instauración de los municipios. Como ha anotado el propio Flores Galindo, esta formulación programática alimentó la simultánea ruptura con Haya de la Torre y el APRA y Codovilla y la Internacional Comunista.

9 «El indio, que representa las cuatro quintas parte de ésta [población], es tradicional y habitualmente agricultor.» Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 25. Ver también Mariátegui, «El problema de las razas», *Ideología y política*, p. 34.

10 El problema indígena es «el de la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria». Mariátegui, *op. cit.*, p. 25.

11 José Carlos Mariátegui, «El problema del indio», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1967 (decimotercera edición), p. 33.

12 Mariátegui, *op. cit.*, p. 76-77.

cional». Lo que había, en la reflexión de Mariátegui, era una convivencia cultural entre el imperialismo y los sectores dominantes blancos y criollos nacionales en torno a la inferioridad del indio y lo justificado de su explotación¹³.

La consecuencia analítica y programática fue radical: no había esperanza de apoyarse en la acción de las clases dominantes locales para pensar en la emancipación del indio. Su única salida era el socialismo.

La gran propiedad agraria y la comunidad campesina hacían posible el tránsito directo al socialismo

El agro era central para Mariátegui no sólo porque albergaba lo peor del presente sino porque hacía posible la apuesta inmediata por el futuro, por el socialismo. En su reflexión, el socialismo como salida a la cuestión agraria e indígena no se planteó solo desde la constatación de la incapacidad de las clases dominantes locales de atenderla, sino desde la existencia misma de la gran propiedad agraria y la comunidad campesina¹⁴.

La gran propiedad agraria hacía posible pensar en el tránsito directo al socialismo porque, al igual que la gran propiedad industrial, concentraba lo mejor de la tecnología productiva y podía ser expropiada y entregada a sus trabajadores para su explotación colectiva.

Para Mariátegui, la comunidad campesina cumplía ambos requisitos. Era -contra todo lo que se pensaba entonces y hoy- una

13 «Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista», Mariátegui, «El problema de las razas», *Ideología y política*, p. 27.

14 «El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista a la cuestión agraria (...)\", Mariátegui, *op. cit.*, p. 161.

forma de organización productiva y social permeable al progreso; ciertamente mucho más que el latifundio.

Por ejemplo, las comunidades podían articularse al ferrocarril, la carretera y el comercio, como en el caso de la comunidad de Muquiyauyo que terminó siendo dueña de una planta de generación de electricidad que abastecía sus propias industrias y los distritos vecinos. En el otro extremo, el latifundio feudal era una traba para el propio capitalismo y teniendo las mejores tierras y más capital, no podía siquiera competir en productividad con las comunidades¹⁵.

Junto con esta potencialidad para la absorción de lo mejor de la tecnología, para Mariátegui -como para Castro Pozo, Valcárcel y otros¹⁶- la comunidad albergaba elementos de socialismo práctico que hacían posible pensar en el tránsito directo al socialismo.

Desde esta perspectiva, pese a relacionarse con las haciendas y el resto de la sociedad en la manera mas arcaica imaginable, en su interior las comunidades mantenían formas de propiedad, formas de organización del trabajo, y hábitos y costumbres, que eran los elementos de una solución sui géneris al problema de la transición entre la economía feudal y el socialismo. Se hacía entonces innecesario un periodo intermedio de desenvolvimiento capitalista en base a la pequeña propiedad.

Sobre este punto, vale la pena resaltar tres aspectos. El primero, que esta apreciación de la comunidad campesina constituyó la gran heterodoxia socialista de Mariátegui y materia de importantes discrepancias con la Internacional Comunista¹⁷. Segundo, que hubo

15 «La comparación de la 'comunidad' y el latifundio como empresa de producción agrícola, es desfavorable para el latifundio». Mariátegui, *op. cit.*, p. 70.

16 Las referencias a los trabajos de Hildebrado Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena* y Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, son abundantes.

17 Este tema, y las implicancias que tuvo en el debate con la Internacional Comunista, ha sido tratado extensamente por Flores Galindo en *La agonía de Mariátegui*, por lo que no me extiendo más en él. Ver especialmente el capítulo «El descubrimiento del mundo andino».

en Mariátegui una persistente relación entre socialismo y modernidad, expresada esta última como tecnología. Tercero, que en las propuestas de Mariátegui siempre hubo espacio para la pequeña propiedad¹⁸.

El campesino indígena era protagonista del conflicto y el cambio; en en el agro, la tradición era revolucionaria

En Mariátegui, el campesinado comunero, el «indígena», era un protagonista real y potencial de la transformación del país. Y, en ese protagonismo, sus tradiciones eran revolucionarias. Como se puede observar en «La lucha indígena contra el gamonalismo», la reflexión de Mariátegui sobre el tema estuvo informada por su conocimiento de la rebelión de Rumi Maqui y otras en Puno y Ayacucho, el proceso de organización, radicalización y supresión de los Congresos Indígenas, y las actividades de los grupos indigenistas de diversas partes del país, como el grupo Resurgimiento animado por Luis E. Valcárcel en el Cusco¹⁹.

En todos los casos, el indígena aparecía como protagonista del conflicto social contra el gamonal; su participación en el conflicto se alimentaba de tradiciones que sustentaban su reclamo por la tierra y la afirmación de sus propias formas de organización productiva y social y de expresión cultural; y su acción alimentaba el desarrollo de una intelectualidad indigenista que se abocó a la crítica más o menos radical del orden social local y nacional.

En este contexto, las tradiciones milenaristas de las poblaciones campesinas y el indigenismo de los sectores medios provincianos que respaldan sus luchas y sus reclamos, más que elementos

18 Por ejemplo, el primer punto del programa presentado en la Conferencia Comunista de Buenos Aires plantea que una parte de la tierra confiscada a los latifundios se entregue «a los ayllus y comunidades», pero también plantea la «repartición del resto entre los colonos, arrendatarios y yanaconas». Flores Galindo, *op. cit.* p. 87.

19 Mariátegui, «La Cuestión de las razas», en *Ideología y política*, p. 40.

retardatarios, terminaban siendo componentes perfectamente articulados perfectamente con la propuesta socialista de Mariátegui²⁰.

UNA AGENDA PARA LA REFLEXIÓN Y LA POLÍTICA RADICAL EN UN PERÚ RURAL DIFERENTE

De los años 1920 a la fecha, el medio rural peruano ha experimentado transformaciones de proporciones. A la luz de esas transformaciones, muchas de las apreciaciones y propuestas de Mariátegui resultan ciertamente desfasadas. Y han surgido, además, temas y problemas no presentes en su reflexión.

En consecuencia, resulta totalmente absurdo pretender tomar como referencia hoy las respuestas a las que Mariátegui llegó sobre los problemas de su tiempo. Pero resulta inmensamente útil plantearse, hoy, sus preguntas.

El peso de lo rural como potencial más que como constatación

En la reflexión de Mariátegui, el agro era central porque el país era predominantemente agrario en cuanto a su población, empleo y producción. Hoy día, habitamos un país urbanizado. Han seguido creciendo las grandes ciudades invirtiendo la relación urbano/rural de la población y los procesos más acelerados de urbanización se dan en el medio rural, en especial en el medio rural más tradicional: el sur andino²¹. En este proceso, el sector agrario ha visto decrecer su importancia relativa en cuanto al empleo y -especialmente- el aporte a la producción nacional, frente al crecimiento del sector de servicios.

20 «La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria», dice Mariátegui en el prólogo a *Tempestad en los Andes* de Valcárcel. El prólogo es citado extensamente por el propio Mariátegui a pie de página en «El problema del indio», en *Siete ensayos*.

21 INEI, *Resultados Preliminares del Censo Nacional de Población y Vivienda de Julio de 1993*, Lima, 1994.

Pero el sector agropecuario sigue siendo el primero en cuanto a captación de PEA, dato fundamental en un país con graves problemas de empleo. Mas aún, parece ser el único capaz de generar los empleos productivos que las nuevas generaciones de peruanos necesitan²².

Un primer punto para una nueva agenda de reflexión y acción política para el campo sería entonces la de construir una propuesta programática que defina el rol central que le cabe tener al Perú rural en una apuesta masiva por el empleo productivo para las nuevas generaciones.

De la feudalidad al mercado

Las luchas campesinas y los cambios en la propiedad introducidos por la reforma agraria y, después, por la parcelación de las cooperativas y las empresas asociativas surgidas de la reforma misma, han llevado a profundas modificaciones en la organización social de la producción en el campo. No hay más la gran propiedad ni la relación servil. Priman la pequeña propiedad familiar comunal o parcelaria²³ junto con la creciente importancia que van tomando -especialmente en la costa- las nuevas agroindustrias orientadas a los grandes centros urbanos y al mercado externo.

En este nuevo escenario rural, se hace necesario profundizar en el análisis de cuáles son las relaciones sociales que se vienen estableciendo entre comunidades, pequeños propietarios, trabajadores rurales y agroindustrias. No tenemos los elementos para producir ya

22 Javier Iguñiz, «Desarrollo nacional, agro campesino y ajuste en el Perú» en Seminario Internacional: «Ajuste Estructural, Políticas Agrarias y sector agropecuario: Bolivia, Chile, Ecuador y Perú», organizado por CEPES y FAO, Lima, mayo de 1994.

23 Ver Javier Portocarrero Maish, ed., *Los hogares rurales en el Perú. Importancia y articulación con el desarrollo agrario*, Lima, GAPA/PADY y Fundación Ebert, 1986, especialmente la introducción preparada por Adolfo Figueroa y el trabajo de Fernando Eguren sobre la «Tenencia de la tierra».

una caracterización de cuál es la naturaleza predominante de esas relaciones, aunque tendemos a pensar que en ese terreno se ha producido -en relación a la servidumbre- una modernización. Por la misma razón, no estamos en condiciones de afirmar ya una propuesta política para la organización y la acción en ese terreno.

De particular importancia en esta nueva agenda ha de ser el tema de los trabajadores rurales: las tendencias de este mercado laboral rural, los tipos de relaciones que se van haciendo dominantes, las dinámicas sociales de estos trabajadores, los conflictos potenciales con sus empleadores sus articulaciones organizativas y gremiales, etc., constituyen la materia prima de un segundo punto de agenda para la reflexión y la política.

Comunidades, pequeños propietarios y trabajadores rurales en relación al poder y el sistema político

En la reflexión de Mariátegui sobre el agro, y en general en toda la reflexión sobre el Perú oligárquico entre inicios de siglo y la Reforma Agraria, se estableció una relación directa -mecánica en muchos casos- entre propiedad y poder. Más específicamente, la gran propiedad agraria fue vista como el sustento del poder gamonal a nivel local, y oligárquico a nivel nacional.

Ahora sabemos que, en realidad, la tierra no fue el único -y quizás tampoco el mas importante- sustento del poder gamonal y oligárquico²⁴. Y, con toda certeza, en el agro post-reforma agraria no se establece una relación directa entre propiedad de la tierra y poder. En realidad, parecería que la democratización de la propiedad de la tierra se dio al mismo tiempo que una indefinición en las bases de poder al interior del propio sector agrario (el vacío de poder) y una redefinición de las bases de poder a nivel nacional (los grupos oligopólicos, algunos con importantes intereses agrarios).

24 Ver Nelson Manrique, *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas*, Lima, DESCO, 1988.

Por delante, queda planteada entonces la necesidad de profundizar en la reflexión sobre este tema de las relaciones entre propiedad, poder económico y poder político en el agro. Por ejemplo, en los espacios andinos está planteado el tema de la existencia de múltiples actores sociales y económicos sin que ninguno logre definir una hegemonía e institucionalizarla. En la costa está planteado el tema de la agroindustria como poder económico y sus relaciones con el poder político²⁵.

En todos los casos, una agenda de reflexión y acción para el campo de hoy debe plantearse en todas sus dimensiones el tema del poder en el campo hoy. Ahora bien, el tema de las relaciones entre propiedad y poder en el agro da pie al tratamiento de otro que no estuvo presente en la agenda de los años 1920, pero que es importante abordar ahora: el de las relaciones entre campesinos y sistema político.

En la discusión de Mariátegui sobre el poder en el agro, no hay referencias al sistema político como tal. En el contexto en el que estaba vigente un régimen de exclusión de la población rural respecto del sistema político (sólo podían votar los varones mayores de 21 años, alfabetos, y con determinadas ocupaciones y/o ingresos), solo cabía su denuncia²⁶. Las alternativas se planteaban, como se ha visto, a nivel de doctrina y de programa: la inviabilidad de las instituciones liberales, la necesidad de la expropiación de las bases materiales del poder gamonal, la instauración de municipios de campesinos, obreros y soldados²⁷. Además, en el corto plazo, las tareas de construcción del partido hacían inconveniente la lucha política abierta contra el creciente autoritarismo del oncenio leguista y, por tanto, innecesarios planteamientos políticos concretos²⁸. En la actualidad, en cambio, abordar dicho debate es inevitable.

25 He desarrollado más estas ideas en «Transformaciones en la sociedad rural», ponencia presentada a la V Reunión Bienal del Seminario Permanente de Investigación Agraria, Arequipa, agosto de 1993.

26 Sobre el sistema electoral peruano de esos años ver Jorge Basadre, *Elecciones y centralismo*, Lima, CIUP, 1980.

27 Flores Galindo, *La agonía...*, p. 87.

28 *Idem*. Haya de La Torre mas bien se abocó a la lucha política inmediata, centrada en el proceso electoral de 1930.

La reforma electoral de 1933 eliminó los requisitos plenamente oligárquicos del empleo y el ingreso para el ejercicio del derecho a elegir y ser elegido. A mediados del siglo se concedió el voto a la mujer. La Constitución Política de 1979 sancionó el voto a los analfabetos y los mayores de 18 años²⁹.

En consecuencia, de 1980 en adelante los campesinos peruanos han participado de pleno derecho en procesos electorales constituyentes, municipales, regionales y presidenciales.

Más recientemente, la guerra interna y sus consecuencias han puesto en el centro de la discusión el tema de la (re)construcción de la institucionalidad estatal en el campo. En algunos casos, aquella institucionalidad que la reforma agraria y los movimientos campesinos destruyeron nunca fue reemplazada por otra. En otros casos, la guerra y la militarización debilitaron o destruyeron la que había. En todos los casos, uno de los temas de la «post-guerra» peruana es el de la construcción de instituciones locales de representación, gobierno local, administración de justicia y orden interno que sostengan espacios para la participación de la población rural.

A nivel nacional, el problema es el de imaginar un Estado capaz de descentralizar funciones y recursos hacia dichas instituciones y un sistema político capaz de recoger la representación de las poblaciones rurales en el escenario nacional.

Finalmente, en todos los casos está planteada la cuestión de la relación entre opciones de institucionalidad para el corto plazo y propuestas programáticas para el largo plazo.

En suma, a la vez que se aborda el tema de las relaciones entre propiedad, poder económico y poder político en el agro contemporáneo, la reflexión y la política del Perú de hoy requieren abordar el tema de la institucionalidad y el sistema político como aspecto de un replanteamiento de nuestras visiones de un reordenamiento radical del poder en el mediano y largo plazo.

29 Basadre, *op. cit.*

En esta discusión sobre poder y sistema político en el campo, es importante hacer mención específica a las comunidades campesinas. En la lectura de Mariátegui, la comunidad podía ser sustento de una transición directa al socialismo en la medida en que mantenía a su interior prácticas o hábitos de cooperación en la propiedad y el trabajo.

En la actualidad, hay abundante información sobre la manera como al interior de las comunidades priman de manera creciente la propiedad y el trabajo familiar. Desde esta perspectiva, es cada vez más difícil afirmar la existencia de aquellos elementos de socialismo práctico que Mariátegui encontró en las lecturas de Castro Pozo y Valcárcel y en sus propias experiencias con dirigentes campesinos y delegados a los Congresos Indígenas.

Sin embargo, la comunidad campesina sigue siendo sustancial en la formación de identidades locales y en la relación con el Estado y otros actores externos, y puede ser sustento de un replanteamiento radical del ordenamiento estatal en base a la delegación de atribuciones, funciones, y recursos hacia la población organizada en materias de orden interno, administración de justicia y otros.

La cuestión indígena en el mercado

El tratamiento mariateguista de la cuestión indígena está íntimamente ligado al de la propiedad y las relaciones de trabajo entonces vigentes. Latifundismo y servidumbre, es decir gamonalismo, son en Mariátegui la esencia del problema del indio.

En la actualidad, el gamonalismo no existe, y ha sido reemplazado por la pequeña propiedad que se desenvuelve en el mercado. Aparentemente, de plantearse la cuestión indígena, debiera serlo ya sólo como cuestión étnica o cultural. Sin embargo, es importante recordar que -tanto como la servidumbre en la hacienda- el mercado es una relación social. Y, como tal, puede estar permeada de contenidos racistas.

En esta línea de reflexión se ubican trabajos como los de Mayer para Paucartambo, Manrique para la sierra central, y Quintín para Occongate³⁰. En todos los casos, el tema recurrente es el de un mercado interno entrecruzado de relaciones y comportamientos de raíz étnica y cultural.

Profundizar en la ubicación precisa de esta cuestión indígena en el contexto de un agro de pequeños productores plenamente inserto en el mercado es uno de los componentes indispensables de una nueva agenda para la reflexión y la acción política en el campo.

La pequeña propiedad parcelaria y comunera, el mercado y el socialismo

En Mariátegui, la gran propiedad y la comunidad campesina hacían viable, posible, el tránsito directo al socialismo. Ciertamente, no había una recusación frontal de la pequeña propiedad, la que es considerada incluso a nivel de programa («repartición del resto entre los colonos, arrendatarios y yanaconas»³¹). Además, en la vida práctica Mariátegui había asesorado experiencias de organización de pequeños productores como los de Ica, entre los que la asociación para la propiedad y la producción simplemente no era una opción³².

Hoy, en que prima la pequeña propiedad y su escenario de reproducción es el mercado, aún antes de plantear el problema de una transición al socialismo desde la pequeña propiedad, se plantea el de las relaciones entre pequeña propiedad, mercado y socialismo.

30 Enrique Mayer, «De la hacienda a la comunidad. El impacto de la Reforma Agraria en la provincia de Paucartambo, Cusco», en Ramiro Matos Mendieta, comp., *Sociedad andina. Pasado y presente, contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel*, Lima, FOMCIENCIAS, 1988; Nelson Manrique, «La década de la violencia», en *Márgenes*, 5-6, 1989; Pedro Quintín, «El poder local en Occongate», ponencia presentada al SEPIA V, Arequipa, agosto de 1993.

31 Flores Galindo, *La agonía...*, p. 87.

32 Ver Juan Hipólito Pévez, *Memorias*, Lima, ILLA, 1984.

Desde una visión del socialismo pensada como antagónica de la pequeña propiedad y el mercado, podría pensarse la situación actual como una de transición: en el mercado, la pequeña propiedad acelerará su proceso de diferenciación y, de ahí en adelante, se conformarán una burguesía y un proletariado rural, los que a su vez procesarán sus contradicciones de clase en sendas perspectivas capitalista y socialista. El planteamiento del socialismo volvería entonces a sus cauces «normales», sin lugar a heterodoxias populistas o campesinistas.

Pero una visión de socialismo que integre a la pequeña propiedad y el mercado puede resultar tan original, tan peruana, como aquella que en su momento integró socialismo y comunidad campesina. Desde esta perspectiva, la transición al socialismo tendría como punto de partida la consolidación de lo ya logrado por los propios campesinos: la propiedad. Su apuesta sería, como lo fue y lo sigue siendo desde las comunidades campesinas, por replantear los mecanismos y los contenidos de sus relaciones con el mundo exterior, antes que por recusar su actual forma de organización social de la producción.



MARIÁTEGUI: DESARRAIGO Y PEREGRINAJE, EN POS DEL PERÚ ANDINO MESTIZO

Rafael Tapia

Las hipótesis suelen presentarse como iluminaciones intensas que siguen a largos períodos de concentración sin resultados. Al despejarse nuestra confusión somos seducidos por la clave que nos facilita la inteligencia del problema. Al punto que no cesamos en el empeño de experimentar sus posibilidades comprensivas. Sólo quedamos satisfechos cuando esbozamos un mapa de sus significados. La presente comunicación intenta transmitir y, en lo posible, elaborar una hipótesis. Por ello, el tono afirmativo debe ser tomado con reservas. Se trata de presentar una gama de temas y preguntas alrededor de la problemática etnicidad de Mariátegui.

