

CÁTEDRA
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

José Carlos Mariátegui



Sara Beatriz Guardia
Edición

Simposio Internacional
Revista Amauta. 90 Años

Cátedra José Carlos Mariátegui

Sara Beatriz Guardia
Edición

Simposio Internacional
Revista Amauta. 90 años

Cátedra José Carlos Mariátegui

Simposio Internacional. Revista Amauta. 90 años.
Libro virtual. Lima, abril 2017.

Autora - Editora

© Sara Beatriz Guardia

Castilla 106 - sarabeatriz@telefonica.net.pe

Telf. 247-4567

Diagramación

Karen Jacqueline Vásquez Uribe

Queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos, quedando protegidos los derechos de propiedad intelectual y de autoría por la Legislación Peruana, que sanciona penalmente la violación de los mismos.

ÍNDICE

Convocatoria y programa del Tercer Simposio Internacional Amauta y su Época. 90 Aniversario de la Histórica Revista. Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui.	7
Inauguración. Embajador Harry Belevan-McBride. Director Ejecutivo. Instituto Raúl Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.	11
El lugar de <i>AMAUTA</i> en la genealogía de la perspectiva de análisis de la descolonialidad del saber. César Germana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima – Perú.	15
La travesía de Mariátegui: tragedia y comedia de la descolonización en América Latina. Rafael Ojeda. Escritor e investigador en Ciencias Sociales. Perú.	29
Improntas del Marxismo de Mariátegui en la perspectiva de la «Colonialidad del Poder» de Aníbal Quijano. Segundo Montoya Huamaní. Universidad de San Marcos. Lima-Perú. ...	43
L' Indigenisme Marxiste de Jose Carlos Mariategui. Michael Löwy. Francia.....	65
Amauta y el Indigenismo: polémica y vanguardia en el Perú de comienzos del siglo XX. Claudio Andrés Berríos Cavieres. Universidad de Valparaíso, Chile.	75
La vanguardia Peruana y Amauta. Ádám Anderle. Universidad de Szeged, Hungría.	89

Mariátegui, la Revista <i>Amauta</i> y el Psicoanálisis.	
Saúl Peña. Profesor y supervisor del Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Perú.	107
La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del Misticismo Decadentista a la Religiosidad Revolucionaria.	
Pierina Ferretti. Universidad de Valparaíso, Chile.	123
Las relaciones entre Clarté y Amauta: anotaciones de pesquisa.	
Carmen Susana Tornquist. Universidad del Estado de Santa Catarina, Brasil.	139
Impacto de Amauta en la prensa minera de Morococha (1926-1930).	
Víctor Mazzi Huaycucho. Universidad Nacional de la Cantuta. Perú.....	155
A gênese da Amauta e o fim do laissez-faire.	
Renata Bastos da Silva. Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.	173
La filosofía de Antenor Orrego en Amauta: la formación de un estilo para Latinoamérica.	
Gonzalo Jara Townsend. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso. Chile.	191
A Amauta e a Questão Meridional	
Ricardo José de Azevedo Marinho. Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Brasil.	209
Mujeres de Amauta. Transgrediendo el monólogo masculino.	
Sara Beatriz Guardia. Directora Cátedra Mariátegui. Lima-Perú.	223

Tercer Simposio Internacional Amauta y su Época

90 Aniversario de la Histórica Revista

Definida por Mariátegui como la más clara expresión del surgimiento de una nueva conciencia, y del impulso creador del cambio social, la revista Amauta representó un movimiento ideológico, político y cultural. Tal como señala en el editorial “Aniversario y Balance”, de setiembre de 1928: “Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo”.

En el 90 aniversario de la revista Amauta, planteamos debatir y reflexionar la actualidad del pensamiento mariateguiano en el mundo contemporáneo; así como su gran influencia al ser considerada una de las mayores expresiones literarias, artísticas, culturales y del ensayo político de América Latina.

Proponemos analizar la descolonialidad del saber que en Amauta apareció de manera embrionaria pero consistente. Se trata del estudio del indigenismo a comienzos del siglo XX, y de esclarecer cómo en los diferentes ámbitos se avanza en una perspectiva que cuestiona el eurocentrismo de la cultura y busca alternativas en las tradiciones de los pueblos originarios de América Latina.

Planteamos considerar los diversos aspectos de la educación, el psicoanálisis, la religión, y la cultura tratados en Amauta. La relación con otras revistas, su impacto en la prensa minera, la posición frente al movimiento estudiantil, y el significado de constituir el primer espacio intelectual y cultural en el que las mujeres participaron.

El 90 Aniversario de la creación de Amauta, es ocasión propicia para rendir un emocionado homenaje a Sandro Mariátegui, con quien organizamos el 70 y el 80 Aniversario de la revista, así como los 80 años de la publicación de los 7 Ensayos. Expresamos también nuestro testimonio de

reconocimiento y afecto a Antonio Melis y Jaime Massardo, por sus estudios del pensamiento y obra de José Carlos Mariátegui.

Sara Beatriz Guardia

Directora

Presidente Honorario. Sandro Mariátegui Chiappe (1921-2013).

Ádám Anderle (Hungría); Michael Löwy (Francia); Pablo Macera (Perú); Roberto Fernández Retamar (Cuba); Saúl Peña Kolenkautsky (Perú); Alberto Filippi (Italia); César Germaná (Perú); Osvaldo Fernández (Chile); Samuel Sosa (México); Arturo Corcuera (Perú); Pierina Ferretti (Chile); Edmundo Murrugarra (Perú); Víctor Mazzi Huaycucho (Perú), Renata Bastos (Brasil); Ricardo Marinho (Brasil); Felipe Lagos (Chile).

Programa

Jueves 15 de setiembre

2.30 Inauguración.

Embajador Harry Belevan-McBride. Director Ejecutivo. Instituto Raúl Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos Sara Beatriz Guardia. Directora de la Cátedra Mariátegui.

3.00 El lugar de *Amauta* en la genealogía de la perspectiva de la descolonialidad del saber.

César Germana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima- Perú.

3.30 Travesía mariateguiana. Tragedia de la modernidad y comedia de la descolonización latinoamericana.

Rafael Ojeda. Escritor e investigador en Ciencias Sociales. Perú.

4.00 De la tensión ente “mito” y “logos” a la «racionalidad alternativa» en José Carlos Mariátegui.

Segundo Montoya Huamaní. Universidad de San Marcos. Lima-Perú.

- 4.30 El Indigenismo Marxista de José Carlos Mariátegui.
Michael Löwy. Francia.
- 5.00 Amauta e indigenismo: polémica y debate en el Perú de comienzos del siglo XX.
Claudio Andrés Berríos Cavieres. Universidad de Valparaíso, Chile.
- 5.30 Pueblos y culturas indígenas en el socialismo de Mariátegui.
Edmundo Murrugarra Florián. Perú.

Presentación libros

- 6.00 Víctor Mazzi Huaycucho.
Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación. Lima: Edición del autor, 2016.
- 6.30 Patricio Gutiérrez, Osvaldo Fernández, Jorge Budrovich, Gonzalo Jara. *Reedición Comentada de Defensa del Marxismo.* Chile: Universidad de Valparaíso, 2015.
Gonzalo Jara Townsend. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso. Chile.
- 7.00 Sara Beatriz Guardia.
José Carlos Mariátegui. Una visión de género. 2016, 2da Edición.

Viernes 16 de setiembre

- 3.00 La vanguardia peruana y Amauta.
Ádám Anderle. Universidad de Szeged, Hungría.
- 3.30 Mariátegui, la Revista Amauta y el Psicoanálisis.
Saúl Peña. Profesor y supervisor del Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- 4.00 La dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui.
Pierina Ferretti. Universidad de Valparaíso, Chile.
- 4.30 Las relaciones entre Clarté y Amauta: anotaciones de pesquisa.
Carmen Susana Tornquist. Universidad Do Estado de Santa Catarina, Brasil.

- 5.00 Impacto de Amauta en la prensa minera de Morococha (1926-1930)
Víctor Mazzi Huaycucho. Universidad Nacional de la Cantuta. Perú.
- 5.30 A gênese da Amauta e o fim do laissez-faire
Renata Bastos da Silva. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.
- 6.00 La filosofía de Antenor Orrego en la revista Amauta: Un formación de un estilo y una expresión latinoamericana.
Gonzalo Jara Townsend. Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso. Chile.
- 6.30 A Amauta e a Questão Meridional
Ricardo José de Azevedo Marinho. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Brasil.
- 7.00 *Mujeres de Amauta. Transgrediendo el monólogo masculino.*
Sara Beatriz Guardia. Directora Cátedra Mariátegui. Lima-Perú.
- 7.30 Coctel de clausura ofrecido por la Sra. Gladys Aragón viuda de Mariátegui, y sus hijos Sandro y Carlos Mariátegui.

**Palabras del Embajador Harry Belevan-McBride
Director del Instituto Raúl Porras Barrenechea
de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

Apreciados académicos, extranjeros y peruanos, concurrentes al Simposio
Señores profesores y alumnos de la Universidad de San Marcos
Señoras y señores amigos del Instituto.

Inauguramos hoy este Simposio Internacional orientado a conmemorar los noventa años de la fundación de la revista *Amauta*. Y lo hacemos, gracias al esfuerzo y el empeño incansable de Sara Beatriz Guardia, Directora de la Cátedra Mariátegui, con el invaluable apoyo de destacados académicos peruanos y extranjeros aquí presentes, conocedores de las múltiples facetas de la vida y obra del pensador peruano José Carlos Mariátegui. Porque, si bien este coloquio apunta específicamente a seguir descubriendo los alcances que tuvo *Amauta*, aquella publicación de nombre prehispánico, creo que resulta imposible analizar la revista sin su fundador por la inextricable relación que existió entre ambos.

No voy a explayarme en los significados múltiples de *Amauta*. Ni soy yo el indicado para ello y esas diversas facetas han de ser a no dudarlo esbozadas por Sara Beatriz Guardia, seguidamente y en sus dos intervenciones ulteriores en el curso de las ponencias, y también en las 16 restantes que hemos de escuchar a lo largo de estas dos jornadas de trabajo. Me ciño apenas a recordar que, para más y para menos, esos 32 números de la revista que llegó a alcanzar un tiraje excepcional de unos cuatro mil ejemplares significó, para bien y para menos bien, desde su primera edición en setiembre de 1926, una verdadera partición de aguas en la cultura y el pensamiento peruanos y, acaso, en otras latitudes continentales.

Ricardo Luna Vegas -uno de los más dedicados mariateguistas peruanos cuyos tres libros fundamentales sobre el primer pensador socialista nacional, además de un sinnúmero de artículos periodísticos destinados a la divulgación popular, son, sin embargo, fuentes de consulta inexplicablemente relegadas- nos ha revelado lo siguiente: “El indoblegable espíritu de lucha de Mariátegui, junto con su extraordinaria inteligencia y habilidad editorial,

fueron los factores determinantes de la supervivencia de *Amauta*". Y en efecto así fue pues, si por razones políticas indefendibles la revista fue clausurada en junio de 1927, sólo una férrea determinación como la que demostraría Mariátegui ante semejante arbitrariedad, permitió que apenas cuatro meses más tarde *Amauta* pudiese salir nuevamente a la luz.

Exactamente dos años después de la aparición del primer número, *Amauta* se definiría, en setiembre de 1928, como una "revista socialista", como también nos lo recuerda Luna. Pero no podemos soslayar el hecho que una resuelta postura de izquierda ya impregnaba ideológicamente sus páginas desde el inicio mismo. Redimo así de la postura asumida por el fundador de *Amauta*, la impetuosa y categórica subjetividad con que se reivindicó a sí mismo y con que definió a la revista desde aquel primer número: "No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas (...)... soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista, que rechaza todo lo que es contrario a su ideología así como todo lo que no traduce ideología alguna". Tal fogosidad –a mi juicio un arrebato simultáneamente ideológico y juvenil que incitaba a que, desde el otro extremo político, se aplicaran criterios parecidos, como de hecho lo haría el fascismo pocos años después bajo otro disfraz pero de semejante intolerancia-, aquel arrebato, digo, no extinguió ese aliento de libertad ínsito a la revista que, por encima de posturas radicales, definía el hálito mismo de esa publicación. Y esto es así puesto que, más que epatar a esas ínfimas minorías nacionales que pudiesen leer *Amauta*, esta revista supo acoger en sus páginas a renombradas figuras de la intelectualidad peruana y extranjera, de izquierdas y no tanto, como lo probaron nombres ilustres de colaboradores como Luis Valcárcel y Alejandro Peralta hasta Borges y Unamuno, pasando por Enrique López Albújar, Haya de la Torre, Breton y Marinetti y divulgando, acaso por primera vez en una Lima mojonada y unas provincias aún más apocadas, corrientes científicas y culturales tan audaces como el psicoanálisis y el surrealismo, o el insomnio futurista, el fovismo y el cubismo, disciplinas contrarias sin embargo a la ideología pregonada de *Amauta*.

Antes de dejar la palabra a Sara Beatriz Guardia deseo agradecer con nombres propios a los estudiosos extranjeros Michael Löwy, Claudio Andrés Berríos Cavieres, Patricio Gutiérrez, Osvaldo Fernández, Jorge Budrovich, Gonzalo Jara, Ricardo José de Azevedo Marinho, Ádám Anderle, Pierina Ferretti, Carmen Susana Tornquist y Renata Bastos da Silva, así como a los investigadores peruanos César Germaná, Rafael Ojeda, Segundo Montoya, Saúl Peña y Víctor Mazzi Huaycucho, por su importante contribución al mayor éxito de este evento mediante las presentaciones académicas que han de hacernos y que esperamos todos con el mayor interés.

Una vez más gracias a todos los presentes por el apoyo constante que brindan, con su asistencia, a las actividades permanentes que desarrolla este centro de investigaciones y estudios peruanos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos que me honro en dirigir. Dejo con ustedes a Sara Beatriz Guardia, autora de varios libros sobre el papel de la mujer en la sociedad latinoamericana y profesora de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de San Martín de Porres, además de desempeñarse como Directora del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina; de la Comisión del Bicentenario Mujer e Independencia en América Latina; y de la Cátedra José Carlos Mariátegui, desde donde tiene un libro sobre el tema que ha de tratar más adelante, intitulado: *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*.

El lugar de *Amauta* en la genealogía de la perspectiva de análisis de la descolonialidad del saber

César Germana

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.

El proyecto intelectual y político de Amauta implicaba el cuestionamiento a la perspectiva eurocéntrica de conocimiento en las ciencias y en las humanidades dominante en la década de 1920 debido a la hegemonía del pensamiento de la “generación del novecientos”. Amauta buscaba expresar el nuevo espíritu que surgía en la “nueva generación” de intelectuales y artistas que tenía como tarea común “su voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo”. La realización de este objetivo comportaba una nueva manera de plantear y conocer los problemas peruanos cuyo eje central estaba dado por una perspectiva de análisis donde se articulaba el logos y el mito que para el eurocentrismo constituirían paradigmas antagónicos. En la presente ponencia se exploran algunas de las orientaciones epistemológicas de Amauta que apuntan –de manera todavía embrionaria, pero significativa y consistente– a la perspectiva de la descolonialidad del saber.

I

Una de las variantes más productivas de la nueva ciencia social que ha surgido en América latina en las últimas décadas es la perspectiva de análisis de la colonialidad/descolonialidad del poder que busca superar el eurocentrismo –orientación epistemológica con la que se construyeron históricamente las ciencias sociales en el siglo XIX– sin caer en el escepticismo relativista, y que ha producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos y cuestiones de investigación sobre la sociedad latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Esta perspectiva ha logrado desarrollar una autonomía intelectual que le ha permitido superar las alternativas eurocéntricas en el

estudio de la sociedad y de su transformación y nos permite establecer las bases de una “epistemología otra”; esto es, un enfoque del conocimiento social que no se sitúa en el ámbito de la modernidad eurocéntrica sino que trata de lo que Walter Mignolo ha denominado un “pensamiento fronterizo”.

El concepto central en este enfoque es el de colonialidad del poder propuesto por Aníbal Quijano¹. Para Quijano, con la conquista ibérica del continente que posteriormente se va a llamar América, se constituyó un nuevo patrón de poder que era efectivamente mundial y que duraría más de cinco siglos. Este patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad y la modernidad.

Modernidad y colonialidad aparecen como las dos caras del patrón mundial de poder que ha dominado el planeta en los últimos quinientos años y que actualmente ha llegado a un punto de bifurcación, abriéndose un periodo de crisis estructural. La modernidad se presenta como la cara ilustrada de este patrón de poder y se le puede considerar como el proceso de una creciente racionalización instrumental de los diferentes órdenes de la vida social. En ese sentido, expresaría lo nuevo y lo más avanzado de la especie; y donde la historia humana sería considerada como una trayectoria cuyo destino final estaría dado por la Europa Occidental que surge en el siglo XVI; proceso que constituiría el fin de la historia. La otra cara, la menos reluciente y que normalmente se oculta, es la colonialidad; esto es, las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la “raza”, noción que es presentada como supuestas diferencias biológicas entre los seres humanos que hacen a unos superiores –los conquistadores- y otros inferiores –los colonizados; la colonialidad ha producido una alquimia social: la transmutación de las condiciones de dominación –un hecho social-, en jerarquías biológicas; esto es, en relaciones raciales. Más aún, y este es el efecto más perverso de esas relaciones coloniales de dominación, los propios dominados se convierten en cómplices de su propia dominación al aceptar como legítima la supuesta superioridad biológica de los conquistadores. Lo que fue producto de la dominación colonial, se ha mantenido como colonialidad cuando las

1 Aníbal Quijano introdujo el concepto de *colonialidad del poder* en Quijano (1991b). Posteriormente lo desarrolló en varios otros textos: Quijano y Wallerstein (1992), Quijano (1993, 2000a, 2000b, 2000c, 2001, 2003, 2004, 2007, 2009 y 2010). Para un debate sobre este concepto, véanse los siguientes textos: Mignolo (2003), Escobar (2003) y Pachón Soto (2007).

áreas colonizadas logran su autonomía jurídico-política; reproduciéndose las relaciones “raciales” de superioridad/ inferioridad como la base sobre la que se sostienen las actuales estructuras del patrón de poder mundial. La colonialidad del poder ha sido la forma de dominación más eficiente tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social. En este caso se trata de la colonialidad del saber; esto es, la hegemonía del eurocentrismo que ha impuesto la racionalidad instrumental en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, excluyendo y marginando las formas de producir conocimientos y los imaginarios de los pueblos que fueron colonizados.

II*

Uno de los más importantes pensadores, en la periferia del sistema-mundo moderno/colonial, que desarrolló fructíferas propuestas que constituyen una de las raíces de la manera de producir conocimiento orientado a la descolonialidad del poder y del saber fue José Carlos Mariátegui (1894-1930). En Mariátegui encontramos uno de los hitos fundamentales que ha permitido avanzar en la construcción de un pensamiento social alternativo al del eurocentrismo del patrón de poder moderno/colonial. Quizás el hecho de encontrarse en la exterioridad colonial y proponerse la descolonización como condición principal para pensar una sociedad diferente, le permitió percibir con bastante claridad la naturaleza de la estructura de poder que dominaba el mundo y, en particular, su carácter colonial. Se trata de un pensamiento minoritario, marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, fragmentario e inacabado y libre – en lo fundamental- de toda forma de etnocentrismo. Lo característico de la perspectiva teórica de José Carlos Mariátegui se encuentra en su manera de abordar la realidad histórico-social. Sin duda, ha sido Aníbal Quijano quien ha señalado con claridad la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui cuando define su perspectiva epistemológica como “un modo de pensar, de indagar y de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante -la manera eurocéntrica de la modernidad- desune y opone como inconciliables: el logros

* Esta sección retoma con algunas modificaciones varios textos de mi ensayo “El campo intelectual peruano de la década de los años veinte y el proyecto creador de *Amauta*”, ponencia presentada en el *Seminario Internacional Amauta y su época*.

y el mito” (Quijano, 1991a: IX). Esta perspectiva le permitió a Mariátegui evitar los escollos tanto del positivismo como del racionalismo y comprender ese proceso creador que para él era el socialismo.

La revista *Amauta* fue el campo intelectual experimental donde se comenzaron a cristalizar las diversas propuestas de análisis para “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo”, como señala la Presentación del N° 1 de *Amauta*. Se trataba de una experiencia innovadora de un diálogo de saberes, en donde la cultura occidental se ponía en un nivel de igualdad con respecto a las tradiciones de los pueblos originarios, lo que es significativamente expresado en el título de la revista al que se considera un “homenaje al Incaísmo”. En el editorial “Aniversario y balance” del número 17 de *Amauta* (setiembre de 1928) Mariátegui precisará el sentido de este homenaje: “*Amauta* no debería ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra incaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintiera que esta revista era suya”.

La singularidad de la propuesta José Carlos Mariátegui solo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que el conjunto de su obra fue el resultado del encuentro de una doble herencia: por un lado, la cultura occidental, en particular el marxismo que desempeñó un papel central en la constitución de sus puntos de vista teóricos y políticos; y de otro, la cultura andina, verdadero substrato de sus reflexiones y de sus orientaciones vitales. Precisamente, fue en el encuentro de estas dos tradiciones culturales donde se constituyó la matriz básica de su pensamiento. Y solamente a partir de allí es posible comprender el triple debate que estableció con las corrientes políticas e ideológicas más importantes de su época: la “generación del 900”, intelectuales representativos de la cultura criollo-oligárquica, el nacionalismo democrático radical de Haya de la Torre y el marxismo-leninismo de la Tercera Internacional. El resultado de esas polémicas le permitió arribar a una concepción original del socialismo que denominó “socialismo indoamericano”.

En el contexto histórico que se editó *Amauta* –la década de 1920-, empezaban a difundirse ideas, imágenes del mundo y motivaciones, cuestionando los sistemas de legitimación y de moralidad sobre los que se asentaba el orden oligárquico. Estos impulsos hacia el cambio del mundo

intersubjetivo surgieron primero entre los intelectuales, y posteriormente, se propagaron entre las capas medias urbanas y entre los obreros. Aunque este complejo proceso no ha sido estudiado de manera sistemática, se han señalado por lo menos dos núcleos de problemas que habrían influido en esos cambios de mentalidad: primero, la derrota del Perú en la “guerra del Pacífico” y la creciente presencia del capital imperialista en la economía peruana; segundo, las insurrecciones indígenas y las luchas obreras en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo primero porque puso en evidencia la debilidad del país como nación y la necesidad de reconstruirla sobre nuevas y más sólidas bases; así fue emergiendo una conciencia nacional. Lo segundo porque mostró la marginación de las masas indígenas y de los obreros y la necesidad de que alcanzaran su efectiva emancipación; así fue emergiendo una conciencia social.

Inspirados -al igual que Manuel González Prada- en la filosofía positivista surge, a principios del siglo XX, un grupo de escritores a los que se les va a conocer como “generación del novecientos”. Estos escritores se consideraban como una minoría selecta capaz de influir intelectualmente sobre la clase dominante -de la que socialmente procedían y a la que querían reformar- para que ésta modernizara la sociedad peruana según el modelo de la modernidad europea. Para ello, proponían una reforma de las instituciones políticas y educativas, pues consideraban que de individuos mejor instruidos surgiría una aristocracia del espíritu, sustento de una verdadera democracia. Si bien la “generación del 900” no logró la materialización de su proyecto de reformas, en cambio sus ideas se convirtieron en el punto de referencia de la cultura peruana de los primeros decenios del siglo XX.

Hacia 1920, el proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana siguió una vía diferente de la trazada por la “generación de 900”. En efecto, en ese periodo emerge un grupo de escritores guiados por un espíritu de renovación en el pensamiento, el arte y la literatura. Tenía como antecedente la generación radical de Manuel González Prada y el iconoclasta grupo de escritores reunidos alrededor de la revista *Colónida*. Mariátegui los designaba como la “nueva generación” y los consideraba un movimiento animado por un espíritu de cambio. Convergían en él disparejas corrientes ideológicas pero todas animadas de un común objetivo: la “voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo”. Un momento clave en la cristalización de ese corriente fue la creación por Víctor Raúl

Haya de la Torre, en México, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), en el año 1924. Surgía como un frente político con el declarado propósito de agrupar a todos las corrientes antioligárquicas del Perú y de Latinoamérica: nacionalistas, indigenistas, socialistas. Sin embargo, en el curso del año 1928, ese movimiento se fue diferenciando política e ideológicamente para, finalmente, desembocar en una ruptura abierta. En “Aniversario y Balance”, editorial del Número 17 de *Amauta*, Mariátegui señala con claridad como en los dos años de existencia de *Amauta* había sido “una revista de definición ideológica”; sin embargo, consideraba ese “trabajo de definición ideológica” había concluido. Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la “nueva generación”: el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.

La “nueva generación” estuvo formada por escritores, historiadores, economistas y artistas que surgieron en la vida cultural y política del Perú después de la Primera Guerra Mundial. Todos ellos tenían en común la preocupación por la “realidad profunda del Perú” y un “espíritu de renovación”. Este esfuerzo por comprender el Perú en los años veinte cobra mayor importancia si se tiene en cuenta el nivel incipiente de los estudios histórico-sociales en el país de esa época. A partir de ese momento se empieza a investigar las diversas áreas de la realidad peruana: la historia, la economía, la estructura social.

Precisamente, éste fue el mérito mayor que Mariátegui encontraba en los hombres de su generación, la “nueva generación”. “En el haber de nuestra generación –escribió en el artículo “Hacia el estudio de los problemas peruanos”- se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas” (Mariátegui, 1994, t. I: 299). Esta nueva actitud de la intelligentsia peruana, Mariátegui la veía como el resultado de las profundas modificaciones que se estaban produciendo en el mundo y también en la sociedad peruana. Sobre las causas que motivaron la extensa ola de agitación que atravesó a toda América Latina en el periodo de la posguerra, Mariátegui escribió en los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

“De igual modo, este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia marejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas; los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la posguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria

de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido” (Mariátegui, 1994, t. I: 55-56).

De esta voluntad de renovación que se había apoderado de los “hombres nuevos”, Mariátegui deducía el nacimiento de “una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana”. Esta necesidad de estudiar los problemas peruanos se hacía más apremiante debido a los cambios que se comenzaban a operar en el país. En el periodo de la postguerra se acentúa la presencia del imperialismo norteamericano, aparece un movimiento obrero y un movimiento campesino y se manifiesta el descontento de las capas medias. Todo ello se traduciría en la creciente erosión del sistema oligárquico de poder. La dictadura del presidente Leguía (1919-1930), cristalizó todas las tendencias y contradicciones de un país en proceso de transformación. Los intelectuales de esa convulsionada época buscaron definir su propia identidad. No podía ser ya la “latinidad” de la “generación del novecientos”. La crisis de la civilización occidental era demasiado evidente para encontrar en ella el modelo del futuro del Perú. La salida la buscaron en la propia realidad peruana. Pero esa realidad no podían encontrarla en los intelectuales de las generaciones anteriores -”sumisa clientela” de la clase dominante- pues “los intereses de esta casta les impedía descender de su desdeñoso y frívolo Parnaso a la realidad profunda del Perú”. La “exploración y definición de la realidad profunda del Perú” correspondía a la nueva generación. Esta idea central del artículo “Un programa de estudios sociales y económicos”, Mariátegui la resumió en el siguiente párrafo:

“La nueva generación quiere ser idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico. Siente y piensa que no basta hablar de

peruanidad. Que hay que comenzar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial” (Mariátegui, 1994, t. I: 301).

Para Mariátegui esa “realidad profunda” era el mundo indígena. En él encontraba el fundamento del Perú. Como el Perú se había construido “sin el indio y contra el indio” era una nación incompleta, “en formación”. Por eso, propugnaba “la reconstrucción peruana sobre la base del indio” como la tarea de los que querían cambiar la sociedad peruana.

III

En *Amauta* podemos encontrar artículos y ensayos que muestran, desde diferentes puntos de vista, algunos de los aspectos fundamentales del proceso por el cual se va a ir constituyendo nuevas vías para establecer formas de conocimiento para encontrar la “realidad profunda” del país. Entre otros, podemos destacar dos elementos de esta perspectiva cognoscitiva que me parecen fundamentales.

En primer lugar, el papel que José Carlos Mariátegui le asigna a la imaginación en la producción del conocimiento. De allí que la revista publicara una gran variedad de textos de poesía, cuentos y fragmentos de novelas, así como ensayos de crítica literaria, de pintura, escultura, arquitectura y cinema de los más importantes escritores peruanos y latinoamericanos. Para Mariátegui era fundamental la “imaginación creadora” en el conocimiento de la realidad histórico-social como lo muestra el artículo “Veinticinco años de sucesos extranjeros”:

“Se ha reivindicado, contra la chata ortodoxia realista, los fueros de la imaginación creadora, lo que ha traído ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad. Pues con los derechos de la fantasía, y la fantasía, se ha averiguado sus fines, que es como decir sus límites” (Mariátegui, 1994, t. I: 1218).

En la presentación del N° 3 de *Amauta*, “Arte, revolución y decadencia”, Mariátegui señala que el arte se nutre “del absoluto de su época”. Por esta razón encuentra que el arte nuevo y arte burgués corresponden a la presencia de las dos almas que coexisten en el mundo contemporáneo: la de la revolución y la de la decadencia. “La decadencia de la civilización

capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte". Pero también percibía en la crisis de la sociedad burguesa el surgimiento del arte nuevo: "Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir".

Así pues, encontramos el rechazo al racionalismo y al cientificismo. Para Mariátegui el conocimiento no se limitaba a los resultados de la ciencia. Había en la realidad histórico-social multitud de fenómenos que escapaban a los métodos racionales. Por eso, hablaba de la "bancarrota del positivismo y del cientificismo", pero no de la ciencia, pues veía en ella la posibilidad de lograr la explicación de determinados aspectos de la realidad. Sin embargo, para que ésta sirviera a la tarea de transformar la realidad social tenía que ser completada con otras formas de conocer como el caso de la imaginación creadora. En el ensayo "El hombre y el mito" Mariátegui escribe:

"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 solo para una época. Contentémonos con una verdad relativa" (Mariátegui, 1994, t. I: 498).

Este fue precisamente el aspecto que Mariátegui más admiraba en la literatura surrealista. Percibía en ella la revalorización del rol de la fantasía y de la ficción como medios para abordar la realidad social, para captar "su esencia viviente". Al ir más allá de lo inmediato, se podrían aprehender más aspectos de la realidad de los que captaría quien únicamente se propusiese reproducirla. "Y la experiencia ha demostrado -escribió en un ensayo sobre Philippe Soupault que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad. No, por supuesto, falsificándola o inventándola. La fantasía no surge de la nada. Y no tiene valor sino cuando crea algo real" (Mariátegui, t. I: 676).

Mariátegui se interesó por los aspectos no racionales de la vida humana. Por ello subrayó la importancia del psicoanálisis y de la sociología

de Pareto². Pero la mejor muestra de cómo intentaba comprender la vida social con instrumentos en los que intervenía la imaginación, se encuentra en una narración corta *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella* (Mariátegui, 1994, t. I: 1361-1374). José Carlos Mariátegui la definió en la carta a S. Glusberg del 18 de febrero de 1930 como un “relato, mezcla de cuento y crónica, de ficción y realidad” (Mariátegui, 1994, t. I: 2076). Y este relato puede ser considerado como un intento de ir más allá de lo inmediato para captar lo real por medio de la ficción. De esta manera, el Amauta llega a esta paradójica afirmación: “La vida excede la novela; la realidad a la ficción” (Mariátegui, 1994, t. I: 1361).

El otro aspecto de la perspectiva epistemológica que atraviesa a Amauta es la búsqueda por establecer la especificidad de la formación social peruana. El problema del indio se convierte en una preocupación de Amauta. Los artículos publicados en la sección “El proceso del gamonalismo” y en los diferentes números de la revista, incluyendo los del propio José Carlos Mariátegui, dan cuenta del interés por el debate de esta problemática central para comprender la singularidad de la sociedad peruana.

Un libro fundamental en la evolución intelectual de Mariátegui que lo incentivó en su búsqueda del mundo andino fue *La decadencia de Occidente* (1918 / 1923) de Oswald Spengler. De este libro José Carlos Mariátegui escribió en el artículo “La urbe y el campo” que no se le “puede hoy olvidar en ningún intento de interpretación de la historia” (Mariátegui, 1994, t. I: 510)³. Y. Moretic, un crítico perspicaz de las ideas estéticas del Amauta, cree ver el “daño causado por las ideas de Spengler en el pensamiento de Mariátegui”; sin embargo, si se analiza con más cuidado la obra del autor de los 7 *Ensayos* se puede constatar que las ideas del escritor alemán funcionaron más bien como un revelador, en la conciencia del

-
- 2 J. C. Mariátegui valoró el psicoanálisis como una de las teorías modernas que podían completar el marxismo. Véase la siguiente afirmación: “Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de “humillación”, como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad sino por su método frente a los problemas que abordan” (Mariátegui, 1994, t. I: 1311). Pareto no solo era para Mariátegui el inspirador de la teoría soreliana de los “mitos” (Mariátegui, 1994, t. I: 1300), sino que, con su teoría de los “residuos” y “derivaciones” propuesta en su *Tratado de Sociología*, le permite comprender la supervivencia de las tradiciones andinas. Sobre este último tema véase los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1994, t. I: 153-154)
 - 3 En un artículo publicado en 1922, “El crepúsculo de la civilización”, Mariátegui utiliza la teoría de Spengler “uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual” para proclamar que “política y económicamente, la sociedad europea ofrece el espectáculo de una sociedad en decadencia” (Mariátegui, 1994, t. I: 597).

Amauta, de la situación de crisis de la civilización capitalista y de la necesidad de buscar fuera de Europa un nuevo sentido de la vida. Jean Franco, en su estudio sobre la cultura hispanoamericana del siglo XX, ha reparado en la influencia de las ideas de Spengler en los escritores latinoamericanos del período de la posguerra. Sostiene que las tesis de *La Decadencia de Occidente* sugerían la posibilidad de que “las culturas indígenas americanas podían igualar y aún superar a la cultura europea y que, por consiguiente, no había razón para que no pudiera desarrollarse en el Nuevo Mundo una civilización más avanzada que la europea”⁴.

Esa búsqueda en las tradiciones de los pueblos originarios llevó a José Carlos Mariátegui a sostener la original tesis del socialismo indo-americano que implicaba un nuevo imaginario social y que se entroncaba con las tradiciones milenarias de los pueblos originarios de América. “El pasado incaico –escribió en el artículo “La tradición nacional”- ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social [...]. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición” (Mariátegui, t. I: 326).

Ciertamente, Mariátegui no buscaba volver al pasado pre-colonial; aspiraba, más bien, a hallar las raíces indígenas del futuro como escribe en “Aniversario y balance”:

“El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva, que registra la historia, es la inkaica. No queremos ciertamente, que el socialismo en América sea calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva”.

Para comprender la realidad histórico-social desde esta perspectiva, Mariátegui tuvo que seguir el ejemplo de Marx: encontrar su método en la entrañas de la historia del Perú. Por ello, si utilizó determinadas categorías del marxismo europeo y de otras corrientes filosóficas no marxistas, las

4 Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, 1971, pp. 116-117. El siguiente comentario en la p. 79 (nota) define bien la importancia de Spengler en América Latina durante ese período: “La célebre obra de Spengler comenzó a aparecer en 1918. Fue ampliamente discutida en toda Latinoamérica en los veinte, y las referencias a ella son muy frecuentes en los ensayos de la época. Desafortunadamente no existe un estudio sobre el efecto de las ideas spenglerianas en la América Latina”.

redefinió de acuerdo a sus necesidades teóricas y prácticas con el objeto de comprender y de transformar la realidad peruana. Esta idea ha sido planteada por A. Quijano con precisión, en relación a la singularidad de José Carlos Mariátegui en el debate dentro del movimiento socialista de los años veinte:

“Y lo que identifica esa singularidad, vista desde el mundo de hoy, es el empleo de categorías elaboradas en la visión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo, en el estalinismo internacional” (Quijano, 1991a: XI).

En los análisis del funcionamiento de la sociedad peruana y de sus tendencias de cambio, Mariátegui elaboró un conjunto de categorías con las que buscó expresar los fenómenos específicos de esta realidad. No trasladó simplemente esos conceptos de la realidad europea a la sociedad peruana. De alguna manera, los reelaboró con el objeto de que expresaran los fenómenos nuevos que su investigación le revelaba. En este sentido, su investigación de la realidad peruana le fue ofreciendo el método y la teoría necesarios para entender su modo de organización y de transformación. El autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* concebía las tendencias principales que regían la sociedad peruana y cómo en ellas encontraba la lógica del socialismo.

Referencias

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, No. 1, Bogotá, 2003, pp. 51-86.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui total*. Lima: Editora Amauta, 1994, 2 tomos.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

PACHÓN SOTO, Damián. “Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad”. *Peripecias*, N° 63, 2007.

QUIJANO, Aníbal e Immanuel Wallerstein. "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System". *International Journal of Social Sciences*, No. 134, UNESCO, noviembre, 1992, pp. 617-627.

QUIJANO, Aníbal. "Prólogo": José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991a.

_____, "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. 13, No. 29, Lima, 1991b, pp. 11-20.

_____, "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", Aníbal Quijano et ál. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta, 1993, pp. 167-188.

_____, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000a, pp. 201-246.

_____, "Colonialidad del poder, globalización y democracia". *Tendencias básicas de nuestra época*, Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2000b, pp. 21-65.

_____, "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, 2000c, pp. 342-386.

_____, "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina". Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 117-131.

_____, "O 'movimento indígena' e as questões pendentes na América Latina". *Política externa*, vol. 12, N° 4, 2004, pp. 77-97.

_____, "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". *Investigaciones Sociales*, Año X, No. 16, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Instituto de Investigaciones histórico sociales, 2007, pp. 347-368.

_____, "Des/colonialidad del poder: El horizonte alternativo". *Pasado y Presente*, N° 21, 2009.

_____, "Bien vivir" para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global". Oxfam, *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe anual 2009-2010*, 2010.

La travesía de Mariátegui: tragedia y comedia de la descolonización en América Latina

Rafael Ojeda

Escritor e investigador en Ciencias Sociales. Perú.

La irrupción de la modernidad en tierras americanas, a parte de elementos híridos, determinó también el difícil advenimiento de un estadio societal nuevo; un tipo de sociedad ligada a los ideales de progreso, al mito del desarrollo y a todas las retóricas salvacionistas articuladas por una racionalidad ilustrada occidental, eurocéntrica y positivista, que, dentro de una visión lineal y universalista de la historia, fue delimitando el marco conceptual que pasó a distinguir lo “civilizado”, es decir lo occidental, de todo lo llamado “barbaro”, “salvaje”, “primitivo” o simplemente oriental.