Partimos de la idea que Mariátegui vivió con una tensión étnica interna. Acusó un sentimiento de desarraigo y el intento permanente de superarlo. Este no poder incluirse en un «nosotros» resultó doloroso y movilizador. En la base del problema está la internalización del racismo. En su juventud no integra sus raíces indígenas y se identificó, parcial y externamente, con lo criollo limeño. Asumió un *éthos* blanco, occidental, con tintes cosmopolitas. En este momento y en el inmediato a su regreso de Europa, distante de los arquetipos hispano e indígena, resiente lo que considera carencia de valores, hibridez cultural y ausencia de carácter en el grupo mestizo. Percibimos en este período una fuerte carga de desprecio por su etnicidad mestiza. Pero, a pesar de todo, desde mediados de los años 1920, momento que Alberto Flores Galindo llamó de su agonía, Mariátegui reivindica lo indígena y termina por crear un «nosotros» mestizo, afirmado y esperanzado en su raíz andina. Concepto que tenía más de promesa, de comunidad imaginada que de vínculo real.

Siguiendo esta hipótesis proponemos relacionar conflicto subjetivo con creatividad y capacidad de cambio. Partimos del supuesto de que el desgarramiento interno en Mariátegui, la ausencia de un sentimiento de identificación con un grupo, define su experiencia de aislamiento y libertad. Es el punto de partida de su creación. Principio que está asociado, además y desde muy temprano, a una apuesta por expresar abiertamente sus sentimientos, su forma de percibir el mundo. El carisma de Juan Croniqueur reposa en gran medida en la fresca autenticidad de quien se expone al expresar en artículos y gestos la sensibilidad de su generación, a través de ahondar la exploración en sus propias emociones. Espíritu lábil e inquieto, es capaz de penetrar y radicalizar los repliegues íntimos de diversas experiencias humanas, algunas, en su época, orientadas por concepciones y sentimientos contradictorios. Pocos como él (quizá si los colonidos más radicales) exploraron su sensibilidad: la experiencia religiosa, el amor, el miedo, el deleite estético, la fe política, la ironía o el humor.

Espíritu impulsado y obligado, por su desarraigo, a ser libre, a moverse en mundos culturales diversos: los penetra, reconoce y cuando creemos encontrarlo perdido en un campo de experiencia, o en algún *éthos* -el criollo blanco aristocrático, el criollo popular o el indígena- inicia un movimiento de retorno desafiante. Recuperado en la soledad de su distante lucidez. En un no lugar. Conciencia desahogada, insatisfecho, ansioso, en permanente búsqueda, desafía las fronteras étnicas. De otro lado, y quizá, precisamente por esta misma ansiedad de búsqueda y ruptura, estamos frente a una voluntad realizada en el acto creativo. Necesitado permanentemente de volverse a nombrar, reconstruido al agotar una vocación intensamente vivida. El acto creativo lo instituye. Nos encontramos ante una original capacidad de penetrar, experimentar intensamente, absorber un universo cultural y luego desplazarse a nuevas elaboraciones; hacia condensaciones menos preliminares, más completas, muchas veces no del todo explícitas ni concientes que esbozan un mestizaje que no termina de asumir. La evolución de Mariátegui puede verse como una búsqueda de un «nosotros», de una colectividad en la cual se sienta plenamente incluido. Quizá esta búsqueda y permanente reelaboración caracterice su acción creativa de lo mestizo.

A través de este peregrinaje, entre fronteras étnicas y sucesivas vocaciones, Mariátegui necesita redefinir su biografía. Volver a significar el pasado. Organizar su nueva comprensión. Renovar su nombre respondiendo a la nueva configuración de conceptos y sentimientos. Esbozamos la progresión de este movimiento. Su universo étnico cultural primordial es el mestizo indígena de su niñez en Huacho. Pero en su juventud se mimetiza con los medios criollo-aristocráticos que le abre el mundo periodístico (1911-1917). No obstante, simultáneamente, vivencia el mundo criollo popular en Barrios Altos y La Victoria. Particularmente importante el momento en el nuevo barrio obrero de La Victoria, antes de partir a Europa. De entusiasmo, cuando edita *La Razón*, por los carnavales y la alegría criolla popular. Después, el viaje a Europa (1919-1923) y la experiencia italiana: asoma entonces el redescubrimiento de su impronta andina. Incorporado, en 1923, a las Universidades Populares experimenta el máximo desarraigo respecto a las etnicidades parentales, al momento que se aproxima al universo mestizo criollo y andino de los obreros de Vitarte. Y, por último, desde mediados de los años 1920, acercamiento al *éthos* andino por autoinspección biográfica y por vía de descripciones de artistas, intelectuales indigenistas y dirigentes comuneros que lo visitan.

Este recorrido coincide con el itinerario de sus vocaciones: temprana vocación religiosa en Huacho que lo acompaña hasta su adolescencia en Barrios Altos. Sigue una suerte de «vocación por la vida». Por el disfrute intenso de las experiencias humanas abiertas por su encuentro con la cultura urbana criolla y cosmopolita. Una juventud que cumple devotamente con lo que fuera entonces su consigna de vida: buscar experimentar «la voluptuosidad del misticismo y mañana, tal vez, el misticismo de la voluptuosidad». Le sigue una definida vocación por la política a su regreso de Europa. Intensa actividad política en la segunda mitad de los años 1920. A fines de década, sobreviene la crisis con la Komintern, una vez fundado el Partido Socialista, que lo precipita a una cuarta y última vocación: el desafío intelectual de editar *Amauta* con un alcance continental desde Buenos Aires; interrumpida por su muerte. Cada pasaje lo lleva a un momento liminal de distanciamiento y recuperación respecto de la vocación y el *éthos* previo. Rito de pasaje a una nueva expe-

riencia cultural, presidido por una actitud simultánea de compenetración, distancia y elaboración de lo nuevo. Desgarramiento y creación. Rechazo y resignificación. En este movimiento arriba a la imaginación de una nueva elaboración de lo mestizo. Inaugura una nueva condensación cultural.

Así, José Carlos Mariátegui, elaborando el desarraigo como impulso de libertad deviene finalmente en uno de los fundadores del mestizaje de raíz andina. Inscrito en el proceso de integración cultural del presente siglo, inaugura la elaboración de algo nuevo. Ahondando en el sentido de lo peruano, crea el concepto de socialismo andino proyectando en él sus deseos e ideales, expresando su propia vitalidad. Es quien fundamenta y proyecta en el futuro la intuición de Gonzales Prada de la definición andina de la peruanidad. Actualmente, a fines del siglo XX, observamos que su insistencia en la vitalidad de lo andino se reveló certera. Sin embargo, ironía de la historia, no será el socialismo indígena moderno sino la emergencia reciente de la etnicidad chola, el camino de la reconciliación del Perú con sus raíces andinas. Este nuevo momento de lo mestizo, esta etnicidad en proceso de diferenciación, contraviniendo la intuición mariateguiana despliega su especificidad en el impulso de un nuevo tipo social capitalista. Será el capitalismo andino y su expresión política, el liberalismo cholo, al parecer, quienes permitan iniciar la elaboración y superación de la tensión étnica instituyente. Y, también, legitimen, desde el presente, descubrir en Mariátegui uno de los puntos más altos de condensación intelectual del espíritu mestizo.

DESARRAIGO

Para caracterizar la relación de Mariátegui con su etnicidad mestiza vamos a transitar por dos caminos: identificar en su obra el estereotipo mestizo y, simultáneamente, descubrir en las imágenes que dibuja de otros personajes, situaciones o aconteceres, la proyección de sus deseos, valoraciones, amores y odiosidades en relación a su sustrato étnico.

Son innumerables las citas en las que Mariátegui evidencia su relación con lo mestizo. Pero la que más destaca por reveladora es aquella en la que se refiere al pueblo mestizo. Puede muy bien ser referida a Huacho o Sayán o a cualquier pueblo mestizo del Perú:

«Un relente de baja y torpe sensualidad, sin idealización, sin alegría, sin refinamiento, flota pesadamente en la atmósfera del burgo mestizo. Poblaciones que no continúan la línea autóctona y en las que no reaparece sino negativa y deformadamente el perfil indígena. Y que tampoco conservan en su fondo espiritual la filiación española medieval, católica, *Pueblo sin Dios*, las llama Falcón. Podría llamarla un poco más abstractamente pueblo sin Absoluto, pueblo del que puede decirse que no es conservador, porque su espíritu no está honda, vitalmente adherido a nada, pueblo al que por esa misma razón le costará un esfuerzo terrible llegar a ser revolucionario»¹.

José Carlos escribe esta nota a partir de sentirse aludido y descubierto en la intimidad, en la organización de sus sentimientos de pertenencia. La nota supone un diálogo implícito con Falcón, amistad y espíritu, en ese momento, afín al suyo. Podemos, libremente, reconstruir lo que Falcón le diría: «mira, tú eres parte de ese pueblo sin Dios, tú eres un alma vagabunda, tú eres un sujeto inasible». José Carlos va acusar la arremetida de Falcón y lo expresa en la misma nota:

«Falcón me siente otro desesperado del *Pueblo sin Dios*. Probablemente no se engaña, no sabe él, hasta qué punto las páginas de su relato han exacerbado la preocupación más dramática y profunda. Falcón ha escrito este libro fuerte y sincero, con su sangre. Hay en él una pasión, más dolor por el Perú que en todo lo que aquí se bautiza con el nombre convencional y equívoco de nacionalismo. Por eso mismo, no encontrará mucho consenso ni mucha resonancia. Falcón es uno de los hombres que dan fe de la presencia espiritual del peruano»².

1 En *Labor*, año 1, n° 7, Lima, 21 de febrero de 1929, p.3.

2 *Loc. cit.*

Esta misma confesión de pertenencia y rechazo al *éthos* mestizo, la volvemos a encontrar si recuperamos a Mariátegui en el juego de proyecciones que desarrolla sobre Valdelomar: «Tiene Valdelomar la sensibilidad cosmopolita y viajera del hombre moderno. New York, Time Square son motivos que le atraen tanto como la aldea encantada. Del piso 54 de Woolwork pasa sin esfuerzo a la yerba-santa y la verdolaga de los primeros soledosos caminos de su infancia. (...) Valdelomar fue un hombre nómade, versátil, inquieto como su tiempo (...) reúne, elevadas a su máxima potencia las cualidades y defectos del mestizo costeño»³. Mestizos costeños ambos, de Huacho y de Pisco, de las caletas de pescadores Carquín y San Andrés. La identificación de sentimientos se acentúa en el juego de rechazos a las «disonancias mestizas o huachafas»: «Una tarde en el Palais Concert, Valdelomar me dijo: 'Mariátegui, a la leve y fina libélula motejan aquí de chupajeringa'. Yo, tan decadente como él, entonces, lo excité a reivindicar los nobles y ofendidos fueros de la libélula. Valdelomar pidió al mozo unas cuartillas. Y escribié sobre una mesa del café melifluamente rumoroso uno de sus 'diálogos máximos'. Su humorismo era así, inocente, infantil, lírico. Era una reacción de un alma afinada y pulcra contra la vulgaridad y huachafería de un ambiente provinciano monótono. Le molestaban los hombres 'gordos y borrachos', los prendedores de libra, los puños postizos y los zapatos con elástico»⁴.

En otro momento, Mariátegui desarrolla el concepto de esterilidad e impureza del mestizo: falta de sentido del deber e insensibilidad al progreso. La «mezcla racial» provocaría la pérdida inevitable de carácter y fecundidad. El concepto surge cuando hace suya la descripción de Valcárcel de los pueblos mestizos de la sierra: «pueblo parasitario, anquilosado, canceroso, alcohólico y carcomido, donde han degenerado en un mestizaje negativo las cualidades del español y del indio». La esterilidad la extiende al sentido del progreso y la individuación: la impronta que deja el individua-

3 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. Amauta, 1981, p. 308.

4 *Ibid.*, p. 304.

lismo español en la cultura indígena sería inapelable. Así no se explica el cholo emergente de hoy. Aquí encontramos un límite de Mariátegui. Este punto de vista aparece cuando responde a la defensa que hace Sánchez del potencial cultural de lo criollo y lo cholo. Luis Alberto Sánchez los ve «fruto genuino de la tierra, del mestizaje, del proceso de civilización dentro de un territorio» (...) «criollo son el cholo y el zambo; y yo me siento cholo y lo soy, como lo es Valcárcel»⁵. Mariátegui reconoce que el criollo es una variedad de mestizo: «El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra 'criollo' no es casi más que un término que nos sirve para designar una pluralidad de mestizos»⁶. También que el mestizo sea individualista. «Pero -destaca Mariátegui- el áspero individualismo fibero, no ha conservado al menos, en éste trópico, su recia fibra original. Injertado en la psicología indígena, ha degenerado en un egotismo estéril y mórbido. El peruano, por ende, no resulta individualista, sino simplemente anarcoide»⁷.

Este bloqueo inicial, esta incapacidad para ordenar un proyecto, da paso a un momento de protesta y luego a una conversión. Ocurre una vez que el mestizo-criollo sale de su hábitat, el burgo mestizo, y es tocado por el efecto de distanciamiento y auto-revelación provocados por su contacto con Europa. En el exilio opera el cambio: reconocido en su bastardía española, valora aquello que lo vincula a lo indígena. Distanciado del «criollismo domesticado y sin orgullo nativo», asoma la posibilidad de la protesta. Momento de reacción que coloca al mestizo en una privilegiada y desgarradora situación liminal: adquiere la lucidez de la conciencia desasida y aflora la transparencia del desarraigo. Punto de partida para una probable reconciliación. Vuelve aquí a proyectarse sobre Valdelomar: «Una vez europeizado, el criollo de hoy difícilmente deja de darse cuenta del drama del Perú. Es él precisamente el que, reconociéndose a sí mismo como un español bastardeado, siente que el indio debe ser el cimiento de la nacionalidad. Valdelomar, criollo costeño,

5 Luis Alberto Sánchez, *La Polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976.

6 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 353.

7 José Carlos Mariátegui, *Peruunicemos el Perú*, Ed. Amauta, Lima, 1972, p. 54.

de regreso de Italia, impregnado de danunzianismo y de snobismo, experimenta su máximo deslumbramiento cuando descubre, o más bien imagina, la belleza del inkario. Mientras el criollo puro conserva generalmente su espíritu colonial, el criollo europeizado se rebela, en nuestro tiempo, contra ese espíritu, aunque sólo como protesta contra su limitación y su arcaísmo».

Mariátegui regresa en varios pasajes sobre este efecto europeo de andinización. Tomando la trayectoria de Waldo Frank describe su experiencia: «Como él, yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Por esto algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América (...) Europa quiere de nosotros la expresión de nosotros mismos»⁸. Valdelomar, Frank o Mariátegui. En este punto las trayectorias son convergentes. Los unen las percepciones y la conciencia de la gravitación y presencia de las tradiciones aborígenes. El símil en un sentido es más cercano a Valdelomar. Mariátegui, al regreso de Europa, impregnado del *élan* revolucionario del socialismo italiano y del eco soreliano del sindicalismo turinés, con la presencia vital de Ana Chiappe y su primer hijo, redefine el curso de su biografía: se orienta en una nueva vocación. Inicia el camino de fundación andina del socialismo peruano⁹. No usa más seudónimos. Al lado de los nombres de Francisco Javier, Foción (más próximo en el escenario), el nombre José Carlos otorga un nuevo significado cultural y político al apellido Mariátegui. Un significado mestizo y popular.

La conciencia mestiza, y el atisbo de una reconciliación con la tradición andina materna la podemos rastrear en los escritos sobre la

8 José Carlos Mariátegui, *El Alma Matinal*, Ed. Amauta, Lima, 1987, p. 162.

9 Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Instituto Apoyo Agrario, Lima, 1989.

peruanidad, de 1925 en adelante¹⁰. Centrémonos en sus reflexiones autobiográficas. En los textos donde aparece tematizado explícitamente. Particularmente, en uno inédito en la vida de Mariátegui. Forma parte de los textos de *Alma matinal*. Curiosamente es el único artículo inédito. Mariátegui en tono confesional reflexiona: «Yo soy un meridional, un sudamericano, un criollo en la acepción étnica de la palabra. Soy una mezcla de raza española y de raza india. Tengo, pues, algo de occidental y de latino; pero tengo más, mucho más de oriental y de asiático. A medias soy sensual y a medias soy místico. Mi misticismo me aproxima espiritualmente al arte gótico. Un indio está aparentemente tan lejos del arte gótico como del arte griego, del Partenón como de Notre Dame. Pero ésta no es sino una apariencia. El indio, como el egipcio tuvo el gusto de las estatuas pétreas, de las figuras hieráticas. Yo, a pesar de ser indio y acaso porque soy indio, amo el arte gótico. Más no me duelo que en Roma no exista. En Roma toda mi sensualidad meridional y española se despierta y exulta. Y me embriago de paganismo como si me embriagase de vino Frascati»¹¹.

No sabemos la fecha de este artículo. Si sabemos de la importancia que le dió Mariátegui a *Alma Matinal*. Personalmente se encargó de seleccionar y clasificar los artículos publicados, y dejó manuscrito el nombre del título, podemos suponer que es escrito en los últimos años de su vida. Por el mismo tiempo que escribe la nota al libro de Falcón *Pueblo sin Dios (Labor, febrero de 1929)*. Ambos artículos informan de un momento en el cual Mariátegui asume la reflexión explícita de su conflictiva relación con su sustrato étnico. Acaso, en estos momentos, Mariátegui redescubre la gravitación de su filiación andina materna. Probablemente le acontecía lo que pen-

10 Esta revelación del potencial mestizo andino forma parte de la recreación de una imagen del Perú deseado: «el indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación (...) sin el indio no hay peruanidad posible». Imagen esperanzada en el despliegue de la modernidad andina. Momento de reflexión que aparece en los escritos de Mariátegui a fines de 1924, movilizado por su participación, al lado de Pedro Zulen, en el congreso indígena de la Tawantinsuyo, la discusión con el indigenismo anarquista en la Convención Obrera Textil (1924), y, también, influido por los trabajos de Hildebrando Castro Pozo.

11 *Alma Matinal*, p. 77.

só ocurría a Valdelomar al final de su vida: «revivió su infancia en una aldea de pescadores. Descubrió, inexperto pero clarividente, la cantera de nuestro pasado autóctono». Revivir experiencias fundantes. Buscar en las raíces. «Las impresiones de su infancia, transcurrida en una apacible caleta de pescadores gravitan melodiosamente en su subconciencia. Valdelomar es singularmente sensible a las cosas rústicas. La emoción de su infancia está hecha de hogar, playa y campo»¹². Carquín o Pisco, parecieran intercambiables. Notable parentesco de Mariátegui con quien «murió a los treinta años cuando él mismo no había conseguido aún encontrarse, definirse»¹³.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue posible gracias a una intuición despertada en una visita a Sayán, compartida con Gonzalo Portocarrero, Humberto Rodríguez Pastor y los amigos Elena Castro y Jorge Canales, mariateguistas de Huacho. En el valle abrigado de Sayán, después de visitar la Iglesia del pueblo y comer los pasteles de una familia que los prepara por cuatro generaciones, Jorge insistió en la fuerte influencia andina que ejerciera Candelaria Ballejos, comunera de Lacsaura, y abuela materna, sobre José Carlos Mariátegui. Esta información y el ambiente sobrecogedor de Sayán, al pie de la sierra, me sugirió la idea que el artículo desarrolla. Mis agradecimientos a los compañeros de aquella agradable visita, y particularmente a Gonzalo Portocarrero por la insistencia en escribir la ponencia y acompañarme en su precisión a lo largo de varios borradores. Igualmente a Giuliana Lastres, Daniel Del Castillo, Guillermo Rochabrún y Orlando Plaza por sus estimulantes comentarios.