En este sentido, ha sido esta disección categorial traída o trasplantada por la modernidad colonialista a América Latina, la que agudizó la escisión del mundo en dos hemisferios, abriendo así un sistema de oposiciones binarias que irán determinando un complejo mecanismo de jerarquías y taxonomías geográficas –entre Oriente y Occidente, norte y sur– y también epistemológicas –antiguo y moderno, civilizado y bárbaro–, en una suerte de lógica espacial del poder y el saber, en una cartografía que desde entonces ha dividido el mundo entre lo hegemónico, es decir el *logos* o la racionalidad del conquistador; y lo subalterno, referido al *mythos* o la visión de los vencidos. Siendo esta perspectiva logocentrista y eurocéntrica, la que, desde entonces, ha servido para representar o configurar al Otro, desde un posicionamiento clasificatorio geográfico, lingüístico e histórico negativo, lo que ha determinado ese juego de oposiciones racialistas y xenóforas aún vigentes en el continente; juego en el que las diferencias, sobre todo si seguimos conceptos caros a Edward Said, se han “orientalizado”¹, disminuyendo con esto sus cualidades positivas.

1 E. Said ha escrito: “Oriente era casi una invención europea”. “Creer que Oriente fue creado –o como yo digo, “orientalizado”- y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la verdad. La relación entre Oriente y Occidente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente”, Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1990. pp. 19 y 24.

Este proceso de configuración de la otredad, a partir de un proceso de localización y disección territorial, sumado a un conveniente juego de oposiciones epistémicas, fue originando una taxonomía racial-racionalista, en la que lo “civilizado”, derivado de *civilis*, designa la condición de hombre de ciudad, culto y refinado; opuesto al *silvaticus* o salvaje, referido al hombre de los bosques y a la “rusticidad” campesina, y al bárbaro, calificativo que le daban los griegos a los pueblos de lengua diferente, que no disfrutaban del preciado *logos* hegemónico helénico, pues solo balbuceaban algo irracional e incomprensible; o lo primitivo, referido al primer estadio de las cosas o a hombres culturalmente primarios. Proceso de clasificación dominado por un etnocentrismo radicalizado con el “descubrimiento” de América.

1. Tragicomedia de lo moderno

Ha sido Karl Marx quien, en la “Introducción” de *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, ha escrito: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como comedia”². Una situación diacrónica en la que los “hombres hacen su propia historia, pero no arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado”³, en la que la tradición de las “generaciones muertas” oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

Y desde esa “reincidencia” en el pasado, que la parodia asume matices trágicos, pues ante la ruptura de aquella supersticiosa idea historicista de universalidad y tiempo lineal, la circularidad nos enfrenta a una contradicción dialéctica en la que los acontecimientos se repiten y parecen ser los mismos, pero en dimensiones diferentes, en un proceso simultáneo de unificación y fragmentación que ha inaugurado una conciencia posmoderna que ha excedido a una conciencia nutrida antes por una modernidad auspiciada por aquel ideal fáustico descrito por Marshall Berman como la “tragedia del desarrollo”, producida por las potencialidades destructivas y

2 Marx, Karl. *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971. p. 11.
3 Loc. cit.

creativas⁴ que desde su origen ha albergado la vida moderna en las sociedades, donde el iluminismo se presentaba kantianamente⁵, como filosofía de la emancipación, pero de una emancipación regentada por el *logos* civilizatorio de Occidente.

En general, como dijera en este punto Water Mignolo, el lado oscuro del renacimiento⁶—y por extensión el lado oscuro de la modernidad— ha sido el colonialismo. Colonialismo que implicó la destrucción de un orden civilizatorio no occidental para la edificación e imposición de un orden regido por Occidente, cuya lógica apropiacionista, desde el período del descubrimiento, hizo que el Nuevo Mundo sea denominado “Indias occidentales”. Un continente que, pese a las evidencias diferenciales de su cultura y sus características y dimensiones civilizatorias, fue catalogado por la *ratio* occidental, como inmaduro, primitivo o ubicado en el período de la infancia de la humanidad. Subsumido a un *logos* dominante, historicista, civilizador, salvacionista y segregador, que puede rastrearse desde el etnocentrismo griego, pero que Hegel teorizó de manera absolutista para América —siguiendo las tesis naturalistas de Buffon— en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*⁷.

2. Parodia de la representación latinoamericana

En América Latina, el *logos* emancipatorio de la Ilustración se presentó como políticamente independentista y epistemológicamente colonialista. Y es desde este doble sentido desde el cual se fue mostrando lo contradictoriamente fáctico de la experiencia de la modernidad en su travesía encubridora-liberadora americana, destructora y constructora al mismo tiempo. Y si nos detenemos solo en el campo del saber, entenderemos el porqué de la agitada incidencia del proyecto de descolonización de José

-
- 4 M. Berman ha escrito: “Irónicamente, una vez que el desarrollista ha destruido el mundo premoderno, ha destruido toda su razón de estar en el mundo. En una sociedad totalmente moderna, la tragedia de la modernización llega naturalmente a su fin. En, Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988. p. 62.
 - 5 Para Kant la “*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro*”. “Para esta ilustración no se requiere sino *libertad*; y por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer uso *público* en todas partes de su razón.”. Kant, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999. pp. 63 y 65.
 - 6 Ver Mignolo, Walter D. *The Darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.
 - 7 Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Carlos Mariátegui, durante la segunda década del siglo XX, cuando ya se habían cumplido algo más de cien años de proclamada la independencia americana.

En este contexto, Mariátegui esboza un método de historización literaria, pero que puede ser aplicado también a otros campos del saber –sobre todo en tiempos en los que el espectro de los géneros literarios se ha extendido tanto, que parece haber incluido a todas las ciencias humanas y sociales dentro del ancilarismo–, pues, desde su propuesta, José Carlos incide en los procesos emocionales, intelectuales y culturales de autonomización y de agenciamiento, como conformación identitaria, entrevista como un “proceso normal” y cronológicamente lineal en la historia de un pueblo, entendida desde una tríada de cuño dialéctico:

Una teoría moderna –literaria, no sociológica– sobre el proceso normal de la literatura de un pueblo, distingue en él tres períodos: un período colonial, un período cosmopolita, un período nacional. 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.⁸

De este párrafo se desprende que Mariátegui viera en la adopción del momento cosmopolita de la literatura, “ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” –entiéndase extraespañoles– la salvación para Indo-América⁹; siendo este el paso previo y necesario –tal vez como conciencia autobiográfica– para la gesta de una autoafirmación identitaria y una autoconciencia nacional; pero no como una evocación tradicionalista y pasatista; sino, como el paso epistémico hacia la gestión de una conciencia comunitaria que se afirme como nacional. Lo que lo ubicaba como un pensador fundamental que supo interpretar las tensiones presentes en los procesos de emancipación y racionalización del imaginario, un imaginario anquilosado y “heteronomizado” por el colonialismo.

Lo cierto es que las tesis mariáteguianas, cuya crítica radical a los fundamentos epistemológicos de la modernidad y al *colonialismo supérstite*

8 Ver, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981, p. 239.

9 Ob. cit. p. 12.

latinoamericano, fueron abriendo una dimensión nueva para el análisis, convirtiéndose en una herramienta fundamental para la articulación de proyectos cancelatorios del colonialismo y el eurocentrismo en América Latina¹⁰. Vetas críticas que luego serán rastreadas por Augusto Salazar Bondy, en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y que definirán el foco que permitió el desarrollo de la noción “colonialidad del poder”, de Aníbal Quijano. Además de la crucial importancia que ha tenido la perspectiva teórica y epistemológica iniciada por Mariátegui en los estudios sociales nacionales y latinoamericanos, pues, a decir de Antonio Cornejo Polar, de José Carlos se desprenderá también la intuición del “carácter heterogéneo”¹¹; además de, algo que ya he remarcado en otros ensayos, es decir, la condición múltiple y transicional de la sociedad peruana. Abriendo así, nuevas vías conceptuales para el abordaje crítico de aspectos residuales de la colonia en el período republicano, ante la condición eurocentrada y colonizada del saber peruano y latinoamericano¹², algo prefigurado por él como “colonialismo supérstite” en el último de sus *7 Ensayos*.

3. Colonialismo y descolonización en América Indo-Española

La idea de que la modernidad europea no pudo haberse alcanzado sin el descubrimiento y los recursos extraídos de este continente, o que América haya sido un momento constitutivo de la modernidad, parece haber seducido a Mariátegui que en una entrevista publicada en mayo de 1923, en la revista *Varietades*, afirmó que el personaje histórico que más

-
- 10 Una crítica prematura de Mariátegui a la condición eurocéntrica del pensamiento latinoamericano, se encuentra en “¿Existe un pensamiento Hispano-americano?”, Mariátegui, José Carlos. *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta, 1980, pp. 22-26. Tesis que luego será rastreada por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1968.
- 11 Cornejo Polar ha escrito que Mariátegui “puso en relieve lo que marca la naturaleza más profunda del movimiento indigenista en su conjunto: la heterogeneidad de los elementos y fuerzas que lo constituyen (...) el juicio de Mariátegui es extensivo a otras literaturas latinoamericanas y puede esclarecer no sólo las rupturas provenientes de la conquista, en los casos en que el estrato nativo no fue liquidado por el impacto de la metrópoli, sino también otras formas de heterogeneidad”, en Cornejo Polar, Antonio. *La novela indigenista*. Lima: Editora Lasontay, 1980. p. 3. Véase también Quijano, Aníbal. “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, prólogo a Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho, 1979. p. 58.
- 12 Mariátegui ha escrito: “¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc. En la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido la existencia de un pensamiento hispano-americano (...) La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales”. En *Temas de nuestra América*. Ob. cit. pp. 24-25. Véase también, Salazar Bondy, Augusto *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1968. pp. 51-53

admiraba era Cristóbal Colón. En tanto, hacia 1928, escribía que “América ha sido una creación suya” –es decir, de Colón– y que “El descubrimiento de América es el principio de la modernidad: la más grande y fructuosa de las cruzadas. Todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento”¹³.

El hecho de que Mariátegui haya ubicado el origen de la modernidad en el Descubrimiento de América, y haya afirmado que el pensamiento moderno está influido por este acontecimiento, nos otorga indicios de su relativismo histórico, una noción auroral que hizo que pasara a integrar la larga lista de teóricos e historiadores que han establecido que la Edad Moderna se inicia con el Descubrimiento de América, o que la modernidad llegó a este continente con los españoles que vinieron en las carabelas de Colón, como parece decirnos el filósofo argentino Enrique Dussel.

Evidentemente, en esa simple afirmación, hay cierta convergencia entre lo dicho por el Amauta y algunas ideas dusselianas. Pues Dussel ha escrito: “La Modernidad nace realmente en 1492: esa es nuestra tesis. Su real superación, es la subsunción de su carácter emancipador racional europeo transcendido como proyecto mundial de liberación de su alteridad negada: la Trans-Modernidad”¹⁴. Y su concepto transmodernidad, nos refiere a un tipo de sociedad en la que el centro moderno es traspasado por su exterioridad, y donde las culturas milenarias, e incluso las que están en vías de “desarrollo”, asumen los desafíos de la modernidad y la posmodernidad, pero respondiendo desde el lugar de sus experiencias, es decir, desde su *locus* social y cultural.

Por otro lado, dándole un sustento desubjetivado y epistemológico al mismo asunto, el historiador Alberto Tauro, en un texto llamado “Quinientos años de modernidad”, ha explicado que el descubrimiento “fue una escena superior a todo lo imaginable y, empalidecidos los conceptos de la antigua ciencia, empezó a diseñarse una moderna visión de la tierra y el hombre”¹⁵. Pues, luego de ese 12 de octubre de 1492, los hombres de ciencia, ante la total novedad de la raza cobriza y las desconocidas especies animales y vegetales del Nuevo Mundo, “se afanaron para ubicarlas en los respectivos cuadros de los reinos de la naturaleza (...) Su tarea fue

13 Mariátegui, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Amauta, 1987. p. 163.

14 Dussel, Enrique. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La paz: Plural. 1994. p. 178.

15 Tauro, Alberto. *Destrucción de los indios*. Lima: Editorial Lasontay, 1993. p. 80.

ardua y la llevaron a cabo con tanto celo y amor, que tal vez no percibieron cómo iba debilitándose entonces la base de las creencias medievales, y cómo despuntaba en aquellos las luces orientadoras de la razón”¹⁶. Mas esto, en vez de hablarnos de una ósmosis o influencia recíproca en la gestación concatenada de la modernidad –entre Europa y el Nuevo Mundo–, nos dice que la modernidad no llegó a América con el descubrimiento; sino que, con más exactitud, se produjo a partir del descubrimiento, pero como un factor eminentemente externo a la realidad americana; en el que la modernidad, así gestada, no llegó a comprometer a América y solo llegará tardíamente, durante las décadas finales del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX.

Esto debido a que, tras el período de estabilización colonial, el arribo de la modernidad al continente desencadenará una multitud de transformaciones que, con la llegada de la Ilustración, terminará de definirse como un proyecto universalista, que fue edificando un tipo de sociedad americana nueva y ligada a los ideales del progreso y del desarrollo, de matices cosmopolitas –en el sentido kantiano y mariáteguiano–, desde donde fueron emergiendo los primeros gérmenes nacionalistas y una nueva conciencia continental separatista, como ideología que devendrá en las guerras por la independencia y en la emancipación latinoamericana.

Es innegable por ello, que la conquista del Perú, a parte del oro de las Indias, dio a Occidente uno de los aportes político-sociales fundamentales, desprendidos del imaginario utópico de la América precolombina. Por lo que Mariátegui escribió: “*La ciudad del sol*, la utopía comunista de Tomás de Campanella, aparece influida por el Descubrimiento de América. Algunos de sus biógrafos, pretenden que Campanella conoció y admiró, por las primeras crónicas, la civilización incaica. En todo caso el Nuevo Mundo actuó evidentemente sobre su imaginación”¹⁷. Pues el modo colectivista de producción y organización social del Imperio de los incas, pese a la soberanía auto-teocrática incaica, fue reforzando la conciencia de varias utopías del Renacimiento, como las de Campanella¹⁸ y Bacon, ciertamente influenciadas por los relatos del Perú de los incas, llegados a Europa. En tanto, resulta improbable que *Utopía* de Tomas Moro haya sido influido

16 Ob. cit. p. 82.

17 *La novela y la vida*. p. 164.

18 Para Mariátegui *La ciudad del Sol* es “la última gran especulación intelectual del Medioevo”. Ob. cit. p. 163.

por el “socialismo autocrático” incaico, pues la obra de Moro, fue escrita años antes de la conquista del Perú, aunque no se debe descartar que los fabulosos relatos del “imperio del oro y del sol” presumiblemente llegados a oídos de Pizarro, hayan podido ser difundidos también entre los humanistas europeos de la época, hasta transformarse en las modernas utopías que inspiraron luego los socialismos utópicos de Saint-Simon, Owen y Fourier, que a su vez inspiraron el llamado socialismo científico marxista, como modelo racionalizado de modernización y modernidad, alternativo al capitalismo liberal y burgués de la Revolución Francesa y la Revolución industrial.

4. Mariateguismo y descolonialidad crítica

El hecho de que Mariátegui haya dicho que Colón es el héroe histórico que prefiere, y haya escrito que “Colón es el tipo del gran aventurero: *pionner de pionners*. América es una creación suya”¹⁹, no debería entenderse como una apología a la colonización, pues del nombre de Colón se deriva la palabra colonia, colonización y colonialismo. Mariátegui, que entendía que el descubrimiento y la conquista habían coadyuvado a construir el concepto grande y aglutinante de América Latina, ha escrito que todas las naciones hispanoamericanas, debido a aquella herencia colonial, se han movido en una misma dirección; que en la América prerrevolucionaria, la generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana y opuso a España un frente único continental, en el que sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Pues ello correspondía a una necesidad histórica marcada por lo que Mignolo ha llamado la herida colonial, que edificó la idea de América Latina como Patria grande, y que José Carlos ha descrito en los siguientes términos:

La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no son solo hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias (...) no podía haber

19 *Ibíd.* p. 162.

nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario²⁰.

Emancipadas de España –para Mariátegui– las generaciones subsiguientes no continuaron en la misma vía integracionista, pues las antiguas colonias habían quedado bajo la presión de las necesidades de formación de nacionalidades. Por lo que el ideal americanista, superior a la revolución contingente, fue abandonado en pos de nacionalismos excluyentes. Pues la revolución que produjo la independencia había sido un acto romántico; y sus conductores y animadores, hombres de excepción, se fueron enfrascando en pleitos absurdos y guerras criminales que desgarraron la unidad de la América Indo-Española²¹. En tanto, el alma indígena permanecía “deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista”²², y en una condición de postergación y explotación que en los pueblos hispano-americanos no cambió mucho, tras la independencia.

Evidentemente, para Mariátegui, hubo una serie de discontinuidades en la gesta histórica del país, debido a la asimétrica relación criollo-indio, que hizo que el sueño de la república, sea solo el sueño de unos pocos. Por lo que ha escrito: “Un artificio histórico clasifica a Túpac Amaru como un precursor de la independencia peruana. La revolución de Túpac Amaru la hicieron los indígenas; la revolución de la independencia la hicieron los criollos. Entre ambos acontecimientos no hubo consanguinidad espiritual ni ideológica. A Europa, por otro lado, no le debimos solo la doctrina de nuestra revolución, sino también la posibilidad de actuarla”²³. Por lo que, la historia republicana, debido al carácter etnocéntrico de sus constructores criollos –como sensibilidad colonial trasplantada al “Nuevo Mundo”–, ha tendido a subalternizar y discriminar el “exotismo” de las culturas aborígenes, que tras la conquista, pasaron a perder su centralidad para convertirse en *gethos* de excluidos o en comunidades periféricas en su propio territorio.

20 *Temas de nuestra América*. Ob. cit. p. 13.

21 *Ibíd.* p. 14.

22 *Ibíd.* p. 25.

23 *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 1975. p. 26

De ahí que, siguiendo el “método histórico” de José Carlos, que divide los tránsitos literarios en *colonial*, *cosmopolita* y *nacional*, durante los años veinte y en los que seguirán, el “nacionalismo” pasó a representar la irrupción de ese Perú negado en el discurso oficial: el indígena. Por lo que el indigenismo encarnó al movimiento que implicaba la superación definitiva del *colonialismo* y por añadidura del *cosmopolitismo*, inaugurando el período *nacional*. Tal vez por ello, como escribiera Antonio Cornejo Polar, “a Mariátegui no le escandalizaba una denominación como la de ‘indigenismo vanguardista’”²⁴, pues vanguardismos indigenistas, como el del grupo *Orkopata*, tendía a conciliar, en objetivos, con los vanguardismo políticos, canalizados en el marxismo mariateguista, y las líneas estéticas e ideológicas canalizadas e introducidas al Perú por la revista *Amauta* que ahora celebramos.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (Ed.). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1976.

ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1972.

BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1988.

CORNEJO POLAR, Antonio. *La novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Sobre Literatura y críticas latinoamericanas*. Lima: Latinoamericana Editores, 2013.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad*. La paz: Plural, 1994.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco. *El Perú contemporáneo*. Lima: Banco Internacional, 1981.

24 Cornejo Polar, Antonio. *Sobre Literatura y críticas latinoamericanas*. Lima: Latinoamericana Editores, 2013. p. 62.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editorial Mantaro, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

HEGEL, Georg. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

KANT, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Amauta, 1959.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal*. Lima: Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de la Educación*. Lima: Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial I*. Lima: Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial II*. Lima: Amauta, 1970.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial III*. Lima: Amauta, 1989.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. Lima: Amauta, 1974.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Un programa de estudios sociales y económicos, La crisis filosófica, Capitalismo o Socialismo*. Lima: CTIM, 1973.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta, 1975.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Amauta, 1987.

MARX, Karl. *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. D. *The Darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

NÚÑEZ, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta, 1978.

OJEDA, Rafael. "Mariátegui y la posmodernidad". *El Peruano*, Lima, 17 de abril, 2004, p. 10.

OJEDA, Rafael. "Teoría, epistemología y multicentrismo. Mariátegui ante la posmodernidad". *Revista Wayra* 4, Año II, Uppsala, 2006, pp. 25-32.

OJEDA, Rafael. "Conflictos de la heterogeneidad: pensar el Perú en perspectiva posmoderna". *Revista Wayra* 7, Año IV, Uppsala, 2008, pp. 54-58.

OJEDA, Rafael. "Mariátegui en la encrucijada posmoderna". *Quehacer* 172, Lima, 2008, pp. 62-69.

OJEDA, Rafael. "Posmodernidad, diatopía y multicentrismo: Mariátegui en la encrucijada". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 48, Año 15. Maracaibo, 2010, pp.54-56.

OJEDA, Rafael. "La tragedia de la modernidad: Mariátegui en los umbrales de la heterogeneidad peruana". *Sieteculebras* 30, Año 20. Cusco, 2011, pp. 66 -73

QUIJANO, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". Prólogo. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho, 1979.

ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Edición familia de Rouillon, 1993. t. I-II-III.

SAID, Edward. W. *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1990.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores, 1968.

SANDERS, Karen. *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

TAURO, Alberto. *Destrucción de los indios*. Lima: Editorial Lasontay, 1993.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Editorial Amauta, 1982.

TEXTUAL. Revista del Instituto Nacional de Cultura. Número doble 5-6, Lima, diciembre, 1972.

VANDEN, Harry. E. *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta, 1975.

Improntas del Marxismo de Mariátegui en la perspectiva de la «Colonialidad del Poder» de Aníbal Quijano

Segundo T. Montoya Huamani

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Perú.

Intentaremos mostrar y traer al debate académico el análisis de las «improntas» en la lectura del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre el pensamiento y obra de José Carlos Mariátegui. Pues creemos que la perspectiva de la «colonialidad del poder» desarrollada por Quijano continúa en ciertos aspectos y se aparta en otros del marxismo de Mariátegui. Marxismo «re-descubierto» por Quijano en 1987 con la publicación de «La tensión del pensamiento latinoamericano» y otros textos posteriores. En efecto, partimos de la hipótesis de que a través del «re-descubrimiento» y, por ende, «re-apropiación» crítica del marxismo mariáteguiano opera un proceso intelectual de continuidad-discontinuidad o dicho en términos demasiado optimistas: «Quijano logra ir con Mariátegui, más allá de Mariátegui». De este modo su perspectiva abre un nuevo horizonte de significados, vocabularios y debates que enriquecen la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, dando origen a una nueva perspectiva epistemológica que no solo reconoce la colonialidad como eje co-constitutivo de la modernidad, sino que además se enfrenta al eurocentrismo. En tal virtud, haremos un recorrido cronológico-analítico de las lecturas y re-lecturas de Quijano en base a cuatro textos esenciales –ubicados temporalmente entre 1979 y 1993– y tres ejes temáticos que se infieren de los mismos textos, a saber: 1) la crítica a la racionalidad eurocéntrica a través de la tensión entre «mito y logos»¹; 2) la tematización del concepto de «raza»² como base epistémica del poder colonial en lugar del deteriorado y

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

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

limitado concepto de «clase social» de origen marxista ortodoxo europeo; y 3) la «heterogeneidad histórico-estructural»³ de los múltiples «modos de producción» que operan articulados en la economía peruana.

Resulta comprensible que ambos pensadores puedan ubicarse en la tradición denominada «pensamiento crítico». Sin embargo, por varios motivos –que trataremos de identificar, más allá de los obviamente teóricos, temporales y biográficos–, Quijano propone y desarrolla su perspectiva crítica de la colonialidad del poder⁴; uno de los discursos teóricos más influyentes en América Latina y el mundo actual, cuyo «locus de enunciación»⁵ revela con asombro el tráfico geopolítico de epistemes del Sur al Norte, es decir, cruzamos en sentido contrario la gran frontera que divide al mundo. Pero, antes de continuar, recordemos brevemente la evolución intelectual de Quijano en palabras de Santiago Castro Gómez:

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

A pesar de ser esquemática la descripción de Castro Gómez sobre la evolución intelectual de Quijano, nos permite identificar tres momentos de inflexión en su pensamiento: 1) etapa de exploración de la identidad

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

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

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

chola⁶, 2) etapa de exploración de la tensión cultural⁷ (Europa-América Latina) y las relaciones de dominación y 3) etapa de la emergencia de la perspectiva de la «colonialidad del poder»⁸. No obstante, nosotros analizamos la evolución de su pensamiento en relación a las «improntas» que dejó el marxismo de Mariátegui, pues insistimos en la hipótesis de que Quijano no solo «re-descubre» a Mariátegui entre 1986 y 87⁹, sino que *va con Mariátegui, más allá de Mariátegui*. Además, sobre la recepción de sus ideas cabe mencionar a los teóricos de la realidad social contemporánea que leen y dialogan *con y sobre* Quijano como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos; no obstante, dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su más entusiasta lector e influyente divulgador (Segato, 2014: 35-37).

Pues bien, algunos escritos de Quijano –como se indicó– sobre el pensamiento de Mariátegui, serán analizados de manera cronológica-analítica. Así podemos evidenciar el despliegue crítico-propositivo de sus lecturas, comentarios y apreciaciones y, al mismo tiempo, hacer visibles los posibles presupuestos e influjos del marxismo mariáteguiano en la propuesta teórica sociológica de Quijano; y, por qué no, también discutir los aciertos, limitaciones o silencios de su ejercicio hermenéutico sobre el *corpus textual* del Amauta. Los textos seleccionados son cuatro –pero incluiremos otros como complementarios–, a saber: 1) el Prólogo a la edición de los 7 ensayos de Mariátegui, publicado por Quijano en la Biblioteca Ayacucho en 1979, el cual fue editado dos años después con el título de *Reencuentro y debate*; 2) «La tensión del pensamiento latinoamericano»¹⁰; 3) el «Prólogo» y la notas introductorias a la antología de los *Textos básicos*¹¹ de

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

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

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

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

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

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

Mariátegui y, por último, 4) «“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas”»¹². A continuación presentamos un cuadro de resumen de las propuestas de cada texto.

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

1. El que han procurado armar los representantes de las corrientes reformistas socializantes de las capas medias intelectuales, adversas al marxismo (...). Dentro de esta vertiente unos como Augusto Salazar Bondy, (...) (Ibíd., 55).
2. Junto a aquellos, los representantes de las corrientes hoy democrático-burguesas como el APRA y nacionalistas como el «velasquismo» (Ibídem).
3. De otro lado, los seguidores y voceros del movimiento comunista fiel a la dirección moscovita, (...) (Ibíd., 57).
4. Y para no faltar en esta lista, una parte de los trotskistas han comenzado su propia polémica con Mariátegui, acusándolo de ser responsable de la ampliación y consolidación del APRA en la dirección de las masas peruanas, (...) (Ibíd., 59).

12 Op. Cit., pp. 757-775.

Si como dice Quijano, estas «cuatro caras» (lecturas, posturas, imposuras, actitudes, perfiles, etcétera.) del mito en tanto ideología¹³, pues así lo da a entender Quijano al hablar de «mistificación», son intentos fallidos de «recuperación mistificadora» del pensamiento y obra de Mariátegui, y siendo el mito una idolología o la «falsa conciencia» que ocupa el lugar de la historia «objetiva». Entonces, nos preguntamos: ¿Cuál es la cara «correcta»? ¿Cuál es la «verdadera conciencia»? ¿Cuál es la recuperación «fiel» y «objetiva» o «verosímil» del pensamiento del Amauta, doctor Quijano? Insisto sobre este punto, si la lectura de Quijano consiste en aseverar que no hay una lectura «correcta» o «válida» sobre el pensamiento de Mariátegui, pues todas persiguen o encubren intereses. Por consiguiente, su lectura –se supone– es «fidedigna», «des-interesada», «correcta» y «válida». Sin embargo, si ese fuera el caso, su interpretación, que no es explícita todavía como veremos más adelante y, que tan solo se limita a censurar e invalidar las otras, al menos en esta comunicación del año 1979 y 1981, evidencia claras pretensiones e intereses de verdad y legitimación de su discurso; que al fin y al cabo son o parecen solo eso, pretensiones e ínfulas de tener la «lectura privilegiada» sobre el marxismo de Mariátegui. Basadas probablemente en su inconfesa y tácita filiación marxista mariáteguiana. Pues como bien advierten Segato¹⁴ y Germaná¹⁵: «Quijano asume el legado mariáteguiano» en varias de sus ideas. Por otra parte, volviendo al tema de los «rostros» del mito, Quijano interpela a Salazar:

(...) como Augusto Salazar Bondy, oponiéndose, (...) al «marxismo dogmático» (...), ha tratado de encontrar en Mariátegui lo que sería un «marxismo abierto», resaltando, como demostración presunta, la

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

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

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

presencia del bergsonismo en su postura antipositivista; la idea del mito, de origen soreliano, en su concepción del mundo; y la huella del humanismo idealista del neohegelianismo de Croce o de Gobetti en la ideología mariateguiana (1981:54).

Si Quijano se opone a la caracterización de un «marxismo abierto» en Mariátegui, aduciendo que no hay «pruebas suficientes» o son «meras suposiciones». No obstante, el mismo Quijano admite –en otro capítulo de su mismo texto *Reencuentro y Debate*– que son ciertas dichas «suposiciones»¹⁶, pero no menciona a Salazar por ninguna parte. Entonces, de ese modo podemos ver que, de cierta forma, se contradice:

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

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

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

Lo cual significa que las «suposiciones» de Salazar sobre la actitud de «apertura», que tuvo Mariátegui frente a las ideas «ajenas» al marxismo, y no por ello despreciables, como las de Bergson a través de Sorel¹⁷ y, Croce; y con ellas, específicamente la noción de «marxismo abierto» en el pensamiento de Mariátegui son a *grosso modo* convincentes, y no por

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

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

eso dejan de ser ambiguas¹⁸. Sin embargo, Quijano no lo acepta; pero al no aceptarlo, termina de cierta forma contradiciéndose. Pues si acoge y confirma la «demostración presunta» de Salazar, entonces debería también aprobar la noción de un «marxismo abierto». Quizá entre Quijano y Salazar hubo disputas personales, ideológicas que los enfrentaron. Sobre el tema, resulta necesario dejar que Mariátegui «hable» por sí mismo y esclarezca esta disputa a favor o quizá en contra de Salazar. En *Defensa del marxismo*, se lee lo siguiente:

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

Del fragmento citado diremos que es meridianamente clara la idea de «asimilación» y con ella de «apertura» del marxismo de Mariátegui, pues para incorporar algo (corrientes y doctrinas «ajenas» al marxismo) hay que abrirse al encuentro de ese *algo*. De este modo, un pensamiento o doctrina cualquiera que sea se nutre, enriquece y vigoriza; dando lugar a un pensamiento «biológicamente» vivo, que conserva su vitalidad a través de esta operación «fagocitadora»¹⁹ como diría Kusch, a riesgo de «morir» estancado y olvidado. En consecuencia, la posición de Quijano es opuesta a la de Salazar, a pesar de los «contrasentidos» en los que cae inadvertidamente el sociólogo. Por tanto, nos preguntamos, ¿qué postura asume Quijano, acaso «un marxismo del justo medio» entre los dos supuestamente extremos? Pues, si no comparte la lectura del «humanista de izquierda» Augusto Salazar Bondy, de los nacionalistas, velasquistas, apristas, trotskistas y estalinista, entonces, ¿cuál es su lectura? La respuesta es desconocida,

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

19 Cf. Op. cit., 2004, p. 70. Recuperado de: <https://debatesurgentes.files.wordpress.com/2014/08/josc3a9-carlos-maric3a1tegui-y-rodolfo-kusch-notas-para-un-estudio-comparativo.pdf>.

dado que para entonces todavía no formulaba un concepto que defina al marxismo de Mariátegui –me refiero únicamente al «Prólogo» de los 7 ensayos de Mariátegui, que publicó la Biblioteca Ayacucho en 1979 y que se editó dos años después con el título *Rencuentro y debate*–. Por otro lado, en el segundo texto «La tensión del pensamiento latinoamericano»²⁰, creemos que Quijano «re-descubre» a Mariátegui –quizá como Dussel lo hace con Marx– pues, como mostraremos, sostiene, entre otras cosas, que el interés por estudiar a Mariátegui, a pesar de los años, radica no solo en la vastedad, el carácter multifacético, la densidad y complejidad de su obra; sino en algo más importante todavía: en la «enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina.» (2014: 697).

Luego se detiene a reflexionar sobre la «ambigüedad mariateguiana»²¹ descubierta por Robert Paris a través de un estudio riguroso del proceso de formación ideológica de Mariátegui. El problema es que en el pensamiento del Amauta, no todo es marxista, pues hay «influencias» o presupuestos sorelianos, freudianos, bergsonianos, nietzscheanos, etcétera. Pero, «¿qué implicancia tiene esto en el debate marxista en Americana Latina?» Es justamente lo que intentará, a continuación, proponer Quijano. Él afirma que Mariátegui articula dos aspectos esenciales del marxismo:

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

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

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

Quijano se refiere: 1) a su método científico de interpretación de la realidad y 2) a su filosofía de la historia de contenido y orientación metafísica. Concepciones propias de un hombre audaz y autónomo dentro del horizonte marxista; además sobre el hecho de que siendo marxista, tenga al mismo tiempo inclinaciones metafísicas. Sostiene que con Mariátegui se estaba forjando una dimensión cultural que no se reduce al modo eurocéntrico de producir epistemes e implica que el *logos* y *mito* se enfrenten, articulen y operen dentro de un mismo proceso reflexivo globalizante. Veamos lo que dice:

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

Aquí podemos notar como Quijano reflexiona sobre la posibilidad de un «campo cultural» o «perspectiva epistemológica» opuesta a la racionalidad instrumental-moderna y eurocéntrica –«perspectiva» que formará parte nuclear de su teoría crítica de la «colonialidad del poder»– a partir de la tensión entre *mito* y *logos* en las «meditaciones dialécticas»²² de Mariátegui. Párrafos después, Quijano admite que sus propuestas solo son sospechas e hipótesis de trabajo, que a su juicio hay que explorar y tematizar con profundidad, pero a pesar de eso, creemos nosotros que, Quijano «vuelve» a Mariátegui y «re-descubre» inicialmente, a través de él, la crítica al eurocentrismo. Asimismo, sostiene que la tensión entre las perspectivas cognoscitivas del *mito* y *logos* no se limita al marxismo de Mariátegui, sino que se extienden a todo el pensamiento latinoamericano marcado por sus tradiciones eurocéntricas de origen histórico colonial. No olvidemos que

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

entre 1986, 1991²³ y adelante, Quijano publicó escritos donde reflexiona sobre los conceptos de «eurocentrismo», «heterogeneidad estructural» y «colonialidad del poder». Es decir, el eurocentrismo no es una mera «pose intelectual» o «moda filosófica pasajera», sino una «perspectiva cognoscitiva» que hunde raíces en las relaciones de poder coloniales desde la conquista o quizá con el descubrimiento de América. Que ésta es la especial tensión del pensamiento latinoamericano constreñido normalmente por sus tradiciones eurocentristas procedentes de la formación histórica de origen colonial que no se agota hasta hoy (2014: 700).

Ahora bien, si los intelectuales pretenden estudiar la especificidad onto-histórica de Latinoamérica, no es posible proceder solamente con el andamiaje epistemológico y metodológico de origen eurocentrista. Al respecto, Quijano cree que nos urge «una opción de lectura diferente (de Marx) a partir de esta experiencia latinoamericana». Opción de relectura que realiza Dussel por su cuenta entre 1976 y 1977, es decir, a partir del exilio mexicano comienza una «relectura sistemática de Marx», que lo llevará a descubrir el marxismo como «marco teórico complementario». Sin embargo, Raúl Fonet-Betancourt define la posición «marxista» de Dussel como una «estación provisoria» en su evolución crítica que supera sus propios puntos de vista anteriores y que por eso caracteriza como «el camino de Dussel de Lévinas a Marx». Además, es necesario recuperar la capacidad de penetrar la historia de Marx; pero, ese proceder implica «liberar al propio Marx de su eurocentrismo» porque no cabe duda de que estuviera operando en Marx algo que no terminó de corregir, un movimiento eurocentrista de reflexión, que la mayoría de sus seguidores continuaron

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

(2014:702). Aunque para Santiago Castro Gómez, se trata por del «punto ciego de Marx» que consiste en:

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

No obstante, Quijano define el eurocentrismo en otros términos: «(...) perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconoce como eurocentrismo.» (2014:798). Pero no olvidemos que todo eurocentrismo presupone, evidentemente, un etnocentrismo, aunque no cualquiera –el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán eran etnocentrismos regionales–, en cambio «en la modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo “mundial” (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*).» (Dussel, 2006:66). Además, cabe enfatizar el hecho de que antes de la modernidad, «Europa no era todavía propiamente Europa» en tanto centro del «Sistema Mundo», para usar la expresión de Wallerstein, sino simplemente el mundo cristiano-occidental periférico (Mignolo, 2001:23). Por lo tanto, no se trata de si Marx y los europeos reflexionaron sobre América Latina o Simón Bolívar, sino de –«la falacia reduccionista»– elevar a la categoría de universal, verdadera y privilegiada la perspectiva cognoscitiva de los europeos como consecuencia del patrón mundial de poder colonial-moderno.

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

Ahora analicemos el texto número tres: el «Prólogo» a la antología de los *Textos básicos* de Mariátegui (1991). Al comenzar, aclara Quijano que el presente estudio no se propone aumentar lo dicho y escrito por él en el verano de 1978 y publicado en el Perú por Mosca Azul en 1981. Se interesa, como veremos, por hacer más visible el desenvolvimiento crítico de la reflexión de Mariátegui. En tal virtud, señala que el variado repertorio temático de las obras del Amauta está atravesado por dos ejes principales, ya conocidos: el artístico-literario²⁴ y el político-sociológico. Luego, nos recuerda que la «narrativa mariateguiana ha demostrado esa aptitud de producir nuevas lecturas» en cada recodo o convulsión de la historia. Pero, como él mismo asevera son ideas que ya manifestó. Es decir, que con Mariátegui emerge:

(...) un modo de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante –la manera eurocéntrica de la modernidad– desune y opone como inconciliables: el *logos* y el mito. Esa tensión está activa en la intersubjetividad latinoamericana desde el comienzo; es parte de su especificidad histórica, el rastro cultural original en América Latina que impregna, cada vez más, el arte, la narración, la poesía, el imaginario cotidiano de los dominados (Quijano, 1991: IX).