12 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 307.

13 *Ibid.*, p. 303.

SEXTA PARTE

MARIÁTEGUI DESDE NUESTRA ÉPOCA

REPENSANDO MARIÁTEGUI

*Narda Henríquez
A Catalina y Jimena*

Al corresponder a esta generosa convocatoria no he podido separar la dimensión testimonial de la intelectual. En estos días me propuse revisar Mariátegui pero en lugar de eso he «repensado» Mariátegui. Me he preguntado cómo decir lo que Mariátegui representó para mí, cuando joven universitaria, y qué puede ser para los jóvenes de hoy. Me encontré caminando por los viejos patios de la Casona Sanmarquina, hablando y leyendo Wright Mills y Mariátegui, aún antes de pensar siquiera en dedicarme a las Ciencias Sociales. Ambos representaban una «iniciación» en la vida universitaria y fueron mis lecturas en pre-Derecho, de «cachimba». Estoy segura que me los pasaron a la mano los amigos y que tampoco tuve que sacarlos de la Biblioteca. Sin duda supe de José Carlos Mariátegui en el colegio, como de muchos otros personajes aunque de ello no tengo recuerdo. El Mariátegui que yo conozco lo descubrí como un acto «existencial» más que «intelectual».

Entonces cada uno leía a Mariátegui a su modo, y buscaba en él lo que le fuera necesario.

PRIMERAS LECTURAS

No me parece casual que sin ser mariateguistas o mariateguianos, la obra de José Carlos Mariátegui marcara nuestras vidas, de una generación conformada por muchos hoy «jóvenes padres» de sus «jóvenes hijos». Ofrecía Mariátegui dos cosas invaluableles. Ofrecía líneas interpretativas sobre la sociedad peruana. Una reali-

dad compleja que se debatía entre las imágenes del Perú incaico, añorado en esa época por unos, y las del Perú colonial, ecos del Perú real y formal. Ofrecía también Mariátegui las líneas matrices de un proyecto de transformación. Su precursora obra proponía tareas mayores.

Si bien estos elementos sintetizan los componentes que los jóvenes de los años 1960 y 1970 encontraron en la obra de Mariátegui, corresponde al desarrollo de las Ciencias Sociales, y sobre todo a la formación de la nueva izquierda, la recuperación y divulgación de los textos fundamentales de Mariátegui. Para la nueva izquierda que se veía a sí misma como izquierda nacional Mariátegui constituyó una obra de obligada referencia aunque también de apuradas reflexiones.

Nadie nos enseñó a Mariátegui, lo aprendimos. Ocurrió del mismo modo que con Marx, tuvimos que estudiarlo en grupos y aprenderlo autodidácticamente, lo cual sin duda significa riesgos y limitaciones enormes. Creo no equivocarme si afirmo que entre los que nos formamos en aquella época Mariátegui tuvo dos tipos de lectores:

- Los lectores que asimilaron su obra y que encontraron allí la matriz de la transformación de la sociedad peruana, asimilaron a Mariátegui con más entusiasmo que crítica. Este fue el caso de muchos militantes de la nueva izquierda, del MIR pero también de Vanguardia Revolucionaria. En esa militancia como en otros sectores que luego integrarían Izquierda Unida hubo esquematismos y sectarismo pero también búsquedas. Algunos se impusieron la tarea de la revolución con una fe de ascetas y gran desprendimiento. Tanto el MIR como VR, no olvidemos, se plantearon un socialismo en el que la cuestión agraria y el campesino tenía un rol central. Hubieron otras corrientes ideológicas y políticas que influyeron en la izquierda peruana, aunque la obra de Mariátegui sólo se trabajó parcialmente entre jóvenes líderes de la época, Mariátegui fue una fuente de inspiración.

No podemos negar que los escritos de Mariátegui fueron utili-

zados también por grupos terroristas que soñaron en convertirse en una antihumanista cuarta espada.

- Un segundo grupo de lectores, autodidactas, estudia Mariátegui, busca compenetrarse con sus supuestos y proposiciones. El pensamiento social y humanista de Mariátegui se presenta como obra precursora del análisis político, del análisis sociológico, un bálsamo para el vacío que las primeras promociones de Ciencias Sociales encontraron. Mas tarde vendrían los escritos de Aníbal Quijano y Julio Cotler, polémicos interlocutores.

Un debate político de consecuencias prácticas que se revisaba con apasionamiento por todo tipo de lectores es el que giraba en torno a la polémica Haya-Mariátegui. Esta polémica se abría una y otra vez, y otras tantas se cerraba, se volvió un lugar común, había que optar y los jóvenes de entonces optaban. En estas decisiones no siempre primaban las ideas, muchas veces primaba el contraste entre los estilos de la dirigencia universitaria de entonces, entre los izquierdistas y apuristas.

SEGUNDAS LECTURAS: «PENSAR EL PAÍS»

Mis segundas lecturas se nutrieron de los escritos de otros estudiosos, amigos. Entre ellos, sobre todo, de Alberto Flores Galindo, sus textos y sus ideas. Al retomar este viejo debate sobre los caminos del poder Tito proponía una nueva perspectiva y nos invitaba también al ejercicio de historiador, a la luz del «efecto distanciamiento» debíamos contextualizar el debate Haya-Mariátegui. En consecuencia, si el debate quedó abierto, dejarlo tal cual quedó en su momento, y más bien concentrarnos en los desafíos que de ello se deriva. Estos desafíos se podían sintetizar, en los términos de Tito, en la necesidad de establecer la relación entre el pasado que nos remite finalmente al presente, entre la verdad y la política y, sobre todo, lo que pareciera ser una aspiración presente en la obra de Mariátegui, ¿cómo hacer confluir la «tradición socialista» con la vertiente «libertaria?»

Debo mencionar también a Willy Nugent, cuyo texto sobre el mito como fuerza movilizadora me ayudó a una mejor comprensión de mi propia generación y de otras que le antecedieron. Así mismo debo mencionar los trabajos de Romero y Lévano cuyos apuntes sobre el regionalismo y descentralismo son un complemento obligado del ensayo de Mariátegui sobre el mismo tema. Mis lecturas sobre los escritos de Mariátegui en torno al regionalismo, la política y el feminismo son de los años 1970. Puedo afirmar que mis segundas lecturas eran sobre todo parte del quehacer intelectual, de «pensar el país».

Los escritos de Mariátegui sobre el regionalismo forman parte de sus preocupaciones sobre el Perú integral, sobre la nueva peruanidad. El antagonismo entre el Perú inkaico y el Perú colonial fue por mucho tiempo «clave sociológica y política» para entender la vida de los peruanos como lo afirmó Mariátegui. Pero las hipótesis de Mariátegui sobre el regionalismo deben someterse a revisión. El Perú de hoy y el de Mariátegui son radicalmente diferentes. Tal vez ya no podemos seguir diciendo que hay un Perú costeño y español y otro Perú serrano e indígena, o que los «indígenas» son sólo rurales.

La cuestión agraria y el problema indígena que según Mariátegui debieran estar presentes en todo planteamiento descentralista, no están resueltos aún pero existen de un modo diferente. La etnicidad incide en la constitución de toda la sociedad peruana, urbana y rural, por ejemplo.

Mariátegui afirmó que «el fin histórico» del descentralismo es unir, no separar. Y otorgó a la nueva generación la tarea de construir, cimentada en la justicia social, la unidad peruana. A Mariátegui le preocupaba la dimensión social más que la dimensión política del problema. Hoy la construcción de esa unidad pasa tanto la construcción institucional de la democracia como por la conciencia y el sentimiento de los peruanos. El «nuevo regionalismo» que Mariátegui avisora diferenciándolo del viejo regionalismo de los gamonales, no era una protesta contra el régimen centralista sino expresión de la «conciencia serrana y del sentimiento andino». Romero y

Lévano hablarán después del regionalismo como un resultado de un sentimiento de abandono de los provincianos frente a Lima. Mariátegui discrepa de las afirmaciones de More y afirma que no hay una Lima, sino varias. Desde Lima también ha partido, dice Mariátegui, la crítica al colonialismo y al limeñismo y por tanto, en el proceso de creación de la nueva peruanidad, Lima no es una extraña.

Nuestras reflexiones sobre el feminismo en Mariátegui se basan sobre todo en dos escritos «Mujer y Política» y «Las Reivindicaciones Feministas» que aparecen en *Temas de Educación*. Estos controversiales textos que circularon profusamente entre los primeros grupos de feministas y entre mujeres vinculadas a la actividad política en los años 1970, han sido materia de sendos debates y polémicas. En ellos se encuentran afirmaciones que sitúan a Mariátegui a la vanguardia de su generación. La «cuestión femenina», dice Mariátegui, es parte de la «cuestión humana»

Por otro lado, critica al «feminismo burgués» y afirma que el feminismo como «idea pura» es esencialmente revolucionario.

No nos corresponde hacer un análisis exhaustivo sobre este tema, lo que aquí queremos relatar, es que en estos textos está presente con más fuerza que en otros, la tensión entre las ideas libertarias y el análisis clasista que atraviesan algunos escritos de Mariátegui.

Mariátegui resalta no sólo la conquista de los derechos políticos de las mujeres de su época sino la sensibilidad de la Kolontay, la poesía de Magda Portal. Mariátegui encuentra que la poesía tiene a partir de Magda Portal «signo de mujer». Nos hemos referido a los escritos de Mariátegui, no a su vida cotidiana, ni a las mujeres de su época, esto sin duda habrá que hacerlo, es una tarea pendiente.

TERCERAS LECTURAS: PENSARNOS A NOSOTROS MISMOS

Mis terceras lecturas vuelven al punto de partida en cierto modo. Desde mi punto de vista, pensar en la vida y obra de Mariáte-

gui, como en el caso de Arguedas, es en cierto modo pensarnos a nosotros mismos. Pensarnos a nosotros mismos, tan divididos, tan heterogéneos y a la vez compartiendo un destino común. Encontrarnos al final del milenio sorprendidos con la capacidad de resistencia y de creatividad de los peruanos. Hombres y mujeres, que dan así cuenta de su condición humana, de la terca esperanza que anima a la humanidad frente a la adversidad, a la crisis y la violencia. Releer los mismos textos y otros más, una mirada más atenta del ensayo sobre «el proceso de la Literatura», algunas de sus cartas, algo sobre su vida. Es el camino necesario del reencuentro con el hombre de carne y hueso.

Mariátegui se sentía profundamente comprometido con las cuestiones sustantivas del país pero sabía que lo consideraban un europeizante. La respuesta a esta crítica no está sólo en su compromiso militante con la construcción del socialismo sino en el compromiso con una postura crítica de la realidad. De esta postura crítica derivan también sus proposiciones sobre la nueva peruanidad, definida como «una cosa por crear».

En su introducción a los *Siete Ensayos*, José Carlos Mariátegui recuerda que Sarmiento, a quien señala como «creador del argentinismo», no encontró otra manera en su época de ser argentino que siendo europeizante. Tal vez Mariátegui hubiera compartido las palabras de un filósofo mexicano contemporáneo, Leopoldo Zea. alguna vez en una entrevista, Zea señaló que los latinoamericanos contamos con nuestra propia civilización además de contar con la civilización occidental. ¿Cómo vivió Mariátegui su propia identidad, su ser mestizo, acaso se consideró alguna vez un cholo peruano? No encontramos en él el desgarramiento de Arguedas, por ello tal vez no nos equivocamos al decir que él se habría considerado un «mestizo universal».

NUEVAS LECTURAS, UN DIÁLOGO INTERGENERACIONAL

Los que antes lo convirtieron en un mito tendrán que desmitificarlo, algunos que lo ignoraron tendrán que recuperarlo. Otros, en fin, recorrerán una vez más sus obras y brindarán sus estudios. Todo

ello es necesario. No cabe duda que hacen falta lecturas críticas de los escritos de Mariátegui, estamos esperando contribuciones desde la Antropología, la Historia, las Ciencias Políticas. También necesitamos al hombre común y corriente. Esperamos las nuevas lecturas de los mariateguianos pero también de los mariateguistas. Nada de ello, será suficiente si las nuevas lecturas no forman parte de diálogos intergeneracionales. Los jóvenes de hoy exigidos por un nuevo momento en la Historia han crecido en una sociedad peruana diferente. Sus preguntas e interrogantes, deben alimentar estas lecturas. Mariátegui no suscita pasiones entre los jóvenes de la crisis que a la distancia lo estudiarán. Puesto que han vivido en una época de autoritarismo hace falta que recuerden el espíritu libertario de Mariátegui, sus anhelos de justicia y tal vez encuentren una renovada fuente de inspiración y de aliento intelectual.

Es posible que José Carlos Mariátegui esperara para sí lo que él decía que Gonzales Prada hubiera esperado de la juventud: ni repetirlo, ni oficializarlo, más bien superarlo; que no se pierda el espíritu irreverente, que no se empobrezca su crítica.

Hace falta poner dudas donde hubo certidumbres, certidumbres donde hubo dudas.

Hoy estamos mejor armados, tal vez, pero también dolorosamente situados en un país que no pierde la alegría y la solidaridad a pesar de sus tribulaciones.

Mariátegui se ha vuelto un clásico de las Ciencias Sociales, una fuente obligada, que a pesar del tiempo mantiene su vigencia, como señala Gonzalo Portocarrero, al recordarnos las frases de Alexander. Esta vigencia no radica sólo en lo que dice sobre determinados temas, varios de ellos aún pendientes e irresueltos. Mariátegui mantiene su vigencia por el estado de alerta, la sensibilidad respecto de los acontecimientos que los hombres y mujeres de su época vivieron, por la búsqueda de resolución histórica a los problemas del país, por sus ansias permanentes de construir un futuro, por habernos dejado un mensaje a las siguientes generaciones.

MARIÁTEGUI EN LA DÉCADA DE 1990

Carlos Iván Degregori

¿Seguirá Mariátegui vigente entre las próximas generaciones? La respuesta no es fácil, al menos a partir de lo expuesto en este Seminario. Según «La escena de Mariátegui: 1983-1989. Ensayo sobre cultura política y orientaciones culturales», a un 80% de jóvenes de la Universidad Católica no les dice nada. Pero de acuerdo a Rafael Tapia, en lugares como Catacaos el Amauta ha entrado a formar parte del imaginario popular, trascendiendo círculos intelectuales y partidos políticos. Algo semejante se desprendería del análisis iconográfico realizado por Gonzalo Portocarrero.

Replanteemos entonces la pregunta inicial. Según el mismo Portocarrero, en las últimas décadas han habido diferentes Mariátegui: el clasista de la década de 1970; el agónico del mito y la creación heroica de 1980. ¿Cuál podría ser el, o tal vez los Mariáteguis de la década de 1990?

Hasta cierto punto, cualquier Mariátegui vigente en los próximos años tendría que ser construido o reconstruido a partir del nuevo contexto y las nuevas urgencias de este fin de siglo. Si queremos ser fieles a la biografía de nuestro personaje, ese replanteamiento del diálogo con Mariátegui debería producirse no sólo a nivel académico sino también social y político, lo cual involucra a diversos actores además de los especialistas aquí reunidos.

Un buen punto de partida sería reconocer que en la década presente tiene lugar un cambio de época semejante al que se produjo en la de 1920. Eduardo Cáceres y Augusto Castro analizaron cómo Mariátegui era conciente de que vivía un cambio de época similar a

aquel cuyo símbolo mayor fue la Revolución Francesa y cuya consecuencia decisiva fue la consolidación de la hegemonía burguesa en Europa y luego en el mundo. Su tiempo, signado por el triunfo de la revolución soviética, aparecía tan o más cargado de promesas. Por el contrario, el cambio de época actual más que una revolución semeja por momentos una implosión. El papel de las masas en el derrumbe de los denominados «socialismos reales» fue indudable, pero luego de un efímero período de protagonismo y efervescencia, hoy parecen replegadas a un segundo plano dejando en el centro del escenario a líderes que en muchos casos resucitan ideologías que se creían definitivamente desterradas.

¿Revolución hacia la nada? Benedict Anderson habla de un «nuevo desorden mundial». Pero en medio del caos aparente se consolida un orden donde se mezclan viejas y nuevas injusticias, pero se abren al mismo tiempo posibilidades y surgen -desordenadas, fragmentarias, sin ninguna seguridad de triunfo- respuestas al caos aparente y a las injusticias reales. Marcan el actual cambio de época dos procesos, globalización y fragmentación, que aparecen irreconciliablemente contrapuestos porque el actual (des)orden hegemónico parece incapaz de tender puentes entre ellos.

Una globalización en ciertos aspectos bastardeada, que ya no es la globalización revolucionaria de los ciudadanos del mundo o de los proletarios del mundo, sino una en la cual predominan, como se ha dicho, la razón instrumental, el pragmatismo, la negación de la utopía entendida como la posibilidad de imaginar órdenes más humanos. Y por otro lado una fragmentación que ya no es sólo aquella producto de la desarticulación de los viejos imperios y la lucha anticolonial; que ya no es sólo el despliegue de lo que un diputado turco de origen kurdo llamó «una existencia multicolor y polifónica»¹ sino con demasiada frecuencia el repliegue de los pueblos sobre

1 Se trata del discurso de Orhan Dogan, pronunciado en la Gran Asamblea Nacional de Turquía el 2 de marzo de 1994, que tiene reminiscencias arguedianas y también mariateguistas. Dijo Dogan: «Así como no puede existir un jardín con una sola flor o una orquesta con un único instrumento, no se puede esperar que todos los ciudadanos de Turquía piensen de la misma manera. Así

sí mismos, el chauvinismo, el tribalismo, la xenofobia, el fundamentalismo, la post-modernidad ambigua de la cual se puede rescatar la crítica a los extremos de la razón y de las «ideologías pesadas» pero no su frecuente fascinación con los aspectos irracionales de la fragmentación, ni el relativismo radical que lleva a la parálisis moral.

De los clásicos peruanos de la década de 1920, Mariátegui podría ser el que mayores posibilidades tenga a continuar vigente en el siguiente capítulo de nuestra historia, porque su obra se desarrolla alrededor de un conjunto de tensiones creativas que parecieran trazar puentes allí donde ahora parece imposible tenderlos.

Una primera tensión -ya que hablamos de globalización- es aquella existente entre nacionalismo e internacionalismo, entre particularismo y universalidad. Mariátegui buscaba la articulación entre ambos porque estaba convencido que ya entonces el Perú era «parte de un mundo que sigue una trayectoria solidaria». Entre la globalización chata -que hace hoy de Suiza o de Miami un horizonte- y el repliegue sobre nosotros mismos como rechazo a Occidente, era capaz de comprender, por ejemplo, que en determinadas circunstancias, siendo más cosmopolita Gonzáles Prada fuera más peruano; y que «expresando el sentimiento indígena», Vallejo pudiera pertenecer también «a su siglo, a su evo»².

Una segunda tensión es aquella entre modernidad y tradición . Basta una cita para observar la riqueza de su enfoque, que continúa siendo útil en los debates actuales:

como en un jardín, flores de colores diferentes pueden, bajo el cuidado de un jardinero experimentado, vivir en la diversidad de sus colores y perfumes, los pueblos turco y kurdo tienen la posibilidad de cohabitar en el respeto de su identidad y sus culturas respectivas. Así como en una orquesta, decenas de voces e instrumentos pueden asociarse bajo la dirección de un director competente, los pueblos turco y kurdo tienen el derecho de llevar una existencia multicolor y polifónica» (*Le Monde Diplomatique*, junio 1994, p. 11).

2 En: *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Obras Completas, tomo 2. Sobre Gonzáles Prada, pp. 254-265. Sobre César Vallejo, pp. 308-316.

«Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas»³.

Esta frase parece, por lo demás, un llamado a los jóvenes para que desmonten las imágenes de Mariátegui que nosotros construimos en décadas pasadas y reconstruyan otras nuevas que sean útiles hoy.

Una tercera tensión muy importante y que ha sido menos trabajada que las dos anteriores es aquella existente entre lo que podríamos llamar «ideologías pesadas» o explicaciones totales, que luego de su muerte se volvieron hegemónicas en la izquierda peruana a través de la influencia de la Tercera Internacional en el PCP y, por otro lado, las interpretaciones más ligeras, fragmentarias, que configuran una obra a la manera de patchwork o collage. Mariátegui logra que su creación fluctúe entre estos dos polos que parecen antagónicos.

Carmen Rosa Balbi hizo alusión a este problema al afirmar que Mariátegui no asumió el marxismo como una explicación totalizante. En realidad, el Amauta no dejó una línea política completamente elaborada. Y lo que más se aproxima a una interpretación global, paso previo para la elaboración de esa línea, son los *Siete Ensayos*. En ellos, diera la impresión que su pluma se soltara conforme avanza de la economía a la cultura, hasta culminar en el ensayo sobre la literatura. Esta es una impresión por cierto totalmente subjetiva, pero no lo es la Advertencia incluida en la primera página de esos *Siete Ensayos* donde afirma que ese no es un libro orgánico, que quiere publicar aparte un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú, que el número de páginas le parece ya excesivo, que se trata de su «*especulación política e ideológica*» (subrayado mío). En las antípodas de lo que impondría después la hegemonía de la Tercera Internacional, no se pretende «científico».

3 «Heterodoxia de la tradición», en: *Peruanicemos el Perú*, Obras Completas, tomo 13, p. 117.

Su trabajo, advierte allí, «se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente». Y en otra parte, afirma: «el mejor método para explicar y traducir a nuestro tiempo es tal vez un método un poco periodístico, un poco cinematográfico».

Esto nos lleva al estilo. Es un lugar común afirmar que «el estilo es el hombre». El de Mariátegui -periodístico, cinematográfico- resulta muy actual. Fragmentario por el mismo hecho de ser periodístico, este estilo nos coloca de lleno en otra de las tensiones que valdría la pena tener en cuenta: aquella entre la estética y la ética.

Portocarrero nos hablaba de una trayectoria de Mariátegui de la estética a la ética. Estando de acuerdo en líneas generales, precisaría que entre ambas, más que una trayectoria se advierte una tensión constante que se resuelve creativamente. Lo testifican frases clásicas como: «la revolución es la conquista del pan y la belleza». La obra de Mariátegui nos permite imaginar, además, una entrada cultural a la política, hoy muy necesaria para reconstruir un escenario político en escombros.

Finalmente, la tensión entre la razón y la pasión. Y ella nos conduce al mito, a los peligros y las posibilidades del horizonte utópico. Mito que puede desembocar en el fascismo, como sucedió en Europa con la idea del superhombre; o como sucedió con esa suerte de fascismo ultraizquierdista en que devinieron Sendero Luminoso y *Gonzalo, el mito*⁴. Mito que, por otro lado, resulta indispensable para imaginar futuros y mundos mejores.

En relación a este punto y para finalizar, permítaseme una proposición. Sería muy útil transitar de la utopía como horizonte -y como tal siempre inalcanzable- a la utopía como piso, por más pre-

4 Título del libro de Julio Roldán, Lima, 1990.

cario que sea, sobre el cual construimos el futuro a partir de elementos de utopía ya formalmente aceptados a nivel universal, reconocidos incluso por los estados. Estoy pensando en los derechos humanos. La lucha por ellos, incluyendo los que se denominan de «tercerca generación», abre un campo amplísimo para la movilización y el cuestionamiento del poder, confrontándolo con sus propias promesas⁵. Este replanteamiento podría ser una forma de rescatar al Mariátegui de la pasión y el mito. Al Mariátegui de nuestra juventud.

5 Sobre este tema véase: Carlos Chipoco, *En defensa de la vida. Ensayos sobre Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario*, CEP, Lima 1992.

LA ESCENA DE MARIÁTEGUI: 1883-1989

ensayo sobre cultura política y horizontes culturales

Daniel Del Castillo
Sandro Ventura Schultz

INTRODUCCIÓN

El pensamiento político y social de José Carlos Mariátegui, a pesar de ser innegablemente ya un clásico peruano y latinoamericano, es sin embargo -y a diferencia de lo que sucedía con generaciones anteriores-, una presencia débil en el horizonte de los universitarios de hoy. La explicación de esto no debe buscarse solamente en la falta de romanticismo, el «nihilismo» o el individualismo de las nuevas generaciones, rasgos que las harían apartarse de figuras y propuestas ligadas a la utopía y la reforma, sino sobre todo en transformaciones culturales e históricas que nos hacen vivir actualmente en el Perú un verdadero «cambio de época».

Trabajar a Mariátegui puede ser una ocasión privilegiada para pensar este cambio, ya que él es quizás el hito cultural más importante del siglo XX peruano. Y trabajarlo abordando también el mundo, las visiones y las aspiraciones de los nuevos ciudadanos; ello nos puede dar claves acerca de nuestro porvenir.

Eso es lo que vamos a hacer en este ensayo: una indagación sobre Mariátegui y su tiempo desde «nuestros tiempos». Nos servimos para ello, y como primer acercamiento, de una pequeña encuesta aplicada a los alumnos de la Universidad Católica del Perú. Dicha encuesta nos ha proporcionado, aparte de un panorama general de los universitarios catolicinos, importante información con la cual confrontar hipótesis que hemos venido elaborando sobre horizontes

culturales del Perú de este siglo y las crisis que estos horizontes han venido sufriendo. Iniciaremos entonces nuestro trabajo exponiendo los resultados de dicha encuesta y las interrogantes que nos plantea, para de ahí entrar a explicaciones más globales.

LA ENCUESTA

Está en la naturaleza de las encuestas el proporcionar «datos» que encuentran su verdadero sentido en argumentaciones que los trascienden. Así, los datos de nuestra encuesta sólo pueden ser leídos a la luz de los planteamientos de fondo que desarrollamos aquí. Pero es posible mostrar sin embargo los resultados más generales de ésta, ya que representan en sí una primera mirada a la cuestión que nos interesa, y sobre todo, porque pueden provocar en nosotros la inquietud que mueve a la apertura y al deseo de comprensión¹.

La mayoría de universitarios encuestados (66%) no participa en ningún tipo de agrupación, sea política o social. El 21% participa en clubes deportivos y grupos parroquiales; el 10%, en grupos artísticos; y apenas el 1.8% participa en partidos políticos. Por otro lado,

1 La encuesta -realizada en junio de 1994- se planteó indagar en los principales rasgos de la cultura política de los universitarios de la PUC, señalar el nivel de información manejada sobre la vida y obra de J. C. Mariátegui, y precisar las «imágenes» que este escritor podía evocar en ellos. La primera parte de la encuesta exploró en las experiencias políticas, gremiales y sociales de los encuestados, en los intelectuales y políticos más importantes para ellos, y en sus modos de clasificar y jerarquizar los grupos sociales. La segunda parte midió el nivel de información sobre la vida y obra de Mariátegui y además trató de llegar hasta las ideas y sentimientos que Mariátegui evocaba. Organizamos la encuesta de tal manera que pudiésemos encontrar relaciones entre la cultura y experiencia política de estos jóvenes, el nivel de conocimiento sobre Mariátegui y el grado de movilización que podía generar una figura como la de él. Además elaboramos nuestras preguntas de la primera parte sobre la base de hipótesis que teníamos previamente construídas y que son explicitadas en la tercera parte de este ensayo.

Los estudiantes encuestados pertenecían a las facultades de Estudios Generales Letras, Estudios Generales Ciencias, Trabajo Social y Ciencias Sociales. No se pretendió la representatividad estadística.

el 92% sostenía no haber participado en campaña política nacional o municipal alguna. Asimismo, el 90% expresaba no haber participado en campaña gremial universitaria alguna.

En cuanto a la manera como clasificaban y jerarquizaban los grupos sociales, y el rol que les atribuían en el progreso del país, los estudiantes mostraron tener ideas claras sobre quienes impedían tal progreso y cuales eran los grupos o sectores que por su debilidad requerían apoyo o especial reivindicación; pero no se mostraron igualmente claros en cuanto a quiénes o qué sector social debía liderar el desarrollo. Es decir, sólo un 53% consideró que existía un grupo social líder, en primer lugar la clase media -profesionales, los sectores preparados- y en segundo lugar la pequeña burguesía empresarial -los pequeños y medianos empresarios.

Estaba más definido quienes impedían el desarrollo. Los sectores más mencionados fueron las clases altas -los grandes capitalistas, los que se llevan sus ganancias fuera del país, los que explotan, etc.- y, en segundo lugar, los terroristas. Finalmente los políticos tradicionales, burócratas y gente del gobierno.

Igualmente un 70% consideró que existían sectores que requerían apoyo o reivindicación especial. Aquí se mencionaron en primer lugar las comunidades campesinas y los nativos de la selva; en segundo lugar, los «más pobres», y finalmente las víctimas del terrorismo, los niños y las mujeres.

La mayoría de los jóvenes estudiantes no tenían experiencias políticas ni gremiales donde pudieran haber compartido los códigos y el sistema de significados a través de los cuales los contenidos ideológicos de izquierda son difundidos. Esto se corresponde con los modos de percibir la sociedad: no aparecían términos clasistas ni indigenistas, ni palabras como burguesía, pueblo, proletariado, campesinado, indígenas, etc.

La clase media se ve a sí misma como fundamental para el desarrollo, y el valor de la educación se percibe como capital económico y político. Ecos de una «idea crítica» del país se puede notar

aún en la utilización de elementos del discurso antioligárquico, sobre todo cuando se coloca a las «clases altas» como las que obstaculizan el desarrollo. A los sectores más bajos no se los ve como la «base» de una nueva sociedad, sino como sectores minusválidos y marginales que requieren apoyo especial.

Dentro de esta cultura y experiencia política es difícil que Mariátegui aparezca como un referente fuerte. El contacto con este autor se reduce a las clases universitarias y a los textos escolares. Pero aún así se puede notar que Mariátegui es, en la percepción de estos jóvenes, una «figura importante» del país y, como veremos luego, su nombre aparece en un lugar privilegiado junto con otros nombres de intelectuales y políticos. El conocimiento de su vida y obra resultó ser pobre aunque no en términos absolutos.

Se puede apreciar a manera de conclusión que la figura de Mariátegui inspira respeto como intelectual y político muy importante de nuestro país, pero el distanciamiento frente a él es bastante fuerte. Si tendríamos que decirlo en una frase, a aproximadamente el 90% de los jóvenes encuestados Mariátegui no les dice casi nada.

EL PROBLEMA DE LOS HORIZONTES CULTURALES

Decimos tres cosas en lo que sigue del ensayo. La primera es que indagar sobre el porqué de esta distancia, y en general, indagar sobre la relación Mariátegui-juventud actual, es preguntarse sobre horizontes político-culturales. ¿Vivimos y pensamos dentro de los mismos horizontes en los que vivió Mariátegui? La segunda cosa que decimos es que aunque aún no aparecen con claridad cuales son los horizontes político-culturales que alimentan a las nuevas generaciones -y en eso consiste justamente la incertidumbre de nuestros tiempos- sabemos sí que los tres horizontes dentro de los que Mariátegui produjo su obra, a saber, el horizonte indianista², el

2 La «cuestión» o el «problema» del indio como referente básico que abre el pensamiento político peruano del siglo XX. Ver Guillermo Nugent, *El labe-*

antioligárquico y el socialista, entraron en crisis en los últimos quince o veinte años, y este último, el horizonte socialista, en los últimos ocho. La recepción de Mariátegui hoy tiene que verse necesariamente afectada por este hecho.

Por horizonte político-cultural entendemos un conjunto articulado de discursos con los cuales una sociedad *se hace inteligible a sí misma en un determinado momento de su vida histórica*. Estos discursos se generan en la vida institucional y en las prácticas sociales, pero hunden sus raíces en los imaginarios y componentes simbólicos más constitutivos de la sociedad³.

Por «discurso» entendemos las conexiones de sentido, la trama de significaciones, que organizan la intelección -dan realidad- y cargan valorativamente determinada dimensión conflictiva de la vida social. Así, hay «discursos» del poder y la autoridad, «discursos» del orden -desigualdad, jerarquías-, «discursos» del nosotros -identidad-, etc. Discursos que el mismo mundo de interacciones, relaciones, instituciones, vidas, va, en su particular devenir, generando -y aquí nos diferenciamos de las posiciones estructuralistas-, pero que atraviesan y moldean a su vez ese mundo, le proporcionan sus significados básicos, hacen posible su fluir expresivo.

La tercera cosa que decimos en este ensayo es que esos tres horizontes mencionados, el indianista, el antioligárquico y el socialista, definían una suerte de «escena contemporánea» que establecía vínculos de parentesco entre los intelectuales de la post-guerra con Chile, y los de las décadas de 1930 y de 1960. Esa contemporaneidad es la que ha entrado en crisis y sobre ella se levanta otra que está aún por definirse. El precario vínculo que se comprueba existe

rinto de la choledad, F. Ebert, Lima, 1993. Preferimos la palabra indianista a «indigenista» porque esta última alude a concepciones y a una tradición intelectual más precisa, a la cual no queremos restringirnos.

3 Sobre «horizontes culturales» ver H.G. Gadamer, *Verdad y Método*. Sobre imaginarios y componentes simbólicos ver C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Sobre discursos y prácticas sociales ver A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*.

entre Mariátegui y la juventud actual tiene que ver tanto o más con este cambio de época y de sentido de la contemporaneidad, que con la aparente falta de romanticismo y el «desencanto» de las nuevas generaciones.

LA ESCENA DE MARIÁTEGUI

El período de cien años que va desde fines del siglo pasado - más precisamente después de la guerra con Chile- hasta fines de la década de 1980, puede ser visto como uno de esos «momentos» de nuestra vida histórica que se define a sí mismo desde ciertos horizontes culturales; horizontes que le dieron forma e inteligibilidad, que plantearon sus conflictos básicos y las maneras imaginadas de resolverlos.

El horizonte indianista

El horizonte indianista es el primero. Intelectuales como Manuel González Prada y Clemente Palma, desde posiciones simétricamente antagónicas, lo prefiguraron en su forma básica⁴.

Para el Perú colonial el indio no era un «problema» en el sentido que en este siglo le hemos dado a ese término. Su ubicación en el edificio social y político estaba establecida: sus espacios de negociación, su sitio en la cultura. No es que la realidad colonial no fuera conflictiva, violenta. Por el contrario, la resistencia era permanente e incluso desde la conquista surgieron voces españolas que cuestionaron la legitimidad de un orden tal⁵. Pero no cabía duda para

4 Sobre González Prada y Clemente Palma, ver Gonzalo Portocarrero «La modernidad trabada: oligarquía, racismo y aristocracia en el Perú contemporáneo», 1994, inédito.

5 Aquí la figura del padre Bartolomé de las Casas es la más importante. Pero el «indigenismo» colonial que él representa tiene raíces político-filosóficas muy distintas de lo que vino después.

ellos que había un orden, y que la población conquistada formaba parte de él⁶.

Era claro para todos que el Virreynato del Perú era una unidad política y social que podía ser defendida o combatida pero que no podía ser negada. Los componentes de esta unidad no eran «problemáticos» en el sentido contemporáneo del término: una sana filosofía estamental daba cuenta del conjunto.

La república rompe esta unidad pero se percata de ello después de la guerra con Chile. Antes, el discurso republicano y liberal como ropaje encubridor del caos, del desmembramiento, y de la lotización del poder, inyectaron energía a nuestros prohombres que se imaginaron una nación ahí donde en realidad sólo existían fragmentos.

Y vino la guerra con Chile, y con ella el desastre. La crisis, la tremenda incertidumbre, el profundo desaliento que significaron esos años sólo ahora, después de haber vivido también nuestros «oscuros ochentas», podemos imaginárnoslos. «No somos una nación» -se dice- y la derrota frente al enemigo chileno nos lo ha mostrado de una manera brutal. Y no lo somos porque la inmensa mayoría de la población es ajena a nuestros proyectos.

Aparecen entonces en escena «los indios», los «otros», como un «problema» a resolver si es que de una u otra manera queremos hacer patria. Sumisos y amenazantes al mismo tiempo; inexcusables según las imágenes en boga. Raza degenerada que hay que subordinar y exterminar «a cañonazos si se puede»⁷, o verdaderos dueños del Perú que debían realizar sus propios proyectos pasando por encima de los blancos dominadores, herederos del oprobio. En todo caso distintos, conjunto diferenciable, categoría social y política que va a alimentar la mayoría de propuestas del siglo que asoma.

6 Esta parte debe mucho al trabajo de Guillermo Nugent *El Laberinto de la choledad*.

7 Clemente Palma, en Portocarrero, *op.cit.*, p. 8.

Y es que de una u otra manera, asumiendo sobre todo posiciones intermedias -la «aristocracia del espíritu» que se encargaría de «civilizar» a los indios propuesta por un García Calderón, la integración de éstos a frentes pluriclasistas que tomarían las riendas del Estado, etc.-, todos los que se van a plantear en lo sucesivo el problema del poder, del orden, de la posibilidad de país, lo harán desde esta perspectiva. La sociedad peruana se hace inteligible a sí misma -antes lo había hecho con recursos provenientes de la filosofía medieval y las teorías del absolutismo- desde un republicanismo ansioso y paralizado en sus propias contradicciones, la principal de ellas, esta imaginada «raza otra» con la que algo se tenía que hacer.

¿Qué polémica importante de los próximos decenios no va a estar nutrida por este imaginario? ¿Cómo no ver un sustrato común, una línea de continuidad que va desde González Prada hasta Velasco, pasando por los distintos indigenismos y populismos? ¿Cómo no ver que incluso los que desde posiciones conservadoras insistían en la «no problematización» de lo indígena y defendían un mestizaje idealizado, no conflictivo, lo hacían a partir de una toma de posición frente a la «cuestión del indio»? ¿Cómo no hablar de un horizonte político-cultural -el indianista- para referirnos a todo esto, horizonte dentro del cual y según la ubicación en el entramado de poder que se tuviera y la ideología que se asumiera, se iban elaborando los distintos y particulares discursos?

Pues bien, parte importante del pensamiento de Mariátegui no puede ser entendido fuera de este horizonte. Fuera de él es difícil asumirlo intelectual y emocionalmente.

Claro que Mariátegui llega a salidas particularmente originales porque procura dotar a su pensamiento de una historicidad propia del tipo de marxismo que él abrazó. Es bastante conocida su posición: El problema de la nación se resolvería dentro del proyecto socialista, proyecto que tenía como pilar fundamental el componente indígena, su historia, sus prácticas colectivistas, su cultura, su fuerza mesiánica. La persistencia de hábitos de cooperación y solidaridad en ellos eran «la expresión empírica de un espíritu comunista». El socialismo, producto occidental, enraizaría, se aclimataría, crecería

en esta tierras porque, y sólo porque, el campesinado indígena lo haría suyo⁸.

El horizonte en el que se ubica Mariátegui es claro: la tradición criolla pensando cómo integrar al indio a la república. La singularidad de Mariátegui consiste en su auténtico esfuerzo por intentar dialogar con la historia -e intentar proyectar en ella un mito, una pasión- aunque este diálogo se haya encontrado inevitablemente limitado por la precariedad de la sociología de su tiempo y por el lado más cargadamente idealizante de sus concepciones.

¿Cuándo este horizonte entra en crisis? ¿Cuándo empieza a desdibujarse? La respuesta no puede ser precisa pero todos coinciden que en los años cincuenta, con la migración masiva del campo a la ciudad, con la ruptura de la ecuación indio igual campesino, con la formación acelerada de culturas andinas urbanas, empiezan las primeras dificultades para hablar de esos «otros», así, en términos tan ajenos. ¿Son estas poblaciones heterogéneas, dinámicas, modernas y modernistas a la vez, las «masas indígenas» que agredían, incomodaban, problematizaban y apesadumbraban la conciencia criolla? ¿Hay un «problema del indio» que resolver, o el problema empieza a estar sólo en la cabeza y el alma culposa de muchos criollos? ¿No es acaso cierto que esas «masas indígenas»⁹, casi sin que la institucionalidad blanca y costeña se diera cuenta, tomaron el «problema» en sus manos y empezaron a solucionarlo a su manera? ¿No es cierto acaso que en los últimos treinta años la cuestión étnico-racial en el Perú ha ido transformando radicalmente los términos de su formulación al punto que las distintas conciencias

8 «El problema de las razas en América Latina», «El problema del Indio», «El problema agrario». El mejor trabajo al respecto es el de Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Desco, 1982, cap. II.