En esto reside la vitalidad y autonomía intelectual de Mariátegui y su diferencia con otros marxismos ya que en él encontramos «una matriz alternativa de las opciones eurocentristas de investigación y de revolución de la sociedad» (Ibidem). Además, no era solamente un rasgo específico de una subjetividad personal, declarar su fe y apoyarse en Bergson-Sorel,

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

sino en efecto: (...) la subjetividad mariateguiana hace parte de una veta más amplia, de un universo intersubjetivo que se constituye en el proceso de la cultura latinoamericana de ese periodo como alternativa a la que imponía lo criollo-oligárquico (1991: X). En suma, se trata de una «racionalidad distinta» que ya algunos logran identificar como «indoamericana». Por otro lado, retomando el tema de la singularidad o excepcionalidad del pensamiento y obra de Mariátegui en la actualidad, Quijano sostiene:

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

Queda claro entonces: la excepcionalidad y la vigencia del pensamiento de Mariátegui radica en re-significar las categorías marxistas europeas por el hecho de inscribirse en una «perspectiva epistemológica otra» que busca no la «aplicación» –como equivocadamente defienden estalinistas, maoísta, trotskistas, etcétera– del marxismo a Latinoamérica (copiar un modelo teórico pre-concebido para Europa y hacerlo encajar a una realidad compleja, heterogénea y periférica como Perú y América Latina), sino –que apelando a un vocabulario y enfoque distinto– intentar «traducir», «fagocitar», «inculturar», «naturalizar», «des-centrar» o «aperturar epistemológica y críticamente»²⁵ el marxismo a la realidad latinoamericana. Además, los intelectuales apelaron a la diferencia entre Europa y América Latina como argumento para enfrentarse al eurocentrismo, por ejemplo Haya con su tesis del *Espacio, Tiempo Histórico*: «Pero es con Mariátegui que puede ser registrado el paso de una actitud a toda una perspectiva cognitiva, aunque no es claro si esto fue el producto de una elaboración consciente. No fue, en todo caso, sistemática» (1991:XI). Resulta que Haya se quedó solo en la mera actitud comparativa-diferenciadora y, un tanto, anti-europeísta. Pero,

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

no fraguó una perspectiva epistemológica –en tanto «modo de conocer y producir conocimiento»– que lo «separa» del racionalismo instrumental eurocéntrico, como sí lo hizo Mariátegui, aunque no fuera probablemente consciente, mucho menos riguroso ni metódico:

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

Otra vez, Quijano subraya la idea de que la permanencia de Mariátegui, entre nosotros, consiste en la «perspectiva epistemológica» que articula *logos* (análisis racional y científico) y *mito* (sensibilidad artística y metafísica) dando origen a una «manera de conocer», y no tanto las aseveraciones estrictas que podemos encontrar en algunos de sus libros. A continuación Quijano se opone a la idea de que una «formación social» sea homogénea y que su configuración obedezca a una lógica unidireccional, universal e invariante²⁶. Por el contrario, una «formación social» concreta como el Perú o Latinoamérica es «heterogénea» y se rige bajo sus propias lógicas continuas y discontinuas de «desarrollo»²⁷ que no es unilineal, mucho menos universal y a priori. Aquí aparece la reveladora noción de «heterogeneidad

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

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

estructural»²⁸ asociada a las lógicas de «desarrollo» o los diversos «modos de producción»²⁹ que se articulan y se oponen dentro de una «totalidad social» específica en torno al capitalismo como «patrón de poder mundial»³⁰. Confrontemos lo que dice:

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

Por último, el texto número cuatro «“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones Abiertas»³¹. El autor comienza con un esbozo preliminar y esquemático de su perspectiva crítica de la «colonialidad del poder»,

-
- 28 Como bien lo sostiene Quijano: «La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva.» Cf. Op. Cit., p. 803.
- 29 Creemos que Quijano al hablar de «heterogeneidad estructural» —de los modos de producción— se estaría basando en uno de los párrafos más significativos e intuitivos de los 7 ensayos sobre el «carácter de nuestra economía actual», a saber: «Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada. Cf. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Mariátegui Total. Tomos 2. Lima: Editora Amauta, 1994, p. 56.
- 30 Quijano sostiene que «el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida». En varios sentidos específicos: 1) están articuladas todas las formas históricas de control de las relaciones sociales; 2) cada ámbito de la existencia social está bajo la hegemonía de una institución; 3) entre cada una de las instituciones existe una relación de interdependencia; 4) en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. Op. Cit., pp.792-793
- 31 Ensayo publicado inicialmente por Quijano en *José Carlos Mariátegui y Europa: El otro aspecto del descubrimiento*. Op. cit., p. 757-775.

cuya formulación precisa y categórica aparece en su célebre comunicación «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» (2000), pero el concepto de «colonialidad del poder» aparece por primera vez en el texto «Colonialidad y modernidad-racionalidad»³² (1991: 92), según la versión del propio Quijano en su artículo «¡Qué tal raza!»³³. Pues bien, la colonialidad define una estructura de poder mundial cuyos ejes fueron dos: 1) económico (la articulación de diversas relaciones de producción y 2) cultural (emergencia de nuevas identidades históricas (indios, negros, blancos, mestizos). Es decir, no se trata solamente del «establecimiento de relaciones sociales materiales nuevas», sino también de la «formación de nuevas relaciones sociales intersubjetivas» (2014: 757). De ahí que, racismo y etnicismo que inicialmente se producen en América hace 500 años y reproducen después al resto del mundo colonizado, se conviertan en el fundamento de las relaciones de poder entre Europa y América. «Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual» (2014:758).

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

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

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

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

Prueba de ello es que los vencedores inician un debate histórico crucial sobre la naturaleza humana de los aborígenes aunque para Dussel la «disputa de Valladolid consiste en “cómo se entra” a la “comunidad de comunicación”, para usar la expresión de K.-O. Apel.»³⁴, y como fueron adquiriendo en la colonia la identidad de «europeos» y «blancos». Las otras identidades fueron asociadas al color de la piel, «negros», «indios» y «mestizos» (Quijano, 2014: 759). «Sobre esta base de “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como «natural» entre los integrantes del poder. Dado que el poder se configuró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador.» (Ibíd, 760). Pero con el tiempo la categoría de «raza» va admitiendo la imagen de que la diferencia entre europeos y no-europeos son históricas y no de «naturaleza». «Los

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

franceses, por su parte, acuñaron la palabra “etnia” durante su dominación cultural sobre África para dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre los pueblos africanos.» (Ibíd., 763). «Europa» como centro hegemónico se define dentro de la formación del mundo colonial y es parte del proceso de configuración de la racionalidad que funda la modernidad. Lo cual implica que el nuevo modo de producir conocimiento no pueda ser elaborado al margen de las experiencias, ideas imágenes y prácticas sociales atravesadas por la «colonialidad del poder». De ahí que la «racionalidad/modernidad eurocéntrica se establece, por eso, negando a los pueblos colonizados todo lugar y papel que no sean el de sometimiento, en la producción y desarrollo de la racionalidad.» (Ibíd., 766).

Además, el «Estado-nación» es la versión eurocéntrica de racionalidad y modernidad y agente central y decisivo. Sobre el pensamiento de Mariátegui hay una intriga no resuelta en los debates. Quijano se refiere al uso de las categorías «raza» y «etnia», y al vínculo de la idea de «raza» con la «cuestión nacional». Advierte que Mariátegui se negó a usar la categoría de «etnia» para discutir el problema del «indio» en América Latina. Pero no tuvo reparo en el uso de la categoría «raza»; no obstante, sobre este tema sus ideas no son claras. Será después de la muerte de Mariátegui que el término «raza» se volverá un lugar común, y bandera ideológica de corrientes, como el naciismo. Más adelante, Quijano descubre que en Mariátegui la categoría de «raza» involucra dos dimensiones, a saber: 1) físicas- biológicas y 2) desarrollo civilizatorio (económico). Veamos lo que dice:

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

Entonces, para Mariátegui, la importancia de la primera dimensión física- biológica de la categoría «raza» radica en que permite al imperialismo explotar la mano de obra barata de las «razas indígenas». Sin embargo, «la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor económico». Pues lo dice Mariátegui para oponerse a la idea de una superioridad racial del indio y de su presunta misión racial

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

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

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

Por esa razón, es necesario recordar que el «problema indígena» se planteó para resolver en términos «raciales» la «cuestión nacional». Por último, Quijano sostiene que todo esto apunta a la necesidad de abrir otra

vez estos temas y sacar a la luz sus orígenes y el carácter de las categorías que aún controlan el pensamiento de los pueblos originados en la violencia de la dominación colonial. En suma, es un problema de identidad en donde radican las claves de América Latina.

Bibliografía

CASTRO, Santiago. *La hibrys del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2006. 5° ed.

_____. «El marxismo de Mariátegui como “Filosofía de la Revolución»». *Anuario mariáteguiano*, Vol. VI, N° 6. Lima: Editora Amauta, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad de Nuevo León-Plaza y Valdez Editores, 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de educación*. Lima: Editora Amauta, 2003.

_____. *Mariátegui Total*. Lima: Editora Amauta, 1994. Tomo 2.

_____. *La novela y la vida*. Siegfried y el profesor Canella. Lima: Editora Amauta, 1979.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

MONTOYA, Segundo. «Improntas mariáteguianas en Augusto Salazar Bondy». *Repensado a Augusto Salazar Bondy. Homenaje por los 90 años de su nacimiento*. Lima: UNMSM, 2015.

_____. «Vidas paralelas: Zulen y Mariátegui. Análisis sobre las posibles aproximaciones vivenciales y discursivas». *En torno a Pedro Zulen. Selección de escritos y estudios complementarios*. Lima: UNMSM, 2013.

QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad y modernidad-racionalidad». Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador, 1992.

_____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección. Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO, 2014. 1era ed.

_____. *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. Universidad Ricardo Palma. Lima: Editorial Universitaria, 2014.

_____. «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». Anuario Mariáteguiano. Vol. IX, N°9, 1997.

_____. José Carlos Mariátegui. Textos Básicos. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Colección Tierra Firme, Lima: FCE, 1991.

_____. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul Editores, 1981.

_____. *Dominación y Cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

_____. *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores, 1979.

PRADO Redondez, R. *El concepto de ideología en Marx*. Lima: Ed. Mantaro, 2008.

RESTREPO E. AXEL R. *Inflexión de colonial: Fuentes conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.

L' Indigenisme Marxiste de Jose Carlos Mariategui

Michael LÖWY

Francia

Un marxiste hétérodoxe

José Carlos Mariategui été le premier authentique penseur marxiste latino-américain. Il a été aussi le premier à proposer une réflexion marxiste sur la question indigène dans le continent: une réflexion qui non seulement attribue aux masses paysannes indigènes un rôle décisif comme sujets d'une transformation sociale révolutionnaire, mais qui aussi perçoit dans les cultures et traditions indigènes une des principales racines d'un socialisme indo-américain

Journaliste, écrivain, philosophe et penseur politique péruvien, José Carlos Mariategui (1894-1930) a laissé une œuvre importante, malgré sa courte vie. Durant un séjour de quatre années en Europe (1919-1923) il découvre le marxisme et la Révolution Russe. Mais son marxisme est assez hétérodoxe, et il cite aussi volontiers Georges Sorel et Pierre Gobetti, que Lenine ou Trotsky. De retour au Pérou, il fonde en 1926 la revue culturelle et politique *Amauta* («Sage» en quechua), qui publie des textes d'André Breton ou de Maxime Gorki des essais d'auteurs péruviens et latino-américains, et contribue à l'essor du mouvement indigéniste dans les arts et la littérature. Après avoir adhéré un temps à l'Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine (APRA), le parti anti-impérialiste de Victor Raul Haya de la Torre, il va rompre avec celui-ci, qu'il considère comme étant devenu un nationaliste petit-bourgeois, pour fonder, en 1928, le Parti Socialiste Péruvien, affilié à l'Internationale Communiste. Persécuté par le régime autoritaire du président Leguia, qui l'accuse de «communisme», il sera plusieurs fois emprisonné. Son œuvre la plus connue sont les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928), première tentative marxiste d'analyser une formation sociale latino-américaine. Il va aussi fonder la revue prolétarienne *Labor*, et une année plus tard (1929) la

Confédération Générale des Travailleurs du Pérou. Gravement malade, il envoie à la Conférence Latino-Américaine des Partis Communistes (Montevideo, 1929) des Thèses sur la question indigène qui seront rejetées par la Conférence, suivant les propositions des porte-paroles de l'orthodoxie (stalinienne) comme l'Argentin Vittorio Codovilla. Enfin, en 1930 apparaît, peu après sa mort, son dernier livre, *Defense du marxisme*, une polémique avec le social-démocrate belge Henri de Man.

La découverte de l'indigenisme

Mariategui va «découvrir» l'indigénisme en 1924, peu après son retour au Pérou. Le déclic sera, selon son propre témoignage quelques années plus tard, la rencontre d'un «agitateur indien» de Puno, Ezequiel Urviola :

«Cette rencontre a été la plus forte surprise que m'a réservé le Pérou à mon retour d'Europe. Urviola représentait la première étincelle d'un incendie à venir. C'était l'indien révolutionnaire, l'indien socialiste.¹

A partir de ce moment il est convaincu, comme il écrira dans un article en décembre de cette même année, que «le problème primaire du Pérou» c'est la question des indigènes, qui constituent les trois quarts de la population du pays. Pour combattre «les injustices et les crimes» commis contre les indigènes - qui persistent depuis l'époque de la Colonie et de l'Indépendance - les initiatives humanitaires et philanthropiques, comme la défunte Association Pro-Indigène, ne suffisent pas. «La solution du problème de l'indien doit être une solution sociale. Ses réalisateurs doivent être les indiens eux-mêmes».²

Quelques mois plus tard, Mariategui salue, dans un compte-rendu, le livre de l'écrivain et « apôtre » indigéniste Luis E. Valcarcel, *De la vida Inkaika*, qu'il décrit comme un portrait lyrique du « visage et de l'âme du Twantinsuyo » - titre de l'article, qui fait référence au nom quechua de l'Empire inca, « Fédération des Quatre Régions ». Même s'il ne partage pas la rejection en bloc de la civilisation occidentale par Valcarcel, Mariategui n'admire pas moins ce « poème du peuple du soleil »: « cette exaltation

1 JC Mariategui. «Prologo à *Tempestad en los Andes*, 1927. JCMariategui, Luis Alberto Sanchez. *La Polemica del Indigenismo*. Lima, Mosca Azul Editores, 1976, p.136.

2 JC Mariategui. «El problema primario del Peru », dec. 1924, *Peruanicemos el Peru*. Lima, Biblioteca Amauta, 1972, pp. 30-33.

lyrique nous rapproche beaucoup plus de l'intime vérité indigène que la critique glacée de l'observateur neutre». ³

Ce n'est donc pas étonnant qu'il décide d'adhérer, en janvier 1927, à l'initiative de Valcarcel et ses amis de Cuzco de lancer une association de travailleurs manuels et intellectuels, le *Grupo Resurgimiento*, qui se donne pour objectif d'accomplir une grande croisade indigéniste. Il voit dans l'essor culturel de l'indigénisme, dans les arts, la littérature, l'action sociale, l'expression d'un «esprit purgé du colonialisme intellectuel» - aujourd'hui on dirait «de la colonialité du savoir» -, qui rompt aussi avec les anciennes attitudes «pro-indigènes» philanthropiques. ⁴

Sa sympathie pour les idées indigenistes de Valcarcel le conduit, en 1927, à préfacier son livre suivant, *Tempestad en los Andes*, qu'il décrit comme l'œuvre «non d'un professeur mais d'un prophète» qui annonce «la résurrection» de la race quechua. Critique impitoyable du despotisme brutal des latifundistes et des gendarmes sur les *ayllus* (communautés) paysannes, Valcarcel annonce l'avènement d'un «nouvel indigène». Selon Mariategui, «l'espérance indigène est absolument révolutionnaire» ; ce qui la motive, et lui soulève l'âme, c'est «le mythe, c'est l'idée socialiste». Seul le socialisme, conclut-il, sera capable de liquider le féodalisme au Pérou, tâche historique que la bourgeoisie et le libéralisme ont été incapables d'accomplir.

Inversement, sans les masses indigènes, le socialisme n'a pas d'avenir au Pérou. Dans une polémique de février 1927 sur l'indigénisme avec le journaliste Luis Alberto Sanchez, Mariategui insiste :

«Le socialisme organise et définit les revendications des masses, de la classe des travailleurs. Or, au Pérou, les masses - la classe des travailleurs - sont aux quatre cinquièmes des indigènes. Notre socialisme ne pourrait pas, donc, être péruvien - ni même socialisme - s'il ne se solidarise pas, avant tout, avec les revendications indigènes». ⁵

Parmi ces revendications, le plus importante est, à ses yeux, *la terre*. Mais la terre, reconnaît-il, a une signification non seulement matérielle et

3 JC Mariategui. « El rostro y el alma del Twantinsuyo », sept. 1925, *Peruanicemos el Peru*, p. 63.

4 JC Mariategui. « La nueva cruzada pro-indigena », janv. 1927, *La Polemica del Indigenismo*. pp. 53-54.

5 JC Mariategui, « Intermezzo Polemico », fev. 1927, *La Polemica del Indigenismo*, p. 75

économique, mais aussi spirituelle et culturelle, dans les séculaires traditions indigènes. Il cite, dans ce contexte, un passage étonnant de Valcarcel, qui résonne directement avec les mouvements indigénistes et écologistes du 21^{ème} siècle :

« La terre – écrit Valcarcel, étudiant la vie économique du Twantinsuyo – (...) est la mère commune : de ses entrailles sont issus non seulement les fruits nourriciers mais les êtres humains eux-mêmes. (...) Le culte de la Mama Pacha est analogue à l'héliolatrie, et comme le soleil n'appartient à personne, le même vaut pour la planète ». ⁶

Le communisme inca

Ses analyses et propositions au sujet du Pérou et de l'Indo-Amérique ont valu à Mariategui d'être été traité, par ses censeurs idéologiques, de penseur «populiste» et «romantique». D'une part, parce qu'il n'acceptait pas la thèse du Komintern selon laquelle une transformation «démocratique bourgeoise et anti-féodale» - c'est à dire une forme de progrès capitaliste - était une étape nécessaire pour résoudre les problèmes urgents des masses populaires - notamment paysannes/indigènes - au Pérou; au contraire, il considérait la révolution socialiste comme la seule alternative à la domination de l'impérialisme et des propriétaires fonciers. Et surtout parce qu'il croyait que cette solution socialiste pouvait avoir comme point de départ les *traditions communautaires de la paysannerie andine*, les vestiges du «communisme inca» - proposition identifiée, par ces censeurs à celle des populistes russes. Dans un célèbre article de 1941, V.M. Miroshevski, éminent spécialiste soviétique et conseiller du Bureau Latino-Américain du Komintern, dénonçait le «populisme» et le «romantisme» de Mariategui. ⁷

Charles Péguy, cet éminent socialiste «mystique» et romantique, écrivait ceci: «Une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une

6 JC Mariategui, « El problema de la tierra II », mars 1927. *La Polemica del Indigenismo*, p.127.

7 Voir, V.M. Miroshevski. «El 'populismo' en el Peru. Papel de Mariategui en la historia del pensamiento social latino-americano», 1941. J. Arico (org.). *Mariategui y los origenes del marxismo latinoamericano*. Mexico : Cuadernos de Pasado y Presente, 1997, p. 66-70. Miroshevski décrit comme «romantisme nationaliste» les thèses de Mariategui sur le collectivisme agraire inca.

tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral une ressource...”.⁸ Cette remarque s’applique mot par mot à Mariategui: contre le traditionnalisme conservateur de l’oligarchie, le romantisme rétrograde des élites et la nostalgie de la période coloniale, il fait appel à une tradition plus ancienne et plus profonde: celle des civilisations indigènes pré-colombiennes. “Le passé inca est entré dans notre histoire comme revendication non des traditionnalistes mais des révolutionnaires. Dans cette mesure il constitue une défaite du colonialisme... La révolution a revendiqué notre plus ancienne tradition.”⁹

Cette tradition, Mariategui l’a nommée “le communisme inca”. L’expression prête à controverse.¹⁰ Rappelons toutefois qu’une marxiste aussi peu suspecte de “populisme” et de “nationalisme romantique” que Rosa Luxemburg définissait, elle-aussi, le régime socio-économique des incas comme “communiste”. Dans son *Introduction à la critique de l’Economie Politique* -livre publié (en Allemagne) en 1925 que Mariategui très probablement ne connaissait pas - elle décrit l’Empire Inca comme constitué par deux formations sociales communistes dont l’une est une société agraire exploitée par l’autre. Célébrant les “institutions communistes démocratiques de la *Marca* péruvienne” elle se réjouit de l’”admirable résistance du peuple indien au Pérou et des institutions communistes agraires qui se sont conservées jusqu’au XIXème siècle”.¹¹ Mariategui ne disait pas autre chose, sauf qu’il croyait à la persistance des communautés jusqu’au XXème siècle.