9 Esas «masas indígenas» en realidad nunca existieron. Existían comunidades, pueblos, culturas campesinas, con sus particularidades, viviendo al interior de también muy particulares entramados de poder, manteniendo difíciles y conflictivos equilibrios, defendiendo, a veces con mucho éxito, espacios de negociación, resistiéndose y adaptándose a las condiciones que les eran impuestas desde poderes muy concretos. Transformando permanentemente sus formas culturales.

indigenistas se encuentran actualmente en un mundo difícil de entender bajo sus parámetros clásicos?

La cuestión del indio se fue transformando en una sociedad que cambió aceleradamente desde espacios y desde prácticas no previstas por nadie. Se transformaron las subjetividades, las formas de conocimiento social, las categorías para aprehender la vida, la cotidianidad, la praxis.

No se trata tampoco de sobredimensionar el cambio. Matrices y conflictos fundantes se reproducen aún en los diferentes contextos de vida. La exclusión y la marginación social amparadas en el imaginario racista es uno de esos conflictos. Sería torpe e interesado negarlo. El «choleo», el desprecio étnico, siguen constituyendo elementos muy activos en nuestras interacciones y causa de mucho sufrimiento, violencia e injusticia. ¿Pero nos atreveríamos a emplear, para dar cuenta de este hecho, el lenguaje y los términos de un Luis E. Valcárcel, de un Romualdo, de un Arguedas, de un Velasco Alvarado? ¿De un Mariátegui?

Esa es la pregunta que tenemos que hacernos si queremos hablar honestamente de la vigencia de voces como éstas. Nuevos lenguajes se están inventando, nuevas maneras de formular, no de disolver, los problemas. Nuevos horizontes culturales se están conformando: maneras de hacernos inteligibles a nosotros mismos. Y en los jóvenes van apareciendo de manera más nítida estas nuevas formas; formas en las que definitivamente la categoría «indio» y la «cuestión del indio» -incluso bajo sus formas campesinistas- tienen ya muy poco sentido. Nuestra tarea como investigadores es ir descubriendo y enriqueciendo los nuevos horizontes. El horizonte indianista abierto por el poderoso pensamiento de un González Prada ha entrado en su ocaso. Y así tenía que ser porque ningún pensamiento importante puede escapar de la historia. Mariátegui como figura fundamental de ese horizonte puede producir, en los jóvenes de hoy, un profundo respeto, eso es evidente. Pero en realidad -al menos en cuanto a esta dimensión- les dice ya poco.

El horizonte antioligárquico

En el horizonte indianista vemos a nuestro balbuceante republicanismo tratando de resolver el problema del «otro» indio; problema que ponía en cuestión, y la guerra se había encargado de echárnoslo en cara, la viabilidad misma de la república como tal.

En el horizonte antioligárquico no asoma tanto el problema del cómo incluir al «otro», al extraño, sino el problema de quiénes éramos, o íbamos a ser -no en términos esenciales sino políticos- ese «nosotros». Dentro del discurso republicano y liberal la legitimidad del poder no podía descansar, al menos cómodamente, en criterios como el de la «nobleza» y la «sangre» de una élite determinada. En una comunidad de ciudadanos el poder descansaba en la representatividad. ¿Eran representativos, es decir parte de ese «nosotros», la élite de poderosos aristócratas y latifundistas que nos gobernaban? ¿tenían ellos necesariamente, por su linaje, por su «sabiduría», o por lo que fuera, que dirigir los destinos de la sociedad?

La élite dominante, esto es importante resaltar, no se conformaba sólo con reivindicar la legitimidad tradicional y desarrollaba una estrategia de adaptación para «absorber las mayores dosis de modernidad liberal-capitalista compatibles con su dominación aristocrática»¹⁰. Pero aún así era en cierto sentido inevitable, dada su poca capacidad para construir hegemonías modernas, que empezaran a surgir, desde otras capas de la sociedad, preguntas sobre la legitimidad de esta oligarquía para gobernar.

Y con estas preguntas nacía un «nosotros» político que emergía cuestionante y amenazante, al principio dentro de unos pocos intelectuales y sectores de vanguardia. Y con ese nosotros político nacía la categoría «pueblo» como espacio de legitimación. Categoría que no podía ser entendida sino en oposición a la categoría «señores».

10 Fernando de Trazegnies citado en Alberto Adrianzén «Estado y sociedad: señores, masas y ciudadanos» en *Estado y sociedad: relaciones peligrosas*, Lima, DESCO, 1990. El Civilismo fue un intento de encarar con cierta dosis de modernidad la tarea de gobernar una república.

Y con esta oposición «pueblo» vs. «señores» nacía el Perú moderno.

El horizonte antioligárquico está definido por esta nueva manera que tiene la sociedad de hacerse inteligible a sí misma: esta manera polar, que representaba un cambio con respecto a los principios estamentales y jerárquicos anteriores. A partir de entonces incluso las prácticas políticas más caudillistas y tradicionales, pero que pretendían ser referidas a un imaginario «moderno», tenían que ser elaboradas y redefinidas al interior de ese espacio simbólico llamado «pueblo-que-se-enfrenta-a-los-señores».

Con el tiempo se irá fijando con mayor claridad en las mentalidades sociales que el problema nacional era esta élite aristocrática, estos señores poderosos, injustos y opresivos, que impedían el progreso del país y se aliaban con el capital extranjero para expoliar nuestros recursos. La gente común y corriente, y esto es quizás lo más importante, empezaba a relacionar sus propias condiciones de precariedad e incertidumbre con la existencia de esta oligarquía aliada con los intereses foráneos. Y esta relación imaginada ordenaba su identidad social y política.

Esto no sucede de la noche a la mañana. Al hablar del horizonte antioligárquico las primeras imágenes que se nos vienen a la mente son las de Piérola, el viejo caudillo, aristócrata orgulloso de serlo, infundiendo temor a los oligarcas civilistas por su capacidad para «inquietar al pueblo», «despertar a las multitudes», allá por 1904. Pero antes, González Prada, renegando de su clase, cuestionando la legitimidad de ésta para gobernar.

Y también Billingham, en 1912. Ya tenía núcleos artesanos, obreros e intelectuales vanguardistas detrás de él -Abraham Valdelomar, gran amigo de Mariátegui, entre ellos. La identidad de «pueblo» empieza a prender en la gente. Aunque carpinteros, panaderos y albañiles se vestían de modales aristocráticos, la conciencia de su «ser plebeyo» vivido como una condición injusta, opresiva, pero con capacidades liberadoras, se hacía cada vez más fuerte. Y con ella sus reivindicaciones políticas: «queremos nuestro sitio», y con el tiempo «queremos todo el sitio».

Y llegan aquí -estamos hablando de principios de los años 1920- Mariátegui y Haya de la Torre. Y llega el aprismo, la expresión más importante del pensamiento y la acción antioligárquicos en el Perú -al menos hasta los años 1950. Y aquí es importante notar que el aprismo no fue sólo «política»; fue también cultura y vida cotidiana. Y fue cultura y vida cotidiana porque las gentes de los sectores más avanzados de la sociedad de ese entonces se sabían, se veían, se imaginaban, se vivían «pueblo» enfrentado a los señores, a los poderosos. Se sabían pueblo, y aunque suene retórico, una de las formas de decir pueblo era decir APRA. El APRA inyecta doctrina a ese decir, y con ello funda una tradición política que dura ya sesenta años.

Mariátegui y Haya fueron compañeros de lucha en sus inicios. Los dos se propusieron enriquecer el horizonte antioligárquico peruano con el pensamiento político radical europeo de su tiempo. Cuestiones doctrinales, de estrategia y de estilo político los separaron radicalmente después, a fines de los años 1920. Mariátegui funda otra tradición política, la comunista, aunque en la práctica esta tradición, con Ravines y Jorge del Prado como líderes, recogió muy poco de él; sólo cierto simbolismo, ciertas frases¹¹. Tradición que además fracasó durante los años 1930-1950 en su intento de introducir el lenguaje de clase marxista, con todo lo especial que sabemos tiene este lenguaje, en una sociedad que veía e imaginaba sus contradicciones de otra manera.

Toda esta historia es bastante conocida. La oligarquía logra salir relativamente triunfante de la crisis revolucionaria de los años 1930, aliada a las fuerzas armadas y con el respaldo de buena parte de las clases medias y populares, no influídas por el discurso polarizador de los revolucionarios apristas y comunistas. Pero serán los años 1960 los que conocerán un discurso antioligárquico renova-

11 En justicia, y refiriéndonos a Jorge del Prado -amigo personal de Mariátegui-, habría que preguntarse si hubiera podido escapar a la corriente de estalinización que por entonces llegaba a todos los Partidos Comunistas del mundo y que limitaba al extremo toda acción y pensamiento heterodoxo. Era imposible llevar adelante cualquier actividad comunista revolucionaria fuera del espacio político, intelectual y emocional de la Tercera Internacional.

do, en cierto sentido más intenso, y definitivamente con más convocatoria. Para esos años ya forma parte del sentido común el que la clase aristocrática tradicional, los señores, los grandes hacendados, son los que impiden el desarrollo del país y los que, con su incapacidad para cambiar, están llevando a la sociedad al colapso. La mayoría de las capas intelectuales, los movimientos sociales más sólidos, la Iglesia Católica, las clases medias, e incluso las fuerzas armadas comparten este mismo diagnóstico de base: la oligarquía es enemiga de la sociedad.

Los discursos que se activan al interior de este gran horizonte antioligárquico no conocerán momentos de mayor efervescencia. Partidos, movimientos, proyectos; Accion Popular, Movimiento Social Progresista, Democracia Cristiana, Partido Popular Cristiano, partidos comunistas, socialistas, movimientos de profesionales, de intelectuales, de militares, católicos, campesinos, obreros, etc. Toda una sociedad pensándose intensamente dentro de las mismas coordenadas.

El resultado político más importante de este período es el régimen de Velasco Alvarado. El General Velasco lleva a sus máximas posibilidades este horizonte y en cierto sentido lo agota. Lo que vendrá después, el radicalismo de Alan García -sobre todo a partir de 1987-, pertenecerá más al campo de la retórica lamentable que al de la acción -y la emoción- real. García ya no pudo manejarse con comodidad en este horizonte porque tal había venido perdiendo gran parte de su vigor. ¿Qué pasó?

El horizonte antioligárquico entra en crisis cuando las imágenes de la sociedad se multiplican y complejizan, es decir, cuando se debilitan las visiones polares que habían ido formándose desde principios de siglo.

La oligarquía había sido con Velasco afectada en su base material y había perdido su hegemonía, su centralidad, su capacidad de ser referente simbólico¹², además de blanco de envidias, indignacio-

12 Guillermo Rochabrún «Perú: los tiempos y la crisis». En *Quehacer* n° 42, Lima, Desco, 1986.

nes y odios. El Estado, en fuerte expansión desde inicios de los años 1960, era el nuevo referente al cual se dirigen las demandas, los ataques, los rodeos de los grupos de interés. Referente más amplio y complejo, impersonal, sin apellidos, en cierto sentido más frío¹³. ¿Se pueden construir identidades culturales fuertes luchando contra el Estado?

Fracciones burguesas y nuevos poderosos surgirán, pero tendrán mucho cuidado en hacer vida pública, ostentosa, y convertirse en nuevos blancos del odio de toda la sociedad. Además, por sus características estructurales dependerán mucho del Estado, no podrán tener brillo propio. Y en cuanto a su conformación, aunque es evidente cierta continuidad aristocrática, también lo es su mayor variedad, apertura, y en algunos casos sus orígenes claramente plebeyos.

Las clases medias se hacen más variadas, mesocráticas, y con fuertes y complejos vínculos con las fracciones burguesas dominantes. Hay menos lugar entonces para el tipo de polaridad que hemos analizado. Y por el lado popular el «nosotros» se hace más heterogéneo, económica y socialmente. En los años 1980, con la disolución de las ideologías clasistas -en general el debilitamiento de la estructuración clasista de la sociedad- y la expansión acelerada de eso que hemos venido a llamar la «informalidad», la gente débilmente vincula su precariedad e incertidumbre con la existencia de una clase alta culpable, los «ricos señores», que se lo llevan todo. En todo caso si había un culpable ahora era el Estado¹⁴.

A fines de los años 1980 y principios de los años 1990 se terminó de completar el panorama. Las clases altas ya no sólo no permanecen a la sombra, cuidándose de ser blanco de las iras sociales, sino que, con el auge del liberalismo, salen a la luz legitimadas: son

13 Ya no se tiene al frente a esos grandes señores, a esos apellidos resonantes que eran la cara visible del Estado, sino a funcionarios, políticos y burócratas. Para darle cierto calor a la lucha tiene que emplearse entonces términos como «clase política tradicional».

14 Guillermo Rochabrún en *Cuestión de Estado* n° 1, Instituto Democracia y Socialismo, Lima, 1990.

«expresión de la modernidad capitalista», factor fundamental para sacar adelante el país.

Ahora bien, como en el anterior punto, tampoco es conveniente aquí sobredimensionar los cambios. Creemos que la identidad «pueblo», fundamental en la conformación del horizonte antioligárquico a principios de siglo, sigue estando activa hoy. Complejizada por la dinámica de las nuevas formaciones urbanas y atravesada por factores como la etnicidad, sigue siendo un elemento importante en el imaginario político. Pero esta identidad y el horizonte dentro del cual encontraba su lugar de desarrollo han perdido la consistencia que tuvieron durante buena parte de este siglo. Las referencias a las «clases altas», a los «señores», como culpables de los males sociales se siguen dando, pero son por un lado bastante ambiguas y por el otro se encadenan a toda una serie de otras imágenes menos radicales y a veces bastante complacientes con el poder, la riqueza y las élites.

Lo que sí se puede decir es que la crisis del horizonte indiano es más fuerte y contundente que la crisis del horizonte antioligárquico. Ciertos reflejos emocionales de la sociedad responden aún a esta polaridad que nos hace enfrentarnos a los «señorones» que todavía mantienen cierta presencia, y «sacan la cabeza» de vez en cuando. Y los discursos políticos aún pueden teñirse de esta oposición¹⁵. El caso de las elecciones de 1990, el rechazo al «aristocratismo» de los que rodeaban al candidato Vargas Llosa, así lo demostró¹⁶.

Pero en todo caso en una sociedad que complejiza las imágenes de sí misma y que viene redefiniendo sus discursos sobre el poder y la legitimidad desde coordenadas aún no muy transparentes, la

15 El «populismo de la identidad», término acuñado por Mirko Lauer, alude a este fenómeno. Citado en Carlos Franco, *La otra modernidad*, Lima, Cedep, 1991, pp. 133 y ss.

16 Las clases altas se excedieron en mostrar su rostro. Un rostro blanco y aristocrático. Las campañas televisivas de los candidatos del FREDEMO fueron bastante provocadoras.

vigencia del discurso de Mariátegui, nacido de las luchas antioligárquicas y cargado de ellas, y sobre todo, empeñado en un intento *totalizador* -no en vano era marxista- enraizado en tales coordenadas básicas, definitorias, se hace por lo menos un asunto problemático¹⁷.

Nuestra encuesta nos estaría indicando que se mantiene aún cierta «idea crítica»¹⁸ del país alimentada sobre todo en el horizonte antioligárquico¹⁹. Las referencias a las «sectores altos y poderosos» como los que impiden el desarrollo del país son significativas. Pero en general lo principal que se extrae de la encuesta es que los elementos para pensar la política son ahora multirreferenciales, descentrados -alguien diría posmodernos. Mariátegui aparece dentro de un «colage», junto con otros muchos personajes y eventos, colage cuyos sentidos de fondo recién empezamos a vislumbrar.

Cómo ya hemos repetido, los nuevos horizontes político-culturales recién están empezando a dibujarse. En cierto sentido estos horizontes estarán cargados de las viejas contradicciones que nos definen como país. Pero en otro, serán bastante diferentes a los que se

17 Nos atreveríamos a ir más allá. A raíz de los resultados de nuestra encuesta podríamos insinuar que Mariátegui mantiene vigencia en los estudiantes catolicinos y en los jóvenes universitarios, al interior de determinado «juego del lenguaje», el juego de la «realidad nacional», con sus particulares reglas y personajes, que alimenta y define el espacio universitario -es funcional a él- y casi solamente dicho espacio. Juego por el que desfilan figuras trágicas y solemnes, gestas heroicas. Juego en el que Mariátegui comparte un lugar importante junto con otros miembros de la generación de los años 1920 y con figuras como Arguedas, De la Puente y Velasco.

Fuera de este juego los ecos de Mariátegui son débiles. Imagen extendida sí, a veces casi estereotipada: el «intelectual» por excelencia, el «idealista». Pero a la vez distanciamiento intelectual y emocional frente a él. Esto no quita que en los próximos tiempos pueda darse un redescubrimiento de Mariátegui, sobre todo de sus lados más subjetivos y estéticos, y de la propuesta vital implícita en toda su trayectoria. Mariátegui es a fin de cuentas una fuente inmensa de reflexión e inspiración, fuente en gran parte inexplorada.

18 Sobre la «idea crítica» del Perú en estudiantes secundarios, ver Patricia Oliart y Gonzalo Portocarrero, *El Perú desde la Escuela*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989.

19 La desaparición del horizonte indianista sí parece ser definitiva.

prefiguraron a fines del siglo pasado y principios de éste, y que con mayor o menor fuerza dominaron nuestro mundo social hasta los años 1980.

El horizonte socialista

La república tuvo que plantearse la incorporación de eso que en su imaginación ubicaba como lo «otro» indio -horizonte indianista-, y en el mismo movimiento se escindió políticamente: pueblo vs. señores -horizonte antioligárquico-. ¿Cómo ubicar aquí el horizonte socialista?

Diffícilmente el horizonte socialista puede ser considerado propiamente tal, al menos en los términos que venimos usando este concepto. ¿Llegó la sociedad peruana alguna vez a pensarse en términos «clasistas», tal como éstos fueron formulados en el pensamiento socialista clásico?²⁰. El socialismo fue más un hijo del horizonte antioligárquico, un discurso particular que formaba parte de él. En determinado momento, mediados de los años 1970, este discurso adquiere un fuerza tal que llega no sólo a ordenar ideológicamente el presente sino incluso a proyectarse en el pasado: es por ello que las últimas generaciones de izquierdistas tendieron a leer el Perú de este siglo como si el socialismo hubiera jugado un papel muy grande en él.

Dentro de los esfuerzos que desde principios de siglo distintos sectores despliegan para diferenciarse políticamente de la oligarquía, cuestionarla, luchar por espacios de poder -conformando una identidad de «pueblo», espacio simbólico desde donde legitimarse-, y configurando esto que hemos venido a llamar el horizonte antioligár-

20 En países como Alemania, Francia e Inglaterra incluso las clases altas llegaron a verse a sí mismas en el espejo de Marx. Las luchas sociales más importantes que moldearon a la Europa de hoy se desplegaron dentro de un claro horizonte socialista marxista. Partidos obreros con millones de afiliados, cultura obrera, regímenes reformistas adscritos a las ideologías clasistas, intentos revolucionarios, burguesías obligadas a responder utilizando el lenguaje de *El Capital*.

quico, el discurso socialista viene a incorporarse como elemento importante, sobre todo a partir de los años 1930. Son las doctrinas radicales del Apra y del Partido Socialista -luego Comunista- sus principales exponentes.

El APRA, como hemos dicho, intenta dar lenguaje doctrinal a la búsqueda de identidad «pueblo» que se iniciaba con el siglo. *El antiimperialismo y el Apra* de Víctor Raúl Haya de la Torre pretendió ser el programa socialista aplicado a las condiciones propias de hispanoamérica²¹. Los sectores populares y de clases medias que siguieron al Apra verbalizaron y elaboraron su oposición y su indignación frente a las oligarquías con elementos de la teoría política radical europea y de esta manera empezaron a prefigurar, aunque tímidamente, el horizonte socialista. A su lado y a la vez enfrentándose al aprismo se encontraba el Partido Comunista, antioligárquico también, pero apuntalando sin mucho éxito en sus inicios un proyecto más «ortodoxo», es decir, pensado desde la lucha de clases mundial tal como era entendida por la Internacional Comunista.

A pesar de la importancia de Haya de la Torre dentro del discurso socialista fue Mariátegui la figura preeminente en este horizonte que empezaba a insinuarse. La originalidad de su marxismo ha sido bastante estudiada y no vamos a volver sobre él. Nos interesa señalar sólo el vínculo que establece entre las reivindicaciones antioligárquicas surgidas desde toda la sociedad y el proyecto obrero y campesino que tenía que convertir esas reivindicaciones en revolución social y construcción del socialismo. Mariátegui tensa el horizonte antioligárquico hacia una propuesta más definida. Esta propuesta, más marcadamente «clasista» que la aprista, no llegó a calar en el imaginario social y tendrfa que esperar hasta los años 1970 para alcanzar cierta significación.

21 No vamos a abordar el problema de la «autenticidad» del socialismo de Haya, o de su talante «pequeño burgués nacionalista». Es evidente que Haya de la Torre pretendió pensar desde el marxismo, al menos en sus escritos de los años 1920 y 1930.

Esto, unido al debilitamiento del ímpetu revolucionario del aprismo en los años posteriores, hizo que el horizonte socialista nunca llegara a dibujarse del todo -el PCP tuvo una influencia muy limitada y sectorial entre 1930 y 1960. A diferencia del indianismo y el antiligarquismo, tenemos con el socialismo una matriz imaginaria e ideológica por momentos fuerte pero que no llega a atravesar significativamente el conjunto de la sociedad.

Pero llegan los años 1970, e impulsado por la intensa activación social que significó la época velasquista el marxismo clasista y universitario logra madurar una convocatoria amplia que atravesó sindicatos, universidades y movimientos sociales²². El socialismo ya no es sólo un discurso entre otros sino que logra adquirir centralidad: «es» el discurso contestatario. Incluso a las clases altas ya les será imposible no verse envueltas y confrontadas por el lenguaje y el imaginario marxistas.

Estos años, sobre todo de 1974 a 1978, dejarán su impronta en la universidad. Una década después ésta seguirá viviendo de los sueños tejidos en esos pocos e intensos años de mítines, marchas, trabajo febril en sindicatos, lucha callejera, llevados a cabo por estudiantes de las clases medias y altas que no pasaban de los treinta años de edad. Y la mayoría de esos jóvenes, algunos con apellidos aristocráticos, reivindicarán un neo-izquierdismo que se planteará como un rescate -una reinención leninista- de Mariátegui.

Esto también es bastante conocido. Mariátegui se convierte en el símbolo de un deseo: el de la radicalidad creativa, el de la posibilidad de transformar el país desde la realidad y no desde el dogma. Un marxismo enraizado en nuestras propias condiciones. Ahora bien,

22 En realidad el primer impulso para el resurgimiento del socialismo en Latinoamérica y el Perú provino de la Revolución Cubana, que a inicios de los años 1960 despierta nuevas expectativas en la juventud. Luego vendrán las guerrillas de De la Puente y de Javier Heraud. Pero será el imaginario libertario de los movimientos juveniles radicales de Europa de 1968, y la atracción ejercida por el maoísmo, los que terminarán de bosquejar un panorama intelectual y anímico que se haría mucho más claro y agresivo en los años 1970.

es obvio que este apelar a Mariátegui no bastó para sacudir a una cultura política de izquierda demasiado apegada al manual y a la cita. Sería exagerado decir que no se leyó a Mariátegui; pero también sería exagerado decir que se lo leyó.

Lo cierto es -y a esto contribuyó un panorama internacional efervescente- que desde 1970 hasta mediados de los años 1980 no habrá joven universitario que no se vea confrontado, interpelado de una u otra manera, por este discurso socialista con rostro mariateguiano. La vida cultural se encontrará hegemonizada por el socialismo, que empieza a plantearse ya en la década de 1980 la posibilidad de ser gobierno efectivo.

¿Qué cosas expresaba el discurso socialista, sobre todo en la juventud? Expresaba contenidos, y esto es clave constatar, que ya se encontraban presentes en el discurso antioligárquico. En el joven proletariado expresaba -además de aspiraciones económicas- la lucha contra la cultura estamental y señorial de los patrones. En los jóvenes universitarios de sectores emergentes la aspiración a un lugar en una sociedad todavía demasiado estrecha, y la lucha contra una cultura excluyente y acomplexante. En los jóvenes de clases medias y altas criollas la búsqueda de un poder social que no fuera acompañado de la secular carga culposa; por ello se ampararon en las reivindicaciones populares. En todos, auténtica indignación frente a una clase dominante indiferente y ostentosa. En todos, imaginarios solidarios, humanistas, incluso religiosos y místicos. En todos aspiraciones a una modernidad que en esos años, a diferencia de hoy, tenía rostro socialista.

Llegamos a mediados de los años 1980 y se produce una de las crisis culturales e ideológicas más veloces de nuestra historia, y de la historia mundial: «todo se viene abajo». En el lapso de seis años la palabra socialismo se convierte en casi un insulto. Los discursos con carga utópica se hacen añicos y entramos de lleno a la «era» del liberalismo y del pragmatismo.

La crisis se venía alimentando en el Perú desde tiempo atrás: la perversa brutalidad de Sendero, que ya no permitía mencionar tan

cándidamente palabras como Marx, Mao y comunismo; la devastadora crisis económica y social que fragmentaba organizaciones, diluía tejido popular, y hacía perder toda capacidad reactiva a los sindicatos; la incapacidad estructural de la izquierda peruana para desfeudalizarse y proponerse ante la sociedad como alternativa viable; los nuevos caminos de la praxis popular, productivistas y pragmáticos; y, no menos importante, la demagogia alanista, autodeclarado «socialista y revolucionario», que trajina hasta el cansancio la prédica progresista-izquierdista. A partir de entonces será el vendaval liberal, encabezado por Vargas Llosa y Hernando de Soto, el que capturará la imaginación de la sociedad.

¿Desaparece con la crisis del socialismo todo lo que éste, como discurso intelectual y emocional, venía expresando?. La respuesta es no. La lucha cotidiana contra una cultura estamental que pervive, la pelea por el lugar en la sociedad, la tentación del poder, la indignación, la rabia, las aspiraciones a un mundo mejor, la modernidad, todos son contenidos que se encuentran presentes en la juventud. Pero el socialismo no tiene la capacidad por ahora para ofrecerse como discurso ordenador de estos contenidos. En parte por todo lo que ya hemos mencionado sobre la crisis del horizonte antioligárquico: se complejizan las imágenes de la sociedad, se dispersan los conflictos, pierde centralidad el núcleo más visiblemente señorial. En parte por el agotamiento del transfondo utópico de los proyectos sociales y la crisis de lo público que se vive en todo el mundo²³.

A esto se suma el espíritu menos culposos de las juventudes de las clases medias y altas, la creciente legitimación del éxito, los múltiples discursos masivos y propuestas estéticas que compiten con la política y que flexibilizan las opciones ofreciendo variados caminos racionales y emocionales.

¿Que vigencia puede tener en este contexto el socialismo de

23 Lo que no significa que deje de haber proyectos y organizaciones socialistas que gozan de buena salud en el planeta. El conjunto de factores que hemos mencionado para el caso peruano no tiene porque darse en todas partes.

Mariátegui? Creemos que su lado más propiamente ortodoxo, proletario-campesino, ninguna. Pero su reivindicación del sentimiento, la emoción, la justicia, la generosidad vital, la belleza, como dimensiones fundamentales de la vida social pueden resultar muy atractivos para una juventud que experimenta un mundo cada vez más instrumental y cínico.

Nuestra encuesta muestra que el Mariátegui menos rescatado es el «Mariátegui comunista», en el sentido de propugnador de un régimen político. Se le refiere más como intelectual, al lado de Luis Alberto Sanchez, Basadre, etc., y como defensor de los indios, campesinos y débiles del pasado. Por ahí también se rescata el Mariátegui antioligárquico. Todo esto dentro de un cambalache por el que circulan además personajes tan disímiles como Vargas Llosa, Matos Mar, Hernando de Soto, Velasco, Lourdes Flores, Chirinos Soto, Arguedas, Javier Pérez de Cuéllar, etc.²⁴

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de las preguntas sobre la posible recepción de Mariátegui en la juventud actual hemos tratado en este ensayo de dar cuenta de un cambio fundamental en nuestras coordenadas culturales. Observamos que en nuestro mundo social actual han ido perdiendo centralidad los grandes temas que definieron esa república surgida de la guerra con Chile. República vivida centralmente por tres generaciones: la de Gonzales Prada, la de Haya y Mariátegui, y la de los nacidos en las décadas de 1930 y 1940. La primera, testigo del desastre de la guerra y con la que se inicia el Perú moderno; la segunda, la generación intelectual por excelencia, la de los grandes

24 Mariátegui es una presencia extendida entre nuestros entrevistados, pero superficial, no central. Aparece con cierta significación pero dentro de una dispersión casi absoluta de referentes políticos y culturales. Su figura es casi un estereotipo y el conocimiento que se maneja de él es bastante pobre. Lo que no es óbice para que exista una general simpatía hacia el personaje.

proyectos y la revolución; la tercera, la generación populista, fundadora de lo que ahora se denomina la «clase política tradicional»²⁵.

Estamos pues, como se viene diciendo permanentemente, ante un verdadero cambio de época. No sólo cambian las respuestas sino las preguntas mismas. Cualquier autor del pasado tiene que ser abordado tomando en cuenta ésto. Cualquier vigencia está condicionada a los nuevos horizontes político-culturales que se vienen dibujando, y que seguramente definirán los razgos de nuestra república en las próximas décadas.

Mariátegui es y seguirá siendo un autor fundamental y un clásico de nuestra literatura y pensamiento político. Esto lo decimos compartiendo la admiración por una persona que hizo de su propia vida una verdadera obra de arte²⁶. Sólo hemos querido ir un poco más allá y preguntarnos a través de él -quizás el autor más importante de este siglo que se va- por los cambios culturales y políticos en este incierto y fascinante Perú de hoy; cambios que las nuevas generaciones expresan de manera más radical.

25 La cuarta generación, los nacidos entre fines de los años 1950 y antes de 1970, ya empieza a experimentar, en sus vivencias de lo público, un país de transición.

26 Gonzalo Portocarrero así lo describe en los borradores de su ponencia a este mismo seminario.

LA VIGENCIA DE MARIÁTEGUI

Romeo Grompone

Alberto Flores Galindo recuerda a Juan Croniqueur comentando en noviembre de 1915 que «la monotonía de nuestro ambiente dijérase que es eterna. Parece que estuviéramos condenados a vivir mediocrementemente, sin un destello de luz, sin presentimientos de alegrías». Todavía estábamos en lo que Mariátegui llamó después la dulce paz prebélica. En Lima la guerra no había tocado todavía las puertas ni en las preocupaciones de los políticos ni en el «spleen» de los intelectuales.

Con José Carlos el relato de Borges, «Pierre Menard autor del Quijote», se convierte en una pesadilla cuando toca hacer un comentario. Nos invaden las palabras precisas, las imprescindibles, las únicas de Mariátegui. Sentimos la incomodidad de que todo aquello que decimos empobrece las pasiones y las propuestas. Queda al menos rescatar nuestros temores ya que ellos no requieren de otras justificaciones que la de expresarlos.

Por este derrotero encontramos el artículo en Mundial de enero de 1925 sobre dos concepciones de la vida en la que Mariátegui señala «que los revolucionarios como los fascistas se proponen, por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios como en los fascistas se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco». Y más adelante dice: «La vida más que pensamiento quiere hoy ser acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y lo único que puede ocupar su yo profundo es una fe combativa».

Meses antes había dicho que «anquilosada, petrificada la forma

democrática como las que la han precedido en la historia, no pueden contener la nueva realidad humana». La condena de Sorel a las naciones embotadas en el humanitarismo resuena aquí. La violencia proletaria redime en este autor al capitalismo. En la historia -o en la historia que vale la pena de ser contada- los combatientes se confunden. El guerrero puede ser el soldado de Napoleón o la clase obrera organizada. No apreciamos este lado del pensamiento de Mariátegui pero sabemos que es un acontecimiento insoslayable de su vida intelectual.

En el centenario de Mariátegui se filtra como no podía ser menos, y está bien que así sea, el aire de estos tiempos. Llegan también visitantes inoportunos, entre ellos, los reivindicadores de teorías banales de la modernidad. Me sigo encontrando entre quienes reivindican a Mariátegui desde el marxismo y desde el arte, conceptos devaluados por los nuevos e implacables ortodoxos.

Desde el marxismo creo entender que Mariátegui nos revela la continuidad y la densidad de nuestra historia, las razones de la supervivencia de la comunidad indígena, el drama de no haberse podido construir una verdadera clase burguesa, a quien en palabras del autor le cabe la responsabilidad «no por haber contribuido a la destrucción de las formas autóctonas sino por no haber traído consigo la sustitución por formas superiores». El socialismo permite en Mariátegui que el pasado incomode con sus preguntas y que desde el presente busquemos respuestas alentando la utopía, en lugar de conformarnos con el simple registro de lo acontecido. La confrontación con esta tradición teórica nos sitúa en un plano que muchos de los nuevos intelectuales pasan por alto: importa lo que hacen todos los hombres y cada hombre, no solo los personajes heroicos ni de los paradigmas del buen vivir. ¿Arriesgaremos diciendo que esta recepción del marxismo le quita el protagonismo exacerbado a aquellos que viven peligrosamente? Por el socialismo Mariátegui encuentra también al indio como nuestro prójimo en un mundo que compartimos todos. Y por el marxismo Mariátegui descubrió que la historia del Perú no discurre únicamente por sus propios caminos sino que es un momento más en las escenas de la vida contemporánea. No estamos solos. Aquí está nuestro destino y nuestra oportunidad.

Con Mariátegui encontramos también el vínculo amoroso entre la verdad y la belleza. El arte es el complemento y la superación en el conocimiento de la sociedad. En Vallejo descubre el sentimiento indígena al que «no le basta traer un mensaje nuevo. Necesita traer una técnica y un lenguaje nuevo también». En contraste con Chocano encontramos «un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo y y localista». Y la percepción del indio que en Vallejo trae la tristeza de todos los hombres y la tristeza de Dios lo aleja tanto del narcisismo como de la nostalgia pasadista. Mariátegui no quiere confirmar una tesis. Se asombra y nos asombra defendiendo los fueros de la poesía y del conocimiento.

La belleza como verdad puede ser en afortunadas ocasiones la belleza como irreverencia y transgresión. Valdelomar y el grupo Colónida desacreditan los aires fatuos de la cultura oligárquica con su «fuerza negativa, disolvente y beligerante». La poesía puede ser tan corrosiva de un orden injusto e impostado como las armas de la crítica teórica. Y no es casual que la mayoría de los integrantes de este grupo, presuntamente aislados de la muchedumbre, encuentren después los caminos del compromiso que no puede explicarse si no acudimos a esta primera y radical negación. La exacerbación del individualismo puede ser una manera de dar la batalla contra la mentira consentida de una época. Descubre Mariátegui en González Prada un ateísmo religioso que va más allá de su cientificismo y su positivismo. Acaso no advirtió en este pensador un deísmo tolerante que de haber gravitado lo suficiente nos hubiera ayudado a construir una cultura democrática a la que no podía llegarse por la religión oficial. No veo a Proust presidiendo la larga noche europea de placeres y presagios, arrullada por el fuego de las ametralladoras, como se dice en *El alma matinal*. La devoción a los escritores que queremos está a prueba de balas. Y sin embargo los argumentos de Mariátegui son difíciles de resistir. El Amauta cuando no convence, seduce. Es un escritor mañoso sin saberlo, porque conjuga el artista con el pensador, y por alguno de estos lados nos atrapa.

No se puede renunciar, a mi parecer, ni al marxismo de Mariátegui ni a la estética de Mariátegui por descender a la torpe ilusión de que estamos haciendo una lectura contemporánea.

Muchas veces quedamos fijados en nuestras últimas lecturas y las tratamos de introducir en lo que escribimos sin saber muy bien si vienen al caso. Termina siendo una fatuidad a la que no consigo darle un lugar preciso entre los pecados que no se deben cometer. Me he encontrado con un bello texto que trata de «la poesía de San Juan de la Cruz. La abundancia del sentido o el fracaso de la hermeneútica». Un comentario de Celaya sobre este poeta místico señala que lo que importa en él no es «la vivencia ordinaria de la unidad de la existencia sino el retorno a la realidad después de haberla traspasado». En Mariátegui encuentro la sensación que está volviendo a nosotros después de haber descubierto lo esencial por la inteligencia, por la sensibilidad, por el sufrimiento. Y esta comprobación avasalladora que surge de la vivencia religiosa de José Carlos nos deja por una vez sin defensas a quienes somos ateos convictos y confesos. Afortunadamente acuden en seguida las razones para explicar la vigencia de Mariátegui, la lucidez de su tarea y sus errores y equivocaciones. Es bueno encontrarlo familiar y cercano.

MARIÁTEGUI EL MARXISMO Y NUESTRO TIEMPO

Carmen Rosa Balbi

«El hombre llega para partir de nuevo.
No puede sin embargo, prescindir de
la creencia de que la nueva jornada es
la jornada definitiva»

«La lucha Final», en *El Alma Matinal*

Es de sobra conocido que Mariátegui regresa de Europa en 1924, habiendo adoptado de manera clara, el marxismo. Mi intención en estas líneas es reflexionar sin embargo sobre los factores que creo fueron perfilando hasta hacer conclusiva esta opción. El marxismo y el psicoanálisis constituyen los aportes sustantivos del pensamiento crítico moderno y Mariátegui, al optar por el primero y mostrar, como hombre sensible y perceptivo un pronto y pionero interés por esta naciente disciplina que se constituyó en un producto avanzado de su tiempo.

Es importante reflexionar sobre el hecho de que Mariátegui finalmente se va a inscribir en una clara apuesta por la razón, elemento fundante de la modernidad; percibe en ella la base indispensable para cualquier proyecto transformador de una sociedad. Es en esta dirección que debemos entender aquella afirmación suya a su regreso al Perú: «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje y creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo y occidentales».

Ya en las reflexiones sobre el mundo moderno contenidas en

El Alma Matinal, señala el importante poder disolvente de la razón y de la ciencia, en donde el hombre antes sobrecogido por lo sobrenatural, descubre en ella un exorbitante poder para modificar la naturaleza, señalando cómo dota ésta al hombre de una sensación nueva de su potencia, que es en esencia el sustrato del hombre moderno.

Sin embargo, Mariátegui ve la desazón y falta de horizonte de ese hombre moderno europeo que, como llega a insinuar, busca de alguna manera la guerra como forma de salir del tedio y el aburrimiento que una vida carente de sentidos movilizadores creara. Es decir, Mariátegui, como Weber, descubrirá tempranamente las trampas y los límites del racionalismo; cómo el bienestar material, y la potencia física de las urbes engendraron un respeto supersticioso por la idea de progreso -cristalizado en el positivismo-, describiendo con perspicacia el clima que, por debajo de esta ilusión racionalista, imperaba en los cenáculos intelectuales y estratos cultivados, en quienes percibe una saturación de experiencia y de reflexión analítica y a su vez, ánimo conformista. Así José Carlos dirá, «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 (...) A la idea Razón la han muerto los racionalistas».

Es en este contexto de reflexión que se siente poderosamente atraído por el pensamiento de George Sorel, quien denunciando las ilusiones que crea el progreso, recupera la idea de mito como fuerza para vivir, como motor de acción, de la vida. Que, como apunta Dora Vidal en una sugerente reflexión, al ser experimentado emocionalmente y con una exigencia de su realización práctica concreto-sensorial se convierte en guía de pensamiento y praxis¹. Es así que el

1 En su interesante ensayo «El concepto de Mito en el Pensamiento Peruano contemporáneo», Vidal analiza su rol en las sociedades, precisando como «el mito responde radicalmente a una situación existencial. La utopía es en cambio una actitud mental. Llama la atención sobre el hecho que en el primero, la esperanza de un régimen feliz se despliega en un abanico de imágenes y símbolos. La utopía tiende a ordenarse en un sistema de conceptos lógico-racionales». *Revista Peruana de Filosofía aplicada*, n° 1, mayo 1994.

mito, más que en una narración se constituye en una fuerza social de representar y operar el mundo de la vida formando parte normativa de la acción.