Son analyse s’appuie sur les travaux de l’historien péruvien Cesar Ugarte, pour lequel les fondements de l’économie inca étaient l’*ayllu*, ensemble de familles liées par la parenté, qui jouissait de la propriété collective de la terre, et la *marca*, fédération d’*ayllus* qui avait la propriété collective des eaux, des pâturages et des bois. Mariategui introduit une distinction entre l’*ayllu*, créé par les masses anonymes au cours des millénaires, et le système économique unitaire fondé par les empereurs incas. Insistant

8 C.Péguy, *Oeuvres en Prose*. Paris : Pléiade, 1968, pp.1359-1361.

9 JC Mariategui, “La tradición nacional”, 1927. *Peruanicemos el Peru*. Lima, Amauta, 1975, p.121.

10 Voir R.Paris, “José Carlos Mariategui et le modèle du ‘communisme’ inca”. *Annales*, année 21, n° 1, sept - oct. 1966.

11 R.Luxemburgo. *Introduction à la Critique de l’Economie Politique*. Paris : Anthropos, 1966, pp. 141, 145, 155.

sur l'efficacité économique de cette agriculture collectiviste et sur le bien-être matériel de la population, Mariategui conclut, dans ses *7 Essais*: "Le communisme inca - qui ne peut pas être nié ou diminué parce qu'il s'est développé sous le régime autocratique des incas - peut donc être désigné comme un communisme agraire". Refusant la conception linéaire et euro-centrique de l'histoire imposée par les vainqueurs, il soutient que la conquête coloniale a détruit et désorganisé l'économie agraire inca, sans la remplacer par une forme supérieure.¹²

Idéalisation romantique du passé? Peut-être. En tout cas, Mariategui distinguait de la façon la plus catégorique entre le communisme agraire et despotique des civilisations pé-colombiennes et le communisme de notre époque, héritier des conquêtes matérielles et des spirituelles de la modernité. Dans une longue note en bas de page, qui constitue en réalité un des moments forts du livre (*les 7 Essais*), il apporte la précision suivante, qui n'a rien perdu de son actualité soixante-dix ans plus tard :

"Le communisme moderne est une chose distincte du communisme inca...L'un et l'autre communisme sont le produit de différentes expériences humaines. Ils appartiennent à des époques historiques distinctes. Ils sont élaborés par des civilisations dissimilaires. Celle des incas fut une civilisation agraire. Celle de Marx et Sorel est une civilisation industrielle... L'autocratie et le communisme sont incompatibles à notre époque; mais ils ne le furent pas dans des sociétés primitives. Aujourd'hui un ordre nouveau ne peut pas renoncer à aucun des progrès moraux de la société moderne. Le socialisme contemporain - autres époques ont eu d'autres types de socialisme que l'histoire désigne par divers noms - est l'antithèse du libéralisme; mais il naît de son sein et se nourrit de son expérience. Il ne dédaigne aucune de ses conquêtes intellectuelles. Il ne méprise et dénonce que ses limitations".¹³

C'est pour cette raison que Mariategui va critiquer et rejeter toutes les tentatives "romantiques" (dans le sens régressif du mot) de revenir à l'Empire Inca. Sa *dialectique concrète* entre le présent, le passé et l'avenir lui permet d'échapper aussi bien aux dogmes évolutionnistes du progrès qu'aux illusions naïves et passéistes d'un certain indigénisme.

12 JC Mariategui, *7 Ensayos...* pp. 54, 55, 80. Le livre de Ugarte cité par Mariategui est *Bosquejo de la Historia Economica del Peru*.

13 JC Mariategui, *7 Ensayos...* pp. 78-80.

Mariategui intègre, dans son utopie socialiste, les conquêtes humaines de la philosophie des Lumières et de la Révolution Française, ainsi que les aspects les plus positifs du progrès scientifique et technique. S'inscrivant en faux contre les rêves de restauration du *Twantinsuyo* (l'Empire inca) il écrit dans le programme du Parti Socialiste Péruvien qu'il créa en 1928 :

“Le socialisme trouve aussi bien dans la survivance des communautés indigènes que dans les grandes entreprises agricoles, les éléments d'une solution socialiste de la question agraire...Mais cela, de même que l'encouragement au libre essor du peuple indigène, à la manifestation créatrice de ses forces et de son esprit, ne signifie en absolu une tendance romantique et anti-historique de reconstruction ou résurrection du socialisme inca, qui correspondait à des conditions complètement dépassées, et duquel ne restent, comme facteur utilisable dans le cadre d'une technique de production parfaitement scientifique, que les habitudes de coopération et socialisme des paysans indigènes” .¹⁴

Il n'insiste pas moins sur la vitalité extraordinaire de ces traditions, malgré les pressions “individualistes” des différents régimes depuis la Colonie jusqu'à la République: on trouve dans les villages, encore aujourd'hui, “robustes et tenaces”, des pratiques de coopération et de solidarité qui sont “l'expression empirique d'un esprit communiste”. Quand l'expropriation ou la distribution des terres semblent liquider la communauté, “le socialisme indigène trouve toujours le moyen de la reconstituer”. Ces traditions d'entraide et de production collective témoignent de la présence, dans les communautés, “de ce que Sorel appelle ‘les éléments spirituels du travail’” .¹⁵

Pour un socialisme indo-américain

En 1929, Mariategui, déjà très malade, enverra un large document à la Conférence Latino-américaine des Partis Communistes (Buenos Aires, juin 1929) sous le curieux titre “Le problème des races en Amérique Latine”. Le point de départ de ce texte c'est l'affirmation que «le problème indigène s'identifie avec le problème de la terre», c'est-à-dire l'asservissement

14 JC Mariategui. “Principios programáticos del partido socialista”, 1928. *Ideología y Política*. Lima, Amauta, 1971, p. 161.

15 JC Mariategui, 7 *Ensayos...* pp. 83, 345

des masses indigènes par le latifundium féodal. Les luttes indigènes sont essentiellement des luttes pour la défense de leurs terres contre les expulsions. Le constat n'est pas faux, mais sans doute unilatéral. Certes, Mariategui reconnaît que les indigènes sont victimes du racisme des blancs, notamment des classes dominantes, mais il refuse catégoriquement la thèse selon laquelle «le problème indigène est un problème ethnique».¹⁶ La dimension nationale/culturelle de l'indigénisme, suggérée dans ses écrits de 1927, semble avoir disparu dans ce document de 1929. Il se peut que cette absence résulte du désir de l'auteur de rendre son document plus acceptable aux dirigeants communistes latino-américains, peu sensibles à la spiritualité de l'âme indigène...

La proposition la plus hardie et hérétique de Mariategui dans ce texte – et dans d'autres écrits des années 1927-29 – celle qui soulèvera les plus grandes controverses, c'est celle qui résulte du passage de ses analyses historiques sur le "communisme inca" et de ses observations anthropologiques sur la survivance des pratiques collectivistes, à une *stratégie politique* qui fait des communautés indigènes le point de départ d'une voie socialiste propre aux pays indo-américains.

Pour rendre son hétérodoxie plus acceptable, Mariategui se réfère d'abord aux documents officiels du Komintern: "Le VI congrès de l'IC a reconnu encore une fois la possibilité, pour les peuples d'économie rudimentaire, de commencer directement l'organisation d'une économie collective, sans souffrir la large évolution par laquelle sont passés d'autres peuples." Ensuite, il avance sa stratégie révolutionnaire fondée sur le rôle des traditions communautaires indigènes: "Nous croyons qu'entre les populations 'arriérées', aucune autant que la population indigène d'origine inca ne présente des conditions aussi favorables pour que le communisme agraire primitif, subsistant dans des structures concrètes et avec un profond esprit collectiviste, se transforme, sous l'hégémonie de la classe prolétarienne, dans une des bases les plus solides de la société collectiviste préconisée par le communisme marxiste".¹⁷

Traduit en termes concrets de réforme agraire au Pérou, cette stratégie signifie l'expropriation des grands *latifundia* au profit des communautés indigènes: "Les 'communautés', qui ont démontré sous la plus

16 JC Mariategui. "El problema de las razas en America Latina", 1929. *Ideologia y Politica*, pp. 26, 30, 42.

17 JC Mariategui. "El problema de las razas en America Latina", 1929. *Ideologia y Politica*, p.68

de dure oppression des conditions de résistance et de persistance réellement étonnantes, représentent un facteur naturel de socialisation de la terre. L'indigène a des habitudes de coopération enracinées...La 'communauté' peut se transformer en coopérative, avec un minimum d'efforts. L'attribution aux 'communautés' de la terre des *latifundia* est, dans la *sierra*, la solution que réclame le problème agraire".¹⁸

Cette position, qualifiée de "socialisme petit-bourgeois" par ses critiques, n'était au fond que celle suggérée par Marx dans sa lettre à Vera Zassoulitsch (certainement inconnue de Mariategui). Dans les deux cas on trouve l'intuition profonde que le socialisme moderne, notamment dans les pays à structure agraire, devra *s'enraciner* dans les traditions vernaculaires, dans la mémoire collective paysanne et populaire, dans les survivances sociales et culturelles de la vie communautaire pré-capitaliste, dans les pratiques d'entraide, solidarité et propriété collective de la *Gemeinschaft* rurale.

Comme l'observe Alberto Flores Galindo, le trait essentiel du marxisme de Mariategui - en contraste avec celui des orthodoxes du Komintern - est le refus de l'idéologie du progrès et de l'image linéaire et euro-centrique de l'histoire universelle.¹⁹ Mariategui a été accusé par ses critiques tantôt de tendances "européisantes" (les apistes) tantôt de "romantisme nationaliste" (les staliniens): en réalité sa pensée est une tentative de dépasser dialectiquement ce type de dualisme figé entre l'universel et le particulier.

Dans un texte-clé, "Anniversaire et Bilan", publié dans sa revue *Amauta* en 1928, cette tentative est formulée dans quelques paragraphes qui résumement de forme saisissante sa philosophie politique et qui semblent constituer son message aux générations futures au Pérou et en Amérique Latine. Son point de départ est le caractère universel du socialisme :

"Le socialisme n'est pas, sans doute, une doctrine indo-américaine... Même s'il est né en Europe, comme le capitalisme, il n'est pas non plus spécifiquement ou particulièrement européen. C'est un mouvement mondial, auquel n'échappe aucun des pays qui se meuvent dans l'orbite de la civilisation occidentale. Cette civilisation conduit,

18 Ibid. pp. 81-82.

19 A. Flores Galindo, *La agonía de Mariategui. La polémica con la Komintern*, Lima, Descó, 1982, p. 50.

avec une force et des moyens dont aucune autre civilisation n'a disposé, à l'universalité".

Mais il insiste, simultanément, sur la spécificité du socialisme en Indoamérique, enraciné dans son propre passé :

"Le socialisme est dans la tradition américaine. L'organisation communiste primitive la plus avancée que connaît l'histoire, est celle des incas."

"Nous ne voulons certainement pas que le socialisme soit, en Amérique, calque et copie. Il doit être création héroïque. Nous devons donner vie, avec notre propre réalité, dans notre propre langage, au socialisme indo-américain. Voici une tâche digne d'une nouvelle génération".²⁰

La génération qui a marqué de son empreinte le communisme latino-américain (stalinien) pendant les trente années qui ont suivi la mort de Mariategui a plutôt choisi la voie du calque et de la copie. Se peut-il qu'à l'aube du XXIème siècle son appel à la "création heroïque" soit enfin entendu ?

En conclusion: on peut critiquer José Carlos Mariategui pour une approche de la question indigène qui fait l'impasse sur la dimension *nationale*, destinée à devenir un aspect essentiel de l'indigénisme, notamment au cours des dernières décennies. Mais il n'a pas moins été un pionnier dans la définition d'une stratégie révolutionnaire où les indigènes sont le principal sujet historique, et dans la mise en évidence des racines culturelles indigènes du combat pour le socialisme.

20 JC Mariategui. "Aniversario y Balance", 1928. *Ideología y Política*, pp. 248-249

Amauta y el Indigenismo: polémica y vanguardia en el Perú de comienzos del siglo XX

Claudio Berríos Cavieres
Universidad de Valparaíso. Chile.

Indigenismos: concepto en el Perú del veinte

La revista Amauta se consolidó en el Perú de la década de 1920 como una revista que permitió abrir y desglosar diversos tópicos de la escena Mundial, Regional latinoamericana y nacional. Su estructura temática, a simple vista, podría parecer miscelánea, pero, sin embargo, manifiesta un andamiaje con el cual José Carlos Mariátegui intentó cimentar un proyecto político. Dicho proyecto siempre estuvo condicionado por el debate constante, en donde diversas voces manifestaron, muchas de ellas contradictorias, el reflejo de un Perú polifacético. Tal es el caso de la problemática indigenista, problemática que rompía los moldes sobre cualquier intento ligero de articularlo como programa de estudio o proyecto político. Las más variadas propuestas frente al indígena podían escucharse y leerse en el Oncenio de Leguía (1919-1930), dejando poco claro el panorama que podía o debía adoptar las problemáticas vividas por las cuatro quintas partes de la sociedad peruana.

El indigenismo es una corriente de pensamiento y acción, enmarcada en la defensa desde diversos tópicos ideológicos, de las comunidades, costumbres y cosmovisión indígena.¹ Bajo esta premisa, se entiende que el indigenismo actúa en primera instancia, como un rescate de las tradiciones

1 Nos acomoda esta versión acerca del concepto "indigenismo": "El indigenismo, como idea, surge ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como una expresión de sectores avanzados, especialmente intelectuales de la burguesía liberal en algunos países del continente americano, como Perú, México, Estados Unidos de América. Se manifiesta, de preferencia, en las artes literarias y pictóricas, con un dejo casi romántico y hasta rousseuniano, al comienzo, para ir después pintando, en forma realista y aún naturalista, la terrible explotación y alienación indígena.". Berdichevsky, Bernardo. Indigenismo-indianidad, en: Salas Astrain, Ricardo, Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos Fundamentales. Tomo II, Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Pp. 192-193.

e imágenes indígenas de América, siempre de la mano de intelectuales ajenos a la raza indígena. A lo largo del siglo XX, este concepto se irá mutando a diversos niveles. Partiendo con Manuel Gonzalez Prada y su frase que “la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social”,² surgirán variadas posturas, desde un indigenismo paternalista, donde la situación del indio debe ser solucionado por el Estado, hasta visiones donde las trabas radican en condiciones biológicas.³

A nivel económico y social, el Perú de la década de 1920 se encuentra en un Estado en formación. La década del veinte comienza con la llegada de Augusto Leguía al poder, cerrando el ciclo de la política civilista, la cual, sin embargo, dejó una marcada base cultural en el país. En lo económico, está claramente delimitada en la existencia de dos Perú: el de la costa, el cual ha vivido el desarrollo de un capitalismo industrial y financiero, apareciendo de manera lenta un proletariado, el cual fue capaz de organizarse en el paro general de 1919; por otro lado, el Perú de la sierra, representó el retraso tecnológico en el tema de la explotación, siendo marcada por la existencia fuerte del indígena, y por los llamados gamonales. Este corte económico generó a su vez un corte cultural, pues, el desarrollo vial y las diferentes formas de vida, conllevaron a la existencia de dos sistemas socioculturales que impiden a su vez, pensar en el Perú de manera unitaria. Está problemática será abordada por los intelectuales del periodo, entre

2 Gonzalez Prada, Manuel. Nuestros indios. Revista *Amauta*, nº16. Lima, Julio de 1928. p. 7.
3 Adentrándose en las primeras décadas del siglo XX, específicamente los años 1920-1930, en el Perú podemos constatar diversos tópicos indigenistas que se van articulando desde criterios, mucho de ellos contrapuestos. A modo de análisis, sería preciso enmarcar en cuatro grandes grupos a los movimientos indigenistas:

- a) Un indigenismo de sectores intelectuales provenientes de la oligarquía, en su mayoría pertenecientes al civilismo, en donde el problema indígena radica en elementos culturales, desde el consumo de drogas (atribuyéndoselo a la hoja de coca), el alcoholismo y el analfabetismo. Junto a esto se encierra un fuerte racismo como elemento motor del retraso;
- b) Un indigenismo liberal, el cual manifestaba una cierta cuota de paternalismo por parte de sus miembros. Este indigenismo consideraba importante la denuncia sobre la explotación indígena y la consiguiente exigencia al Estado por dar solución de dichos problemas. Como representantes destacados se encuentran los intelectuales Pedro Zulen y Dora Mayer, los dos integrantes de la Asociación Pro-indígena, fundada en 1909;
- c) Un indigenismo gubernamental, enmarcado en el gobierno de Augusto Leguía, el cual presentó en su primera etapa de gobierno (1919-1923) un discurso en apoyo de los sectores autóctonos del Perú, pero que, a lo largo de su segunda etapa, se encaminó hacia un acercamiento con los gamonales de la sierra;
- d) Y por ultimo nos podemos encontrar con un indigenismo planteado desde tópicos marxistas, tratando de encausar las problemáticas del indio desde el marco económico social, muy cercano al pensamiento gonzález pradista. Esta vertiente indigenista elimina criterios racistas, intentando “indagar las causas de la explotación y marginación de los campesinos” A esta vertiente se enmarcan los pensamientos de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

ellos Mariátegui. Problemática que será enmarcada en el tema nacional y el tema indígena.