Creo que es en la afanosa búsqueda de incorporar todas aquellas dimensiones del ser humano consideradas irracionales, dejadas de lado por el clima positivista de la época, que Mariátegui recoge la idea del mito tomada de George Sorel. Y la convierte en eje vertebrador de lo que será la estructuración de una propuesta de transformación social. Es significativo tomar en cuenta que Mariátegui, sorprendentemente definirá al hombre como un animal metafísico. Ello se hace más inteligible y resulta coherente cuando afirma: «No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene sentido histórico».

Es la creencia de esta suerte de fuerza interior la que permite dar un sentido a la vida a la que Mariátegui atribuye la crisis de la civilización del orden de valores modernos creados por la burguesía que emergió con la revolución industrial y las ideas de progreso, observando a su vez en ello la atracción del fascismo en Italia que vio crecer ante sus ojos.

Así se va a alejar del racionalismo positivista, que excluye dimensiones que involucran los aspectos emocionales del ser humano, tan caros a Mariátegui, como lo muestra el trabajo de Gonzalo Portocarrero, señalando preclaramente, ya en *El Alma Matinal*, los límites de aquélla para enfrentar la tarea de la transformación social.

El arribo a esta convicción lo lleva a combatir todo sentimiento desencantado de la vida, el pesimismo y el nihilismo, como rasgos de una civilización decadente oponiendo la fórmula de Vasconcelos, el optimismo del ideal al pesimismo de la realidad, como titulara el artículo que apareciera en la revista *Mundial*, en 1925, para calificar la lucha por un mundo nuevo.

La opción de Mariátegui por un método de aproximación a la realidad centrado en la razón, coexistió con la importancia otorgada

a la dimensión irracional de hombre y la revaloración de la dimensión emocional de éste como formas de expresión fundamentales del ser humano; de allí su interés preeminente por las manifestaciones de la cultura en tanto expresión del creativo y rico mundo de la subjetividad.

Estas convicciones irán de la mano con otras que se empiezan a mover, más en lo que llamaríamos el terreno metodológico, respecto a la necesidad de arribar a realidades objetivas, lo más ciertas posibles, que den certidumbre y convicción movilizadora. Otorgándole, al mismo tiempo, a dichas «verdades» un carácter profundamente historicista y mutante. Así sostiene algo que a algunos puede sorprender: «Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentemonos con una verdad relativa».

Resulta quizá útil señalar en primer lugar que cuando escribe esto, ya ha leído a Marx, de quien cita su texto *Miseria de la Filosofía*, que lo marca profundamente en un razonamiento que esté orientado a la acción.

La verdad es pues relativa para una época; pero inmediatamente él piensa en lo que llama el vulgo; en las masas y las condiciones bajo las cuales éstas se incorporan a un proyecto de transformación. Para 1925 razona ya políticamente señalando que este lenguaje relativista no es asequible para el vulgo: «los hombres han de menester certidumbre (...) El hombre iletrado no se preocupa por la relatividad de su mito»².

2 Mariátegui no era ajeno a pensar la necesidad de construcción de una capa dirigente que viabilizara la transformación socialista que él admiraba en la revolución rusa: «una revolución siempre es obra de una élite, de un equipo, de una falange de hombres heroicos y superiores». «El Problema de las Élités», *Variedades*, nov. 1928; reproducido en *El Alma Matinal*.

No es difícil reconocer ya aquí similitudes con el razonamiento gramsciano de la política, como ha llamado la atención José Aricó³. De otro lado parece evidente a su vez, que estas reflexiones respecto a lo limitado que, en el tiempo y en la historia puede resultar la validez de determinadas verdades, estaran marcadas por la velocidad de las grandes transformaciones que Mariátegui ve discurrir ante sus ojos en el continente europeo y en el mundo. La paz, los arrestos prebélicos, la revolución rusa, el surgimiento del fascismo, reforzarán a la manera de Gramsci, convicciones profundamente historicistas.

Por ejemplo, es en este contexto histórico que ve el progresivo debilitamiento de la democracia por el avance del fascismo y escribe entonces sobre «la decadencia y disolución de la democracia», constatando el envejecimiento de las teorías sobre el parlamento, donde muestra además un claro estar al día respecto a las discusiones en torno al rol de los poderes de la democracia representativa. Sin embargo siguiendo los canones mariateguistas, sería inútil buscar en estos análisis de la democracia en el contexto del ascenso del fascismo, una condena -como alguna vez se ha intentado-, a la democracia representativa: parece descalificarla cuando la analiza y sin embargo usa el numero de votos alcanzado por los partidos socialistas en Europa como indicadores decisivos de la fuerza del socialismo en los países del viejo continente.

LOS TRÁNSITOS DEL MITO AL MÉTODO

Es la asunción de la importancia del mito y a su vez la conjunción de mito y método, la singular fusión de ambos, lo que va a producir que Mariátegui se incline y opte por el marxismo, y que al

3 Como ha reconstruido José Aricó, en Italia José Carlos conoció un marxismo influido por el idealismo crociano, que significó para el grupo del *Ordine Nuovo* «la liberación definitiva de toda incrustación positivista y mecanicista de cualquier marca y la conquista de una gran confianza en el desarrollo y la calidad de los hombres». José Aricó, *El marxismo de Mariátegui*, Cuadernos Pasado y Presente, 1986.

mismo tiempo da originalidad a su pensamiento. Este ofrece el materialismo histórico como herramienta fundada en la razón y el análisis; como un intento de interpretación de la historia y herramienta de ulteriores transformaciones. Ese mito movilizador indispensable en la sociedad moderna, se ancla para Mariátegui en el rol llamado a jugar por el proletariado que emergía de la revolución industrial, y que se ratificaría cuando observa, como señala Melis el movimiento obrero italiano, fuertemente organizado. Escribirá, en la línea de Marx: «el proletariado tiene un mito: la revolución social; hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa».

Y es que el materialismo histórico se muestra como un método de conocimiento que va mas allá del hecho económico. Propone analizar la manera como se organiza la producción, y a partir de ella las relaciones organizadas de los hombres entre ellos; las instituciones, legislación, principio y práctica del derecho, las relaciones entre sociedad y Estado. Como señala Pierre Vilar, Marx introduce en su diseño de una teoría de la historia, *la noción de articulación*, en donde es preciso combinar el razonamiento abstracto con la empiria. En palabras de este historiador, en el armazón que propone el materialismo histórico, «es preciso que la hipótesis de la racionalidad de lo real, organice la observación que la confirma, la invalida o la rectifica»⁴.

Así encontramos en los escritos que se publican en la revista *Mundial* a manera de entregas periódicas, (compiladas en *El Alma Matinal*) que Mariátegui menciona ya no sólo el poder económico como configurador y determinante del poder político. Los diferentes temas que observamos son tratados en estos años, muestran ya los esfuerzos de una reflexión articulada de la textura de nuestras insti

4 En un excelente análisis sobre la concepción de Marx de la historia, este notable historiador francés destaca de qué manera Marx entendió ésta como una concepción científica sistemática: «La obsesión del núcleo económico -dirá Vilar- impedirá a Marx volver a desarrollar ampliamente el materialismo histórico, considerado como un todo». Véase Pierre Vilar. «Marx y la historia» publicado en *Historia del Marxismo*, t. II, Editorial Bruguera.

tuciones, la naturaleza del Estado, y de la cultura en sus múltiples manifestaciones.

Encontramos también algo que creo necesario recalcar en los pasos seguidos en su construcción teórica: sus reflexiones sobre la importancia y el rol de la imaginación para transformar una realidad, diseñar, crear «una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria». Y a la vez los límites de ella, mucho más acotada de lo que usualmente se podría suponer; porque precisamente cuando se rechaza una realidad, dirá Mariátegui, es cuando más se depende de ella.

Antelando ya una metodología para una aproximación científica e inducir cambios en nuestra realidad, escribe: «Sólo son válidas aquellas utopías que se pueden llamar realistas, es decir, aquellas que nacen de una realidad que se conoce y que se analiza».

Es a partir de la asimilación de esta manera de entender el marxismo, y el materialismo histórico, que queremos acercarnos con más precisión a la coherencia de los pasos y las ideas del Amauta a su regreso al Perú. A la manera como los asume, vinculados a los desafíos que plantea nuestra compleja realidad. En primer lugar habría que decir que a su vuelta, ya tiene como eje central el derrotero de reflexionar el Perú como nación; ya ha concluido que el problema del indio y su situación de postración, es «el problema fundamental, primario del Perú».

A partir de ello empieza a desplegar, en sucesivos artículos aparecidos en la revista *Mundial* en 1925, la asimilación peculiar que del marxismo bebió en Italia. Es bajo el indicativo título: «Hacia el estudio de los problemas peruanos», donde se plantea como fundamental *entender* la realidad peruana señalando el hecho, paradójico, de cómo el movimiento buscador de una visión de los problemas del Perú, se expresa de manera significativa a través de una producción literaria prolífica, capaz de transmitir las emociones del alma popular. Como dijera de la obra de Valdelomar.

A diferencia de lo que percibía en Europa, Mariátegui encuentra a su retorno -y no esconde su entusiasmo- un clima de preocupa-

ción e interés de lo que el llama las nuevas generaciones por el conocimiento del país y lo que el describe como «una voluntad de renovación del país, en ruptura con lo que llama con desprecio una casta intelectual y frívola salvo excepciones, desinteresada de los problemas nacionales. Observa, mas allá de las tendencias ideológicas que prevalecen, un clima de creatividad en la investigación científica, en la especulación teórica, volcada a entender y expresar la compleja trama de nuestra sociedad.

En *Peruanicemos el Perú*, compilación de sus escritos de esos años, destaca entusiasta los numerosos esfuerzos que desde distintas disciplinas, realizan estudiosos en el país⁵. Como anota Alberto Flores Galindo, el periodismo fue para Mariátegui, ante todo, un ejercicio de observación de la vida cotidiana, una ocasión para reflexionar sobre los acontecimientos.

Es dentro de una manera de abordar un entendimiento y la comprensión de las transformaciones en nuestro país que se hace inteligible algo que en realidad, no por casualidad ha sido poco difundido en el conjunto de la obra de Mariátegui: propone no sólo lo que él llama «Lineamientos y esbozos de un programa de estudios sociales y económicos». Tan importante como ello; plantea la necesidad de crear un Ateneo o Instituto de Estudios Económicos y Sociales, con el objeto de afinar el conocimiento de la realidad nacional que José Carlos entiende fundamentalmente como una tarea intelectual de estudio e investigación de esa realidad de manera sistemática. Esboza como su forma organizativa, además de una dinámica

5 En su artículo titulado «Hacia el estudio de los problemas peruanos», destaca las nuevas tendencias encontradas para penetrar la realidad, tanto de la literatura como de la investigación científica: destaca los estudios de Cesar Ugarte, quien se ocupa con sagacidad e inteligencia del problema agrario; de Julio C. Tello quien estudia con penetración el problema de la raza, Honorio Delgado y sus propósitos de emprender estudios sobre la psicología indígena. Los de Jorge Basadre y Luis Alberto Sánchez, de quienes valora «el abandono de la rutina de la anécdota y de la crónica, para priorizar la interpretación de los hechos». No está ausente, la mención generosa al rol de Haya de la Torre y su labor en la creación e impulso de la Universidad Popular como espacio cultural decisivo para renovar la lectura del país.

de seminarios y debates, la conformación de secciones. Una sección de economía peruana; otra sección de sociología peruana y finalmente otra sobre el estado de la educación en el Perú.

Mariátegui entiende a su vez este proyecto como un trabajo colectivo, como una agrupación de los intelectuales motivados por un cambio social, donde «la obra individual debe convertirse en obra colectiva», señalando una idea a nuestro juicio importante que, como intentamos mostrar líneas abajo, no ha sido la tónica del trabajo intelectual de nuestro país. El Amauta acentúa la conciencia de que, «la exploración y la definición de la realidad profunda del Perú no son posibles sin cooperación intelectual (...) el estudio de los problemas peruanos exige colaboración y exige disciplina. De otra suerte, tendremos interesantes y variados retazos de la realidad nacional pero no tendremos un cuadro de la realidad entera».

La humildad y al mismo tiempo el realismo de Mariátegui para acometer la tarea de transformación, aparece así alejada de toda soberbia e indispensable el ser acometida *con una investigación por naturaleza colectiva e interdisciplinaria*. Sólo reclama para estos fines un método científico, que el positivismo no contribuyó a desarrollar en estas tierras⁶. Y el método científico para él, pasa por la recolección de *información empírica*, subrayo.

Esta preocupación es más clara cuando, señaladas esas tareas, constata, hablando de la cuestión de la propiedad de la tierra, que «la documentación, y la bibliografía sobre este tema, no pueden ser más exiguas». Al enfatizar a su vez la importancia de transformar el Ateneo o Instituto en un ente propulsor del «mayor debate nacional» sobre los temas investigados, se hace también transparente, la relevancia y la necesidad que para Mariátegui tenía la información empírica en la investigación social. Para dar un sustento racional a lo que se afirma, para convencer y sensibilizar a los más amplios sectores, escribe acerca de la necesidad de crear un «idealismo

6 Sobre el débil desarrollo del positivismo en la historia republicana, véase Fernando Trasegnies, «La genealogía del Derecho peruano, los juegos de trueques y préstamos». en *Pensamiento político peruano*, Desco, 1987.

realista» y de generar así lo que Gramsci llamaría nuevos sentidos comunes sobre los problemas sociales. Al observar estos derroteros vislumbrados para la investigación social, resulta más obvio ahora sin duda que el desarrollo y la trayectoria de las ciencias sociales en el país no se han inscrito precisamente en esta perspectiva; la carencia de estudios sólidos en base a trabajo de información empírica, no ha sido el fuerte de nuestras ciencias sociales.

En otro artículo, aparecido un mes después: «El hecho económico en la historia peruana», plantea como lineamiento metodológico definitivo, la indispensabilidad en el país de tomar en consideración el factor económico para la comprensión de la historia: hace pues explícita su opción por el materialismo histórico, señalando, de la forma apuntada por Pierre Vilar, que es la introducción del análisis de la dimensión económica lo esencial del materialismo histórico. Lo que considera como contrapuesto a criterios meramente especulativos de la historia: «Nada -dirá- resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana», y procede a continuación a realizar un somero análisis de la historia peruana, llamando la atención sobre las características de la Conquista y la República, a la luz de los intereses y la trama económica, que estuvieron en juego en ambas organizaciones sociales, ensayando a grandes trazos una intuitiva pero exitosa lectura inicial de la historia peruana a la luz del materialismo histórico despojado de todo abordaje economicista. A diferencia de tantos ejercicios de esta naturaleza, hechos en la aproximación a los problemas planteados por nuestra historia, Mariátegui enfatizó la indispensabilidad de emprender toda una investigación empírica y sistemática sobre la realidad peruana; quizá pocos hayan reflexionado sobre la importancia de un artículo titulado «El problema de la Estadística», en el que destaca con preocupación el insalvable obstáculo que constituye la falta de estadísticas para estudiar cualquiera de los problemas nacionales⁷.

7 «¿Hace falta remarcar que un país que no conoce su demografía tampoco conoce su economía? No se puede saber lo que un país produce, consume y aho-

Sin embargo la importancia de lo que denominó el factor económico apareció siempre acompañado de agudos análisis pero también de las instituciones y las mentalidades. Una visión no restringida de entender la política y la vida, no lo llevó a desestimar la importancia de la subjetividad y de lo cotidiano, la valoración de la creatividad en el terreno del arte, la expresión de las emociones; del descontento con un estado de cosas y de la expresión de los desgarreros de la peruanidad, como lo deja traslucir en lo que, no por azar, el Amauta trabaja sobre lo que sería su primer artículo a su retorno al Perú: «La Poesía y los Juegos Florales». Es un acercamiento a la poesía joven la vía escogida por Mariátegui para conectarse con lo que el busca primero: las manifestaciones emocionales de la peruanidad o de una nueva sensibilidad⁸.

La creación de la revista *Amauta* en 1926 debemos verla como un hito más de la manera como él entendió la vinculación con el intelectual de vanguardia y la formación de nuevos sentidos comunes; el nucleamiento de todos aquellos intelectuales con vocación de renovación en materia de creatividad e innovación temática y expresiva, susceptibles de ser comprometidos en un proyecto de socialismo peruano. Así, distinguidos intelectuales vinculados a la literatura, la pintura, la poesía, la música y la reflexión científica, se sintieron atraídos no sólo por el imán cautivante de su vital personalidad, sino por el atractivo que portaba sentirse parte de un colectivo que compartía ideas comunes sobre cambios en el país.

Hay que mencionar la forma como Mariátegui estructuraba sus ideas, a partir de los temas y problemas que la realidad ponía sobre

rra si se ignora esta cosa fundamental: la población. Todos los estudios, todas las previsiones sobre países como Alemania, Francia, etc., antes de propugnar cualquiera orientación averigua el movimiento demográfico, su ritmo, su proceso». Publicado en *Mundial*, 1º de enero de 1926.

- 8 En dicho artículo dirá: «Los Juegos Florales me han comunicado con la nueva generación de poetas peruanos. Mis andanzas y mis estudios cosmopolitas me tenían desconectado de las cosas y las emociones que aquí se riman. Hoy no me creo todavía muy enterado de la calidad ni del número de los poetas jóvenes; pero sí de la temperatura y del humor de su poesía». *Mundial*, 31 de octubre de 1924; reproducido en *Peruanicemos el Perú*.

el tapete o lo que a su juicio era considerado relevante, lo cual iba formando parte de una concepción más global, más abarcante de la realidad.

Así, la cultura pero también la realidad contemporánea, la escena mundial aparecen como temas de preocupación en la constitución de su pensamiento, visible ya desde las *Cartas desde Italia*. «La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen los nacionalistas. El Peru contemporáneo se mueve dentro de la orbita occidental», escribirá. Solamente así se puede entender porque presta atención y escribe sobre la significación de Chaplin e Isadora Duncan. Pero al mismo tiempo lo hace sobre los poetas jóvenes, la conscripción vial. La diversidad temática es sorprendente y múltiple; nunca abandona su preocupación por los acontecimientos y fenómenos significativos de la escena mundial; en realidad ellos se combinan permanentemente con los tópicos nacionales.

LOS SIETE ENSAYOS COMO PLASMACIÓN DE UN MÉTODO

Es en esta línea de estructuración de pensamiento que en 1928 hace su aparición *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*, cuya originalidad radica no sólo en que constituye un gran diagnóstico de pretensiones globales de la realidad peruana de esos años. Diría que es el único texto orgánico en el que el Amauta, más que aplica, pone en funcionamiento las herramientas del materialismo histórico, a la manera como él había apprehendido el marxismo⁹.

Para lograr su cometido recurre a la información empírica disponible que él ya había señalado como escasa y casi nada confiable; utiliza las débiles estadísticas y censos a su alcance; analiza y pasa revista a la literatura existente sobre cada tema y recoge lo mejor de

9 Para un análisis de la significación de los *Siete ensayos* en la trayectoria de Mariátegui véase Antonio Melis: «Jose Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI», prólogo de *Mariátegui total*.

ella sin importarle su filiación ideológica; echa mano a lo que más le interesa para fundamentar sus reflexiones y propuestas, encaminadas a mostrar, con intuiciones brillantes, posteriormente trabajadas históricamente en la investigación académica, lo superficial, desigual y endémico de la manera como se implantó el capitalismo y sus instituciones en el Perú; y funda desde allí una propuesta socialista de transformación a partir de la revaloración de la comunidad indígena: un socialismo de raigambre colectivista.

Mariátegui nos dice en su Advertencia, no ser «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», cuya utopía él va a explicitar, con claridad pocas veces aliviada, en el ensayo 'El problema del Indio': «La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el mas armónico y desarrollado sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguineidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales *es demasiado evidente para que precise documentarla*» (subrayado nuestro). Es claro, en pasajes como éstos, que las pasiones a las que él mismo aludía invaden al estudioso de su realidad; el político que cree se antepone al investigador.

Y es que Mariátegui diagnosticaba, quizá certeramente, al individualismo como el mal de Occidente. A ello buscó contraponer y rescatar para un proyecto de transformación socialista, el colectivismo «nato» que Mariátegui consideraba como la dimensión más valiosa de la cultura andina. Lo indígena como el alma de la identidad nacional, la fuerza de la comunidad en la que Mariátegui presupone la existencia «de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas», parece confundirse en estos *Ensayos* con una consustancialidad de rasgos solidarios. Pero al mismo tiempo, con lo que el denomina el sentimiento cósmico del indio, entendido este por la particular vinculación del hombre andino que se reconcilia con la naturaleza.

Esta discusión sigue abierta: en el centro del debate polémico

en las ciencias sociales está la naturaleza y los aportes de la cultura andina a la identidad nacional y ciudadana¹⁰.

El nombre de ensayos para titular su aproximación analítica a los diversos aspectos de la problemática nacional considerados relevantes, no es gratuito. Mariátegui quiere enfatizar la idea de boceto, de primera aproximación, más que susceptible, indispensable de ser alimentada, perfeccionada sostenidamente con nueva información : «Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. *Ninguno de estos ensayos está acabado; no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido, pensado*» (el subrayado es nuestro).

Lejos pues de proponernos una reflexión acabada, nos muestra al intelectual y al político, que sólo se concibe como tal, en la medida que puede llevar a cabo una permanente revisión, a la luz de nuevos elementos de la realidad. Más significativo aún si se sopesa ade-

10 Mariátegui dejará planteada la complejidad de la constitución de una identidad nacional multicultural. Y es que junto a estos asertos, sostendrá que existe una «dualidad de la historia y del alma peruanas en nuestra época, entre la forma histórica que se elabora en la costa y que se presenta en conflicto con el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza». Tal vez para transmitir un mayor equilibrio respecto a la complejidad del problema que se plantea, busca en un artículo titulado «El Rostro y el Alma del Tawantisuyu» -publicado en 1925- hacer explícito lo que él concibe como la irrenunciabilidad a la herencia de Occidente para pensar la identidad nacional. Luego de comentar elogiosamente el temperamento lírico y exaltado indigenismo del libro *De la Vida Inkaika* que publica Luis E. Valcárcel, toma distancia abiertamente de sus conclusiones, rechazando el llamado de Valcárcel, «que quiere que repudie la corrupción y decadente civilización occidental»(...) Valcárcel va demasiado lejos (...) Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como él supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios». Encontramos al Mariátegui utópico que toma como punto irrefutable, la existencia de una vocación colectivista intrínseca en la comunidad campesina. Pero también el investigador cauteloso que trata de razonar una realidad incorporando la dimensión de proceso para pensar la direccionalidad de la transformación social, antes que quedarse sólo en una identificación emocional con ella.

cuadramente la enorme conciencia ya mencionada que Mariátegui tenía de no poder contar con verdaderas estadísticas que apuntalaran o descartaran lo que eran sus percepciones de la realidad.

Debemos tomar conciencia que todo eso es el mariateguismo. No es un pensamiento acabado porque Mariátegui muere en la plenitud de su vida, cuando empezaba a estudiar nuestra realidad social y elaborar, a partir de ello, una propuesta de transformación para el país. Podríamos denominar el mariateguismo a la manera que tuvo Mariátegui de aproximarse a la realidad y de construir una reflexión a partir del estudio científico de ella y a la forma en que se edifica el razonamiento, pero al mismo tiempo -y allí reiteró no sólo la originalidad- está la atracción que ejerce su obra, integrando su siempre confesado interés por las dimensiones subjetivas en un esfuerzo analítico para percibir los humores, las sensibilidades de su tiempo.

MARIÁTEGUI Y SUS TORTUOSAS RELACIONES CON EL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL

Como es sabido el Amauta impulsa activamente la estructuración del movimiento obrero y su centralización, que tiene un hito importante en 1929, en la fundación de la CGTP, Central General de Trabajadores del Perú. En 1928, apremiado por la agudización de las discrepancias con el aprismo y el pensamiento de Haya de la Torre¹¹, funda el Partido Socialista del cual es designado Secretario General.

Sin embargo prontamente entra en lo que serían profundas confrontaciones con la Komintern. No rehuyó la diferencia, manteniéndose el debate hasta su muerte, en abril de 1930. Tres ámbitos centrales de discrepancia expresaban aspectos de fondo de la concepción mariateguiana: la forma de entender la realidad, el modo de entender el marxismo y, por ende, la forma de asumir la política.

11 Luego de que escribiera una carta desaprobatoria al grupo aprista de México sobre la inconveniencia de la fundación del Partido Nacionalista Libertador por parte de Haya, redacta -como lo consigna Flores Galindo-, una carta colectiva fijando posición ante el Apra como Partido señalándose que: «Los elementos de izquierda que en el Perú concurrimos a la formación del Apra como Frente, constituímos de hecho y organizaremos formalmente un grupo o Partido Socialista».

La manera como concibe el partido, antes que como núcleo ideológico cohesionado, propugna que éste debía expresar la articulación del tejido social organizado. Por ello su incansable impulso a la formación de sindicatos, su atento seguimiento de los Congresos Indígenas y sus reivindicaciones, su cercanía a la embrionaria Federación de yanaconas de las haciendas costeñas. Todo esto hacía de la construcción de partido, un proyecto de largo aliento.

Su distancia absoluta de todo lo que se asemejara a una visión putchista del poder, explica que habiendo producido la afiliación del Partido Socialista a la Internacional Comunista, éste no desarrollara ninguna fórmula de poder en el lenguaje de la época, en torno a la dictadura del proletariado.

De otro lado, estaba su rechazo de la tesis, insistentemente machacada por la tercera Internacional sobre la autodeterminación de las minorías indígenas quechuas y aymaras, en las que José Carlos veía una burda traslación del problema soviético. Esta no guardaba correspondencia alguna con la realidad arduamente estudiada por el Amauta: su seguimiento atento de las reivindicaciones de nuestras mayorías indígenas, le mostraban que estas giraban en torno al problema de la tierra y la opresión gamonal antes que en una afirmación étnico-cultural.

Finalmente, la insistencia de Mariátegui en la inexistencia de una asociación indisoluble entre el gamonalismo y la penetración del capital extranjero bajo su forma imperialista y, el señalamiento de su rol dinamizador en la economía -donde además estaban los núcleos obreros más dinámicos- fue rechazada de plano en las discusiones latinoamericanas por los funcionarios de la Internacional. Esta constatación disgustaba pues chocaba claramente con la visión catastrofista del inminente derrumbe del capitalismo, que manejaba la Internacional, en el marco de la llamada estrategia de «clase contra clase» propugnada para el conjunto de países de América Latina. En un contexto como el de los años 1920 en que las clases estaban en formación, éstas eran todavía, como lo intuía Mariátegui, casi un abuso del lenguaje.

La manera como concibe la estructuración de una línea programática del Partido Socialista, pero también la manera de concebir la realidad y la vida puede quedar a mi modo de ver claramente expresada, en la toma de distancia que realiza del llamado Patronato de la Raza Indígena, institución de corte paternalista promovida por Leguía. Mariátegui dirá, a propósito de una polémica en torno a ella: «La solución al problema del indio tiene que ser una solución social; sus realizadores deben ser los propios indios (...) Los Congresos Indígenas, no representan todavía un Programa. Los mismos cuatro millones de indios, tendrán que ser los artífices. de una transformación».

La polémica con la Komintern, se fue agudizando. Revelaba lo que no eran sino abismales divergencias sobre la manera de llevar a cabo un programa de transformaciones en una realidad concreta y que significaron hondos desgarros para el fundador y dirigente del naciente Partido Socialista: Mientras que las argumentaciones de José Carlos se sustentaban en lo que constituía su entendimiento del marxismo, del que derivó un esfuerzo tenaz de varios años por el conocimiento de aquello que caracterizaba nuestros problemas y creaban la manera de enfrentarlos, para la Internacional se trataba de «aplicar» una línea, diseñada desde fuera con una plantilla común para todo el continente latinoamericano. Alberto Flores Galindo nos ha dejado, en lo que tituló *La agonía de Mariátegui*, un pormenorizado y conmovedor relato histórico cargado del dramatismo de las vicisitudes, angustias y avatares de la lucha cotidiana del hombre que, en medio de su deterioro físico, la hostilidad y el aislamiento progresivo de su entorno y del comunismo internacional, se mantiene fiel a sus ideas y muere en la persistencia de lo que había convertido en una fe, un proyecto de vida.

Y es que en una organización profundamente vertical, la autonomía conceptual, como la ha denominado Gustavo Gutiérrez, no podía ser tolerada: el pensar libre y creativamente aparecía como una amenaza en la concepción marcadamente autoritaria de la política de la Internacional Comunista. Un mes antes de la muerte de Mariátegui, Eudocio Rabines, regresa, luego de siete años de ausencia a asumir la dirección del partido que fundara el Amauta. Funcionario de las canteras de la Internacional, traía una clara concepción

de la política, que -tal como se traduce en las cartas que enviara desde fuera-, se ubicará en las antípodas de la visión de Mariátegui.

La cuestión central de una acción de transformación social, devenía en la conformación de un núcleo dirigente y en una rápida formación de «cuadros» que, sostenidos por el carácter científico de la teoría, guiara a las masas a la manera que un pastor guía a un rebaño. Atrás quedaba toda preocupación por estudiar o entender la realidad objeto de transformación; todo lo contrario, esto constituía un peligro en una lógica que se centraba en «aplicar» una línea ya diseñada, en arreglo a los intereses soviéticos.

LA «DESMARIATEGUIZACIÓN»: LA HERENCIA MARXISTA-LLENINISTA EN EL PERÚ

Muerto Mariátegui en 1930, Rabines ya sin obstáculos, producirá un acelerado viraje en los lineamientos de trabajo del partido. Cambia, para hacerlo más enfático, su denominación a Partido Comunista; se aboca a implementar la línea de clase contra clase y la constitución de soviets obrero-campesinos, precipitando la derrota del pujante movimiento antioligárquico que emergía de la crisis de los años treinta¹².

Años después al influjo de los vaivenes ideológicos de la Internacional, el nuevo Secretario General del Partido Comunista, orientará sus esfuerzos a cristalizar un Frente Popular. Pero lo que nos interesa relíevar no es sólo el espíritu de grey que se instaura en el movimiento comunista internacional al que con tanto entusiasmo adhiriera Mariátegui. Rabines, tal como lo propone José Aricó es además el hombre que, durante casi una década, hizo de la lucha contra el pensamiento de Mariátegui un componente decisivo de la afirmación de su liderazgo. El «mariateguismo», palabra acuñada para denominar una «desviación pequeño-burguesa», sirvió en realidad para encubrir las limitaciones ideológicas y políticas que impedían la penetración del Partido Comunista en la clase obrera.

12 Véase al respecto Carmen Rosa Balbi, *El Partido Comunista y el Apra en la crisis revolucionaria de los años treinta*, 1982.

El llamado proceso de «desmariateguización» del Partido Comunista, sujeto ya de manera total a los dictados de la Internacional, tiene -¡qué duda cabe!- sus antecedentes directos en la manera integral como Mariátegui concibió un proyecto de transformación social que bajo los cánones del materialismo histórico, buscó ubicarse dentro del Movimiento Comunista Internacional.

Un significativo documento publicado en diciembre de 1933, por el Partido Comunista conteniendo las orientaciones sobre la situación nacional e internacional, puede resumir todo lo que esta operación de desmontaje pretendía e implicaba:

«El mariateguismo es una confusión de ideas procedentes de las más diversas fuentes. No hay casi tendencia que no esté representada en él. Antes de haber bebido de la fuente del marxismo, particularmente del leninismo, Mariátegui había conocido del movimiento revolucionario a través de las más diversas tendencias no proletarias. Tuvo grandes errores no sólo teóricos sino también prácticos. Son en realidad muy pocos los puntos de contacto entre el leninismo y el mariateguismo y estos contactos son más bien incidentales. El mariateguismo confunde el problema nacional con el problema agrario; atribuye al imperialismo y al capitalismo una función progresista; sustituye la táctica y la estrategia revolucionarias por el debate y la discusión (...).

Nuestra posición frente al mariateguismo es y tiene que ser de combate implacable e irreconciliable, puesto que entraba *La bolchevización orgánica e ideológica* de nuestras filas, impide que el proletariado se arme de los arsenales del marxismo y del leninismo; obstaculiza el crecimiento rápido del P.C. y la formación de los cuadros; es una de las dificultades más serias para ponernos a la cabeza de los grandes acontecimientos (...) Y esta lucha ideológica hay que iniciarla con fuerza y llevarla hasta las últimas consecuencias»¹³.

13 «Bajo la bandera de Lenin, instructivas sobre la jornada de las tres L», Partido Comunista, Sección peruana de la Internacional comunista, 1933, Publicado en la revista *Socialismo y Participación*, n° 11.

Iniciada esta campana de razzia, poco o casi nada quedó de la huella de Mariátegui en la izquierda marxista. Los *Siete Ensayos* que Aricó, a pesar de sus errores y limitaciones, calificara como «la obra mas significativa del marxismo latinoamericano», fue excluida de cualquier reflexión del comunismo peruano.

La pesada herencia del marxismo-leninismo de la Internacional, se instaló en las izquierdas marxistas, las nuevas y las viejas. Más allá de sus discrepancias ideológicas, todas compartieron su aproximación exclusivamente doctrinaria a la realidad y su consecuente desprecio por su estudio e investigación, a la manera que lo abordara Mariátegui. La imposición obsesiva de lo que se conceptuaba la línea correcta, tenía implícita la prescindencia de las aspiraciones de los actores sociales en nombre de los cuales se actuaba.

Los nuevos grupos de izquierda que se reclamaban tributarios del pensamiento de Mariátegui, lo convirtieron en ícono del cual se glosaba arbitrariamente lo que era útil para las pugnas internas. Los *Siete Ensayos* devino en los hechos en una suerte de biblia, atemporal y ahistórica, para el diagnóstico y alternativas de cambio en el país. Aquellos, al adscribirse a la tradición escolástica de la Internacional Comunista, quedaron incapacitados de generar un análisis basado en la realidad de los cambios que se sucedían en el país. De ello devino la incapacidad de establecer lazos sólidos con los sectores a los que decían representar.

Sin embargo, el compromiso vital de Mariátegui con un imperativo de justicia social para nuestro país, la agudeza de sus reflexiones, su manera fresca de acercarse a la realidad y su convicción de la necesidad de la investigación, su vitalidad y distancia de cualquier forma de escepticismo y su enorme fe en la capacidad de la persona humana, quedan hoy más vigentes que nunca como legado a las nuevas generaciones para construir un país viable donde coexistan armónicamente todas las sangres.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Juan Ansión	Doctor en Antropología. Universidad de Lovaina, Bélgica. Especialidades: Cultura Andina, Cultura Popular, Antropología Política.
Alberto Adrianzén	Licenciado en Sociología. P.U.C.P. Especialidad: Pensamiento Político.
Carmen Rosa Balbi	Magister en Sociología. P.U.C.P. Especialidad: Sindicalismo y Movimiento Obrero.
Eduardo Cáceres	Bachiller en Filosofía. P.U.C.P.
Augusto Castro	Magister en Filosofía P.U.C.P. Especialidad: Historia de las Ideas.
Raúl Chanamé	Licenciado en Historia. U.N.M.S.M.
Daniel Del Castillo	Bachiller en Sociología P.U.C.P. Especialidades: Sociología de la Literatura.
Carlos Iván Degregori	Licenciado en Antropología. U.N.M.S.M. Especialidad: Etnicidad y Política.
Manuel Del Priego	Licenciado en Educación. Universidad Nacional San Luis Gonzaga de Ica.

Zenón De Paz	Licenciado en Filosofía. U.N.M.S.M. Magister en Filosofía U.N.M.S.M.
Gustavo Gutiérrez	Doctor en Teología. Universidad de Lyon, Francia.
Luis Miguel Glave	Licenciado en Sociología P.U.C.P. Es- pecialidad: Historia de las Mentalida- des.
Juan Gargurevich	Licenciado en Periodismo P.U.C.P.
Romeo Grompone	Doctor en Derecho y Ciencias Socia- les. Universidad de la República de Uruguay.
Narda Henríquez	Post-Grado en Demografía en la Lon- don School of Economics, Inglaterra. Especialidades: Políticas Sociales y Estudios de Género.
Teodoro Hampe	Doctor en Historia. Universidad Complutense de Madrid. Especialidad: Historia Institucional
Miguel Angel Huamán	Licenciado en Literatura U.N.M.S.M.
Jeffrey Klaiber	Doctor en Historia. The Catholic Uni-versity of América. Especialidad: Historia Contemporánea.
Manuel M. Marzal	Doctor en Filosofía. Pontificia Uni- versidad Católica del Ecuador. Espe- cialidades: Historia de la Antropolo- gía, Antropología Religiosa.
Javier Mariátegui	Doctor en Medicina. Universidad Pe- ruana Cayetano Heredia.

Nelson Manrique	Magister en Sociología P.U.C.P. Especialidad: Historia del Racismo.
Carlos Monge	Bachiller en Antropología P.U.C.P. Doctor en Historia P.U.C.P.
Juan Ossio	Doctor en Antropología. Universidad de Oxford, Inglaterra. Especialidades: Temas Cosmológicos y Estructura Social.
Gonzalo Portocarrero	Doctor en Sociología. Universidad de Essex, Inglaterra. Especialidades: Relaciones Interétnicas, Cultura y Mentalidades.
Ricardo Portocarrero	Historiador egresado de la PUCP. Miembro de la Comisión Ejecutiva del Centenario de José Carlos Mariátegui.
Carmen María Pinilla	Licenciada en Sociología P.U.C.P. Especialidad: Sociología de la Literatura.
Catalina Romero	Doctor en Sociología. New School for Social Research. New York. Especialidades: Sociología de la Religión, Movimientos Sociales.
Humberto Rodríguez Pastor	Doctor en Antropología Social U.N.M.S.M.
Augusto Ruíz	Licenciatura en Historia. Universidad Federico Villarreal. Maestría en Historia P.U.C.P.
Denis Sulmont	Doctor en Sociología. Universidad de París, Nanterre, Francia. Especialidades: Sociología del Trabajo.

Carla Sagástegui

Bachiller en Lingüística y Literatura
P.U.C.P. Especialidad. Literatura
Contemporánea.

William Stein

Profesor Emérito de la Universidad de
Buffalo en Nueva York. Especiali-
dad: Antropología Económica.

Rafael Tapia

Bachiller en Sociología P.U.C.P.
Especialidades: Sociología de la Cul-
tura y Mentalidades Económicas.
Etnicidades.

Sandro Venturo

Bachiller en Sociología P.U.C.P. Es-
pecialidad: Jóvenes y Cultura Política.

LA AVENTURA DE MARIATEGUI:
NUEVAS PERSPECTIVAS

Este libro de terminó de imprimir en el mes de julio de 1995, en los
talleres gráficos de Editorial e Imprenta DESA S.A., General Varela
1577, Lima 5, Perú.

DE PROXIMA APARICION

FRANCESCA CANTU

Conciencia de América.

HECTOR NOEJOVICH

Los Albores de la Economía Americana.

FRANKLIN PEASE G. Y. -

TEODORO HAMPE M.

Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú de Agustín Zárate.

MARIO POLIA MECONI

Los Guayacundos ayahuacas: Una arqueología desconocida.

ROGER RODRIGUEZ ITURRI

Adolescencia, Matrimonio y Familia

ANA VELAZCO LOZADA -

RICARDO LEON

Indice Analítico del Código Civil y Ley de Arbitraje.

TOM ZUIDEMA

El Sistema de Ceques del Cuzco.

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.

Apartado 1761. Lima, Perú

Tlfs. 462-2540 (anexo 220) y

462-6390