Revistas de vanguardia y el indigenismo

Acompañado de las diversas vertientes indigenistas se encuentran también las revistas de vanguardia que se denominaron portadoras de las demandas indígenas. La primera revista que esboza una defensa directa del indígena será la creada en 1912 por la Asociación de Pedro Zulen y Dora Mayer, llamada *Deber Pro Indígena*. Esta revista tuvo la misión de ser portavoz de las acciones de la Asociación.⁴

En lo que respecta al sur andino del Perú, se dará una explosión interesante en la década del veinte en lo que al indigenismo y vanguardia se trata. El nacimiento de diversas revistas sobre la cuestión indígena saldrá a empapar el escenario regional del Oncenio:

“Muchos pueblos de la región contarían con núcleos indígenas que apoyaron su labor con publicaciones como *La Tea* y el Boletín *Titi-kaka*, en Puno; *Chasqui*, en Juliaca; *La Puna*, Ayaviri; Editorial *Kuntur*, en Sicuani; *Wikuña*, en Canas...No obstante, la vanguardia del movimiento indigenista surandino fue ejercida, indudablemente, por Cuzco”.⁵

Esto dio lugar a la conformación de nuevas agrupaciones, como fue el caso del grupo Resurgimiento, y de nuevas revistas que tomaron el tema indígena. Este es el caso de revistas como *Kosko*, *Sierra* y *Kuntur*, las cuales abordarán la problemática indígena desde diversos paradigmas, desde posiciones radicales y maximalistas, hasta posturas conservadoras

4 El *Deber Pro-Indígena*, órgano de la Asociación dirigido por Dora Mayer, publicó 51 números entre 1912 y 1917. Como señala Manuel Andrés García: “Los trabajos desarrollados por Pedro Zulen, Dora Mayer, Joaquín Capelo y el resto de la Asociación Pro-Indígena fue la punta del iceberg en el que también habría que incluir a Antenor Orrego y la Bohemia Trujillana, en Trujillo; a Hilbedrando Castro Pozo, en Piura; a Abelardo Solís, en Jauja... Todos ellos asumieron la misión de acercar la figura del indígena a la sociedad que veía a éste como algo lejano cuando no exótico.” García, Manuel Andrés. *Indigenismo, izquierda, indio*. Perú, 1900-1930. Sevilla. Universidad Internacional de Andalucía. 2010. p. 192.

5 García, Manuel Andrés. *Indigenismo, izquierda, indio*. Perú, 1900-1930. ed. cit. p. 192-193. En efecto, desde la Universidad San Antonio Abad, se dio lugar a la creación de la *Revista Universitaria*, la cual, si bien estaba destinada a manifestar todo lo relacionado a la institución, también tomó ribetes indigenistas, llevando el estudio de los pueblos por medio de diversas disciplinas. Sus funciones duraron hasta el año 1927, cuando la Universidad San Antonio y su revista fueron controladas por el gobierno de Leguía.

que detectan la raíz de la problemática en la situación racial y cultural de la sierra peruana.

Esto reafirma que el indigenismo a comienzo del siglo XX en Perú, aún no conformaba una unidad teórica, ni de acción integral, sino más bien, desbordaba propuestas que se comportaban de manera incluso divergente.

Génesis de *Amauta*

La revista *Amauta*, que ve la luz una mañana de Septiembre de 1926, tuvo como objetivo “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vistas doctrinarios y científicos”.⁶ Es en su viaje a Europa donde Mariátegui toma contacto directo en la labor realizada por diferentes movimientos políticos y figuras de la intelectualidad europea de izquierda, quienes ven en el periodismo parte del trabajo “formativo” de una clase o sociedad en su conjunto. El acercamiento a revistas tales como *Clarté*, del francés Henri Barbusse y *L`Humanité*, perteneciente al partido comunista francés, ampliará su visión de ver en las revistas su labor política y social, siendo capaces de articular, no sólo una opinión, sino también el desafío constante de problematizar la realidad.

Mariátegui tenía ya en mente, desde su llegada al Perú, la idea de “fundar una revista”⁷ enmarcada en el contexto de reunir “un movimiento, un espíritu”⁸ que nuestro autor estaba viendo nacer en esta nueva generación peruana, intentando desligar el trabajo intelectual de las revistas del margen de la “pequeña política”.⁹ Mariátegui entroncará su proyecto cultural con su trajín diario. Para Armando Bazán, la revista *Amauta* reflejó lo que se vivía en la casa de José Carlos, en lo que respecta a las conversaciones y tertulias en la casa de la calle Washington en Lima:

6 Mariátegui, José Carlos. Presentación de “Amauta”. *Ideología y Política*. ob.cit. p. 239.

7 Mariátegui, José Carlos. Presentación de Amauta. *Ideología y Política*. Ob. cit. p. 137.

8 *Ibidem*.

9 Acá se aplica el término “pequeña política” a la utilizada por Antonio Gramsci: “La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la función de nuevos Estados, con la lucha por la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política comprende las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida, debido a las luchas de preeminencia entre las diversas fracciones de una misma clase política. Gran política es, por lo tanto, la tentativa de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y de reducir todo a política pequeña (Giolitti, rebajando el nivel de las luchas internas hacia gran política; pero sus víctimas eran objeto de una gran política, haciendo ellos una política pequeña).” Gramsci, Antonio. Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno. Madrid, España. Ediciones Nueva Visión. 1980. p. 83.

“La revista Amauta fue exactamente un reflejo de lo que vivía y se agitaba en esa pequeña habitación de la calle Washington, donde, atraídos por cierta fuerza que emanaba de la irresistible personalidad de Mariátegui, asistían los temperamentos inquietos más diversos. Y así podía verse a un viejo poeta de la más alta calidad, artista puro y tímido que vivía alejado del bullicio, del tráfago, de todo lo que quisiera decir contacto con la muchedumbre, a un poeta solitario como José María Eguren, sentado en esa pequeña habitación, perdido entre un grupo de estudiantes bulliciosos, de obreros recatados, de poetas y pintores novísimos que discutían con Mariátegui sobre las particularidades de los koljoses y los ayllus, sobre las últimas travesuras de los surrealistas franceses, la deportación por el dictador Primo de Rivera de Unamuno y la espiritualidad del materialismo histórico. Exactamente igual que en las páginas de Amauta, donde aparecían, junto a los poemas del gran simbolista peruano, las complicadas y substanciosas cartas del rector de la Universidad salmantina, los artículos de Stalin sobre economía agraria en los Soviets, los manifiestos de Aragón y los artículos de la indigenista Dora Mayer de Zulen”.¹⁰

Así se produjo una revista que debía asimilar los debates, cuestiones y polémicas que el mismo Mariátegui vivía en su día a día entre intelectuales, obreros y artistas.

El primer periodo de la revista, entre los números 1 al 16, que tienen un marcado análisis nacional, es a la vez, el periodo en donde se podrá apreciar con mayor precisión la problemática indígena en el pensamiento de José Carlos, y la forma en que la revista abordará dicha problemática. Tópicos que serán tratados en la llamada “Polémica indigenista” entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez.

La polémica indigenista: la composición hermenéutica de Amauta

El año 1927 será interesante en lo que respecta a un debate producido entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez, ya que por medio de este cruce de ideas se puede analizar dos tópicos respecto a la articulación y funcionamiento de *Amauta*: la problemática indígena y la hermenéutica

¹⁰ Bazan, Armando. Mariátegui y su tiempo. Lima. Editorial Amauta. 1969. p. 93.

de la revista. El eje de discusión será acerca de las dos publicaciones en las ediciones número 1 y 4 de la revista *Amauta*. Estos escritos estarán enmarcados en la problemática indígena: Por un lado, se encuentra el texto “Sobre la psicología del indio” De López Albuja¹¹; por el otro lado un extracto del texto *Tempestad en los Andes* de Luis Valcárcel¹². Los dos pensadores tienen diferentes puntos de vista sobre el indígena.

El primer piso de esta polémica, será puesta por Luis Alberto Sánchez, con su texto “un Insensato anhelo de demolición”, publicado en *Mundial*, en febrero de 1927, en donde criticaba un cierto “temor al revisionismo” por parte de los indigenistas. Pero será el siguiente artículo, “Batiburrillo indigenista”, divulgado un mes después en la misma revista, el que dará comienzo al debate.

Sánchez toma como eje los dos textos publicados en *Amauta*, el de López Albuja y Valcárcel, señalando que la revista de Mariátegui encierra una contradicción en su editorial, al colocar dos textos tan disímiles. Sánchez estructura su crítica a partir del binario Sierra/Costa, que se representa en los dos escritores, y que Mariátegui ha querido llevar a cabo, como una forma de, en palabras de Sánchez, “dogmatizar y estampar

11 López Albuja en la “psicología del indio”, publicada en *Amauta* en diciembre de 1926, presenta al indio huanuqueño con una doble cara, o como él califica, “una esfinge de dos caras: con una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños.” Así, López Albuja muestra una dualidad en el indígena, ofreciendo 70 juicios con los cuales expone cómo el indígena es capaz de ser, por ejemplo “solicito en los negocios propios y descuidado con los ajenos”, o “no sabe dar, pero si pedir, y cuando dan, da poco y en cambio pide mucho”. Es así como, si bien López Albuja presenta un trabajo bastante subjetivo y contradictorio, se exhibe este artículo en *Amauta*.

12 Luis Enrique Valcárcel es considerado un indigenista puro, vale decir, su trabajo y textos se alimentan de un imaginario del indio, en donde solo será este actor el encargado de poder llevar a cabo un verdadero cambio revolucionario en el Perú. Para Valcárcel, el problema del indio, y su consecutivo retardo económico y social en el país, se producen por la explotación del gamonal, las leyes del Estado y las mezclas de sangres durante la época colonial. En el extracto de “Tempestad en los Andes”, publicado en *Amauta*, nº1, año 1927, Valcárcel realiza, desde un discurso más bien poético la defensa de una fuerza ancestral que se está generando en la sierra peruana:

“Cinco siglos de cotidiana batalla que consagra y ratifica en cada amanecer el dominio victorioso del conquistador, pero que no da la seguridad de nuevas auroras idénticas. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará...” “Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo...” “Altanerо dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida. Arrogante colonizador europeo, tu ciclo a concluido. La tierra se poblará de Espartacos invencibles.”

En este sentido, siguiendo con el texto “El problema indígena” publicado en *Amauta* nº7, para Valcárcel, los “nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de la historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario.” Así, terminará señalando que “el nuevo indio se ha descubierto a si propio”, señalando que “el problema indígena lo solucionará el indio.”

frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario...; todo esto es un simplísimo”¹³, y por así decirlo, la revista estaría siendo la palestra para diversas propuestas con respecto al problema indígena. Dirá Sánchez:

“De un lado se levanta la bandera del indigenismo; por tanto, se lanza a los vientos la necesidad inaplazable de ir hacia el indio, de arrancarle de sus cordilleras y darle civilización, para convertirle en soldado de una nueva causa. De otro lado, se acepta y se defiende a los que echan sobre el indio las taras más dolorosas e irremediables del mundo. Ni más ni menos que en la Colonia maldecida: de un lado la ley que amparaba, del otro, el conquistador que oprimía: ambos bajo la égida del mismo régimen”.¹⁴

No pasó más de una semana, cuando Mariátegui respondió en *Mundial* con “Intermezzo Polémico”. Este texto de Mariátegui será nuestro punto de partida para entender la hermenéutica de *Amauta*, como una revista que encierra una articulación de deberes en razón al proyecto político que Mariátegui quiere llevar a cabo. En el artículo el amauta señalará:

“Los indigenistas o pseudo-indigenistas, -a juicio de Luis Alberto Sánchez- adoptan simultáneamente los puntos de vista de Valcárcel y López Albuja. Pero éste es un error de su visión. Que se contraste, que se confronte dos puntos de vista, no quiere decir que se les adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse. Las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado. Como he escrito, polemizando con Falcón, mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación.”...”debo recordar a Sánchez que un programa no es anterior a un debate sino posterior a él”.¹⁵

Desde este punto se aprecia un elemento central dentro del orden de la revista, y la organicidad del indigenismo en el Perú: la confrontación de ideas, dando lugar a nuevas etapas de pensamiento. Para

13 Aquézolo Castro, Manuel (comp). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca azul editores, 1976, p. 71.

14 Aquézolo Castro, Manuel (comp). *La polémica del indigenismo*. ob.cit. p. 72.

15 Mariátegui. José Carlos. Intermezzo Polémico, en *Ideología y Política*. ob. cit. p. 217.

Mariátegui, el indigenismo que se vive en el Perú no está cerrado, no es un programa, más bien actúa como un cúmulo de sentimientos, pensamientos y acciones que se han ido dando a lo largo de las últimas décadas, y que responden al “espíritu” que Mariátegui reclamaba en la presentación de su revista. El problema del indio será reciente, y por ello no aclarado. Si era necesario establecer un programa, era necesario, por ende, confrontar las ideas, criticar, polemizar. Tal como señala Jaime Massardo:

“(Mariátegui) Va construyendo, lentamente, sin precipitaciones, sin romper con el APRA, al interior de un frente único, ”...”una línea política afincada en el reconocimiento de la formación social peruana, generando un proceso continuo de acumulación de fuerzas, de búsqueda de un consenso activo, de lucha por la hegemonía al interior de la dirección política del Perú”.¹⁶

En este sentido, podemos señalar la importancia que tiene para la revista la presencia del “otro” para la polémica, y como “otro”, nos referimos a la contraposición ideológica de determinados temas dentro de la articulación de la revista, “a inaugurar y alimentar una confrontación sobre los asuntos peruanos”.¹⁷ El *otro* se presenta como el sujeto necesario para el dinamismo de las ideas, y, por ende, la presencia de una problematización de la realidad por parte de Mariátegui y la revista. Es por esto que “el rasgo distintivo de *Amauta* –iniciada en septiembre de 1926- es esa extraña capacidad de orquestar refuerzos variados y aparentemente contrapuestos”.¹⁸

Este punto nos lleva a entender la composición interna de la revista. Mariátegui reprodujo en *Amauta* las discusiones y tertulias en su casa de la calle Washington, donde José Carlos se posiciona como el centro intelectual de la revista, y las demás ideas se contraponen a las de él, como una periferia heterodoxa. “Estos acentos –señalará Osvaldo Fernández- terminan por crear una tensión particular en su desarrollo, tensión que constituye su novedad y su fuerza.”¹⁹ Mariátegui se comportó como el centro de la revista, desde donde se van formando círculos

16 Massardo, Jaime. En torno a la concepción de la historia en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Chile: Lom ediciones. 2012. p. 221.

17 Fernández, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. ob.cit. p. 110.

18 Flores Galindo, Alberto. *La Agonía de Mariátegui*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980. p. 57.

19 Fernández, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Ob. cit. p. 91.

concéntricos de discusión y debate, tanto ideológico como espacial, en donde se generará una fuerza centrípeta de las ideas hacia *Amauta*, para posteriormente desembocar en una fuerza centrífuga en el contexto peruano.²⁰ En este sentido, *Amauta* posee dos niveles de acción, una que tiene la característica interna, de convocar y debatir ideas; una segunda, la proyectar y enraizar dichas ideas.

Posteriormente Luis Alberto Sánchez publica la “Respuesta a José Carlos Mariátegui”. En este texto Sánchez realiza una crítica más directa y profunda a la revista *Amauta*, donde señaló, contraponiendo la presentación de 1926, que la revista es una tribuna libre y que no tiene “una filiación y una fe”. Sánchez muestra que *Amauta* “ha dado cabida a artículos de las más variadas índoles, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología”.²¹

Mariátegui responderá con la “Replica a Luis Alberto Sánchez”, publicada en *Mundial* el 11 de marzo de 1927, en donde nuestro autor utilizará el texto anterior de Sánchez como un piso para la exposición de su forma de investigación, la utilidad y finalidad de *Amauta*. Para esto, Mariátegui expondrá tres puntos con respecto a la polémica en cuestión. El primer punto tiene que ver con la contraposición de ideas que Sánchez le reclama a Mariátegui como director de la revista limeña. El *amauta* responde que:

“El trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad, y su falencia. Cuando estudio, o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones.”...”Mi actitud sólita es la actitud polémica, aunque polémica poco con los individuos y mucho con las ideas”.²²

20 Como señalará Osvaldo Fernández: “En tanto esta práctica revela una lógica, una trama perceptible, que termina por secretar teoría, podemos preguntarnos si la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia no se proyectaba en el funcionamiento de *Amauta*, bajo la forma de un centro ortodoxo, que es asediado desde posiciones divergentes que no obstante la revista parece necesitarlas y buscarlas.(...) En consecuencia, durante toda la vida de *Amauta*, dos planos o niveles de intervención, se cruzarán constantemente en ella: 1) aquel de la intervención del propio Mariátegui en *Amauta* y, 2) el de *Amauta*, interviniendo en la escena peruana.” *Ibidem*, p. 98.

21 Aquézo Castro, Manuel (comp). *La polémica del indigenismo*. ed. ob. p. 79.

22 *Ibidem*. p. 81.

Mariátegui deja en claro que las ideas –en este caso la problemática indigenista- se confrontan en un estadio en donde diversas fuerzas doctrinales e ideológicas están en eclosión. Con estas ideas Mariátegui se enfrentará, polemizará, teniendo el debido recato de entender la potencialidad de estas cuestiones en el marco histórico en que deben ser tratadas en el Perú.

El segundo punto del texto está enmarcado en la problemática de nación y nacionalismo presente en el ideario mariáteguiano, y cómo esto se envuelve en el concepto “socialismo” que promueve el amauta:

“El nacionalismo de las naciones europeas -donde nacionalismo y conservantismo se identifican y consustancian- se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales –si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica” .²³

Para Mariátegui, los conceptos –en este caso nacionalismo- se deben orientar y darles sentido en dirección a la realidad histórica en la cual se desenvuelven. El socialismo, que propugna José Carlos, se enraiza en la construcción de un proyecto político y cultural enmarcado en la creación de la nación peruana, la cual no está completa. El socialismo entraría al debate cultural como un cúmulo de herramientas que ayuden a desarrollar una praxis política. Por eso que Mariátegui es enfático en señalar que el “socialismo es un método y una doctrina, un ideario y una praxis”, y de lo que se trata ahora es el de “plantear el problema, no de resolverlo”.²⁴

El tercer y último punto del texto se enfocará en tratar el tema del binario costa/sierra, que Sánchez trató en su primera intervención. A partir de este binario, Mariátegui señalará que:

“¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica

23 *Ibidem*. p. 83.

24 *Ibidem*. p. 84.

de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo”.²⁵

Mariátegui lleva el problema indígena como problema central del Perú. La solución del binario costa/sierra respondería a elementos históricos que han proyectado esta división, y de los cuales hay que hacerse cargo. Mariátegui no privilegia la sierra per se, sino mas bien encuentra dentro ella al actor social que debe solucionar su problema como punto de partida para la destrucción de dicho binario. El hecho que Amauta sea una revista limeña y recurra al contacto con los demás grupos y revistas del interior del país, transforma a la revista en una especie de caja de resonancia de los conflictos que en la sierra se articulan. El espacio que en Amauta se tituló “El Proceso del gamonalismo” respondía precisamente a esto. Era la necesidad que Amauta buscaba para ser la unión entre costa y sierra.

Por último, la polémica termina en el texto de Mariátegui “Polémica Finita” publicada en *Amauta* en abril de 1927, donde el pensador intentará dar otra vuelta más a los problemas planteados, cerrando la polémica. En primer lugar, destaca la importancia que Amauta ha tenido, no solo en Lima, sino que también en el Perú, América y España, donde la revista ha tenido bastante aceptación. A partir de esto, Mariátegui defiende la idea de considerar a Amauta una creación colectiva a partir de “un espíritu”. Espíritu que no se confronta con sí solo, más bien, una fuerza que necesita de otros como modo de articulación y definición doctrinal:

“Amauta”, en cuanto concierne a los problemas peruanos, ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Es un comienzo y no un fin. Yo, personalmente, traigo a este debate mis proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque prevalezcan; pero me conformaré con que influyan, -en la acción, en los hechos, prácticamente-, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia”.²⁶

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*

La presencia de Mariátegui en *Amauta* no es la de un mero director o redactor. Tiene la misión pues, de hacer prevalecer sus ideas, acoplándolas dentro del “espíritu joven” peruano y del contexto histórico abordado.

A modo de conclusión

De esta manera, José Carlos Mariátegui dio a la creación de una revista como *Amauta* una estructura nueva para el Perú de la primera mitad del siglo XX. La incesante necesidad de ideas, muchas veces contrapuestas, acerca de diversos tópicos políticos, económicos, sociales y culturales, de estos nuevos “espíritus” que representaban la vanguardia peruana, eran el motor por el cual *Amauta* iba a funcionar. La revista, que parte desde las tertulias en la casa de la calle Washington, estuvo guiada por esta dialéctica de contraposición de ideas. Su forma hermenéutica brota desde el propio debate aquí estudiado. Es por esto que la polémica indigenista encierra la definición que se puede pedir a Mariátegui sobre el comportamiento de *Amauta* y la configuración de un tópico determinado: la de una revista que intentó generar un sentido común a partir de una construcción constante, con ritmos diversos y voces alternas, las cuales se polemizan y se combaten. Los programas no se pueden crear sin una contraposición de ideas, y esta misma contraposición no puede quedar solo en la parte inicial del mismo programa. Para Mariátegui, el proyecto indigenista, como parte del proyecto nacional, será producto de un ir y venir de ideas que se concentran, gravitan y polemizan, las cuales deben pasar el juicio histórico de su aglutinación en la sociedad. En este sentido *Amauta*, en el problema indígena, tiene también la misión de responder como centro ideológico y espacial, dando respuesta al quiebre sierra/costa, juntando en un mismo número temas mundiales, con sucesos en Cuzco y Lima. *Amauta* es, por decirlo de algún modo, constitutivo en el ámbito espacial, entiendo que ello constituye el almacén clave para darle una identidad a un Perú integral.

Bibliografía

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel. Compilación. *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca azul editores, 1976.

BAZÁN, Armando. *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Editorial Amauta, 1969.

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Tempus, 1991.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Chile: Editorial Quimantú, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. *La Agonía de Mariátegui*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980.

GARCÍA, Manuel Andrés. *Indigenismo, izquierda, indio*. Perú, 1900-1930. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2010.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros indios. *Revista Amauta*, N° 16. Lima, Julio de 1928.

GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Madrid: España, Ediciones Nueva Visión, 1980.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Editorial Amauta, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*. Lima, Amauta. 1972.

MASSARDO, Jaime. *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Chile: Lom ediciones, 2012.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Tomo II.

Revista Amauta

N°1, Lima, 1926.

N°4, Lima, 1926.

N°7, Lima, 1927.

N°16, Lima, 1928.

La vanguardia Peruana y Amauta

Ádám Anderle

Universidad de Szeged. Hungría.

Prólogo

El presente ensayo originalmente fue un capítulo de mi libro, *Movimientos políticos en el Perú entre las dos guerras mundiales*, premiado por Casa de las Américas. El texto de aquella monografía nació en 1976, en el 50° aniversario de la creación de la revista Amauta. Posteriormente, en 1977, la presenté como tesis doctoral en la Academia de Ciencias de Hungría.

La editorial de la Academia tuvo la iniciativa de publicarla en español, porque ya existía una versión en español redactada cuando se publicó la convocatoria de Casa de las Américas dedicada al 50° aniversario de la muerte de José Carlos Mariátegui (1980). Entonces, el historiador José Antonio Tabares del Real, Embajador de Cuba en Budapest, fue quien me sugirió la idea de participar en la competencia de Casa de las Américas. Finalmente, gané el concurso, el Premio Extraordinario José Carlos Mariátegui, y el manuscrito fue publicado en La Habana en 1985.

Sin embargo, la colaboración de algunos colegas de Lima durante mi beca de investigación en 1974/75 contribuyó al éxito de mi libro. Debo mencionar a Wilson Reátegui, mi tutor “oficial” en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, José Ignacio López Soria, Wilfredo Kapsoli, Tito Flores Galindo y Ernesto Yepes. Sus valiosos consejos orientaron mi trabajo de investigación. Además, en la Biblioteca Nacional, Graciela Sánchez Cerro, la directora de la Sala de Investigación y la joven bibliotecaria, Irma García Gayoso facilitaron mi búsqueda en la literatura científica y en las fuentes primarias de mi tema.

Pero la persona más importante, mi verdadero tutor y el de mayor influencia durante mis meses en Lima fue Sandro Mariátegui. Él –como uno de los altos dirigentes de Acción Popular y Ministro en el gobierno de

Fernando Belaúnde Terry– estuvo encarcelado por el gobierno militar de General Juan Velasco Alvarado y fue liberado precisamente cuando llegué al Perú.

Gracias a nuestras largas conversaciones recibí una amplia y profunda visión sobre la vida política de la entreguerras, sus protagonistas, su padre y su familia. Los consejos y las sugerencias de Sandro me orientaron y ayudaron a encontrar nuevos contactos. Además, me regaló todos los libros de José Carlos Mariátegui, entre ellos los veinte tomos de las famosas *Obras Completas*. Las publicaciones relacionadas a Mariátegui, publicadas por la Editorial Minerva, pude conocerlas igualmente gracias a su generosidad. Y, en mi última visita en Lima recibí los tomos de *Mariátegui Total*.

Sandro no se olvidó de mí tampoco cuando, después de terminar mi beca, regresé a Hungría. Sentí su amistad y atención permanentes a lo largo de varias décadas: me envió las nuevas publicaciones: *Anuario Mariáteguiano*, *Escritos juveniles*. *La Edad de Piedra*, etc. y, por sus colegas, principalmente por la atención amistosa de Sara Beatriz Guardia, siempre estuve al corriente de los acontecimientos relacionados con José Carlos Mariátegui, por ejemplo: *Amauta* y su *Época*. *Boletín Informativo*, *Cátedra José Carlos Mariátegui*, entre otros.

El lector puede apreciar a continuación un ensayo que nació hace 40 años. Su legitimidad consiste en dar a conocer la visión de un joven húngaro, investigador de la historia del Perú, que ahora participa en la conmemoración de 90º aniversario de la revista *Amauta*.

Pero este ensayo tiene también otro objetivo: conmemorar a Sandro Mariátegui que durante largos decenios guardó la herencia de su padre, ayudó a sobrevivir y extender sus ideas, guardando para el futuro los valores del pensamiento de José Carlos Mariátegui, uno de los más destacados pensadores de América Latina.

* * *

Desde 1926 se vigorizó la aspiración de Mariátegui a la unificación de las fuerzas progresistas. Mariátegui apoyó el Congreso Sindical de Lima, con la esperanza de que este echara las bases de un centro nacional, e intentó cohesionar a los jóvenes intelectuales progresistas que se consideraran a sí mismos como la «vanguardia». Esta «vanguardia» representaba una fuerza sin contornos claros, portadora de numerosos tipos de propósitos e ideas, con frecuencia contradictorias. Sin embargo, esta fuerza aspiraba sinceramente a una transformación social (“renovación”) aunque poco definida. Aglutinando estas fuerzas, la revista *Amauta* deseaba orientarlas hacia la transformación social revolucionaria.

El surgimiento de *Amauta* tuvo también cierta relación con la existencia del movimiento aprista. En el Perú, muchos aceptaban al APRA como una organización o alianza de “frente”. No es raro por eso, que Mariátegui persiga bocetar un perfil ideológico al servicio de la idea y del deseo del frente único, expresados y, en parte, orientados por el APRA, Mariátegui se propone por tanto, dos objetivos: organizar a los jóvenes intelectuales y diseñar las bases ideológicas a fin de definir –influyendo espiritualmente en esta «concentración» en formación, confrontando las diferentes ideas y analizando los problemas actuales del Perú– las tareas de actualidad del movimiento progresista, de la «vanguardia».¹

Como meta final de estas tareas organizativas e ideológicas, Mariátegui planteó la “renovación” del país sobre la base de un programa elaborado a partir del análisis de los problemas nacionales. Dado que en aquel entonces el APRA representaba ya una fuerza organizada, Mariátegui, que aspiraba también al realizar la unión de todas las fuerzas progresistas y cuyos colaboradores se habían adherido, en su mayoría. Al aprismo, situó su revista conscientemente en este bloque con el manifiesto propósito de orientar a los jóvenes –bajo la influencia de *Amauta* y a través de las discusiones internas– hacia el análisis marxista y hacia la perspectiva socialista.² Ocurría, además, que el movimiento aprista mantenía todavía lo mismo que Mariátegui, posiciones antiimperialistas y antilatfundistas. Todo ello

1 *Amauta* comenzó a aparecer en septiembre de 1926.

2 Mariátegui: *Ideología y Política*. págs. 237-239. La literatura aprista considera que tanto *Amauta* como Mariátegui eran “apristas”, y, desde este punto de vista, habla de una “desviación” de Mariátegui ocurrida desde 1928. Véase Sulmont, Denis: *Las perspectivas políticas del movimiento obrero en el Perú, 1919 – 1930*. CISEPA, No. 3. Lima, 1974, p. 14.

es típico de una fase en la que el movimiento aprista no estaba aún bastante definido desde el punto de vista ideológico y en la que quienes se declaraban apristas profesaban todavía concepciones muy diversas.

Amauta consiguió reunir a la «vanguardia» de su época. Entre sus colaboradores vemos a los futuros dirigentes de las posteriores corrientes políticas: comunistas³, apristas⁴ y representantes de tendencias moderadas burguesas⁵.

La «primera jornada» de *Amauta* se caracteriza por una línea antiimperialista y antilatfundista. Pocos escritos todavía evidencian un compromiso claro con el socialismo. En cuanto al pensamiento antiimperialista, es importante subrayar que en los escritos publicados por *Amauta* se advierten posiciones ideológicas que servirán de fundamento, a la ideología aprista, entonces en formación. Se enriquece, por ejemplo, el contenido del continentalismo.

M. A. Seoane rechaza tanto el nacionalismo, por su esencia criolla, engañosa y demagógica, como el internacionalismo para el cual –a su juicio– “no está aún madura” la conciencia de la gente. En su opinión, debe constituirse el “nacionalismo continental” con un carácter de oposición a los Estados Unidos⁶. Este “americanismo” de nuevo tipo reviste también particularidades fuertemente racistas, principalmente en el pensamiento de A. Orrego, quien se refiere al surgimiento de una nueva «raza cósmica» y a la necesidad de oponer a los Estados Unidos un “inmenso bloque racial”.⁷

Este continentalismo se enfrenta también a lo europeo. Orrego considera que, en tiempos de la colonia, Europa destruyó todos los valores en América. No obstante, tras un largo período, se creó la posibilidad de que

3 Además de Mariátegui, E. Ravines, C. Vallejo, R. Martínez de la Torre, Antonio Navarro Madrid, N. Terresos, E. Pavletich.

4 Haya de la Torre, C. M. Cox, M. A. Seoane, L.A. Sánchez, Magda Portal, A. Orrego, etc.

5 E. Romero, J. Basadre, Dora Mayer Zulen, V. Guevara. Los indigenistas: A. Arguedas, L. E. Valcárcel, E. López Albuja, A. Ulloa y otros. Abelardo Solís, quien en ese entonces publicó importantes estudios, llegaría a ser más tarde secretario general del movimiento UR.

6 Seoane, M. A.: «Nacionalismo verdadero y Nacionalismo mentiroso.» *Amauta*. No. 4, 1926. pág. 19. Los comunistas repiten frecuentemente que América Latina se ha convertido en un coto de caza no sólo de los Estados Unidos, sino también de otras potencias imperialistas, y por eso, no es suficiente la oposición a EE.UU. Debido a su oposición unilateral a EE.UU., el APRA ha sido acusado frecuentemente de ser anglófilo.

7 Se trata de una idea de Vasconcelos. Vasconcelos: “La raza cósmica (1925)”. Obras Completas. México, 1958 Vol. II. pp. 917-936; Orrego, Antenor: “Americanismo y peruanismo” *Amauta*, No. 9, pp.5-6.

–rompiendo con este influjo europeo– surgiera una nueva conciencia.⁸ Comienza así la xenofobia del programa aprista. Para los apristas, Europa ha devenido en un continente de decadencia y vicios que tiene que ser negado por un «auténtico americanismo».⁹

Este tipo de conducta tiene diversos sentidos. Reviste un contenido anticomunista, ya que –según los apristas– las ideas comunistas son «exportadas» por Europa; por otra parte, posibilita la apertura hacia los grupos latifundistas;¹⁰ pero, al mismo tiempo, significa también un intento de acercamiento a los indigenistas peruanos y a su intento de elevar la condición del indio. El grupo indigenista fue ampliamente acogido por la revista de Mariátegui.¹¹

Los orígenes del movimiento indigenista pueden remontarse al siglo XIX, pero fue propiamente en los primeros decenios del siglo XX, cuando se fortaleció el indigenismo como consecuencia, al menos en parte, del despojo acelerado de las tierras de los indígenas y de sus movimientos y sublevaciones que surgieron como respuesta al despojo.¹² Apoyándose en los resultados de la arqueología y de la etnografía, una rama del indigenismo «descubrió» la comunidad indígena y le atribuyó un carácter mítico considerándola como la posible célula de la futura sociedad del país.¹³

El comportamiento paternal y tutelar del coloniaje frente a los indios sobrevive en el siglo XX en la forma de concepciones filantrópicas pro-indígenas. Solo durante el gobierno de Leguía la cuestión indígena llegó a formar parte de la política estatal. Leguía logró atraer así a los intelectuales indigenistas, por algún tiempo al menos, hacia sus objetivos políticos.¹⁴

8 Orrego, A.: "El gran destino de América. ¿Qué es América?" *Amauta*, No. 12. pp. 13-14.

9 Orrego, A.: *Americanismo...* p. 6, "Todas las decadencias y vicios europeos pasaron al mar..."

10 Cox, C. M.: "Revolución y peruanidad". *Amauta*. No. 8. pp. 25-26. En la prensa continental se relievó el antiimperialismo aprista. Véase Boletín de la célula peruana del APRA en México. *Repertorio Americano*, Vol. XVI., 7 de abril de 1928, pp. 196-197.

11 Haya de la Torre. "Nuestro Frente Intelectual". *Amauta*, No. 4. pp. 3, 4, 7. No obstante, el "indigenismo" nunca fue intenso en el APRA o adquirió un sentido mestizo. Véase Cox, C. M.: "El indio y la escuela en México". *Amauta*, No. 15. pp. 15-17; Haya de la Torre. "El problema histórico de nuestra América". *Amauta*. No. 12, pp. 21-23.

12 Jorge Basadre. "Un fragmento de la Historia Peruana en el siglo XX". *Visión del Perú*. Vol. II. pp. 401-404.

13 A este respecto es de especial importancia el libro *Nuestra Comunidad Indígena* de H. Castro Pozo. Castro Pozo apoyó durante cierto tiempo a Leguía, llegando a ser también jefe de la sección de asuntos indígenas del Ministerio de Fomento, pero a mediados de los años 20 manifestó su oposición a Leguía y, por eso, fue deportado.

14 Matos Mar J.: *Las actuales comunidades indígenas. Huarochirí, 1955*, Lima, 1958. pp. 202-205; Kapsoli, W. y Reátegui, W. *El campesinado Peruano*, Lima, 1971, pp. 197 y ss.

El indigenismo, en muchos sentidos similar al populismo de las regiones de Europa oriental, representa un movimiento espiritual que intenta dar solución a los problemas más acuciantes de la población indígena. No ha sido una corriente unitaria. Tiene particularidades diversas tanto por países (Perú, Ecuador, Bolivia, México, Guatemala) como por épocas. En la década de 1920, se manifestó en el Perú con un carácter muy radical en el Grupo Resurgimiento. Estos jóvenes radicales se vincularon a Amauta.

En los años 20 la institución más característica del indigenismo radical fue el *Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo* (1920-1927) que, al principio, contó también con el apoyo de Leguía. En todos los departamentos se crearon subcomisiones de este Comité con el objetivo de defender las tierras comunales de los indios. El Comité pagó tributo a un cierto mesianismo y dio pábulo a ilusiones relacionadas con el imperio incaico. Dado que el Comité fue adquiriendo un carácter cada vez más radical, el gobierno lo proscribió y estableció –bajo su propio control– el *Patronato de la Raza Indígena*. De esta manera intentó encauzar en formas legales los movimientos reivindicacionistas de los indios.¹⁵ En la política gubernamental no había cabida para el indigenismo de carácter combativo. Ello hizo que los sectores radicales indigenistas pasasen a la oposición, se organizaran y se acercasen al ideario socialista.

Naturalmente, tampoco esta corriente indigenista radical es homogénea. Los propósitos eran similares, pero se advierten en ellos muy variados matices ideológicos y tácticos.

El Grupo Resurgimiento, constituido en 1926, asumió en su programa la lucha contra el gamonalismo y proclamó la defensa de los indios, «nuestros hermanos de suerte infeliz». Ofreció a los indios representación legal ante los tribunales y los organismos estatales, exigió la mejora de su situación social, abogó por su ascenso cultural (*Casa del Indio* en el Cuzco, conferencias en quechua, Escuelas Normales, escuelas e internados para los indios, periódico en lengua indígena, etc.), se pronunció por una lucha contra el alcoholismo y proclamó la batalla por la «igualdad».

15 La opinión gobiernista oficial reprochó al Comité su osadía por haber planteado la concepción del reparto de tierras. El Comité "preconizaba la igualdad absoluta y el reparto de la propiedad la misma que viene creando odios y rencores, pasiones y venganzas entre el indio y el blanco, engendrando la guerra de razas en que vive el país con sus consecuencias de crímenes y de sangre que amenaza la República y que puede poner en peligro la débil e incipiente civilización". Citado por Kapsoli, W. y Reátegui, W.: Op. cit., pp. 182-184, 185-186, 189-202.

Las actividades del grupo cuzqueño –integrado principalmente por profesores universitarios– eran más radicales que su programa. En *Amauta* contaba con una sección especial¹⁶ en la que los integrantes del grupo ofrecían cada mes muestras de los abusos cometidos en la sierra y del terror desatado contra los indios, muestras que –debido a su efecto agitador y demostrativo de la necesidad de cambios– no necesitaban más explicación.¹⁷ Este grupo vinculó la solución del problema indígena al socialismo, pero, al mismo tiempo, estuvo tenido de concepciones utópicas, idealistas y racistas.

Luis E. Valcárcel era la figura más destacada del grupo. Valcárcel se refiere a «...la huelga general del proletariado andino» comparando los movimientos de sabotaje de los indios con el movimiento de desobediencia civil de la India. Valcárcel confiesa que no sabe cuál podría ser la solución, pero plantea –presentando una visión gigantesca– la posibilidad de una rebelión india, de un cataclismo:

“...el fusil es indio. El autómatas que hoy dispara contra sus hermanos de raza dejará de serlo entonces? Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos... surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si ya vive, perdido aún, en el páramo puneño, en los roquedales del Cuzco. *La dictadura del proletariado indígena busca su Lenin*. Los que vivimos en el corazón de la sierra poseemos el privilegio de asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo... En el Cuzco, centro de indianidad, los núcleos de la inteligencia están en guardia. (La cursiva es mía – Á. A.)

La única *élite* posible, capaz de dirigir al movimiento andinista, será integrada por elementos raciales o espiritualmente afines al indio, identificados con él... Ese grupo selecto se incautará de técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad... Valcárcel ve dos alternativas:

“Sólo dos alternativas tiene el advenimiento de la Raza insurrecta: significará o la ciega destrucción en demoníaca lucha de raza, o la evolución creadora con término en el Pacto o Contractus, estabilizador vital de todas las variedades étnicas asentadas en el

16 Bajo el título de *Boletín de Defensa Indígena*, desde la aparición del No. 5 de *Amauta*.

17 Por ejemplo, “La violenta situación de los indios en el departamento del Cuzco”. *Amauta*. No. 6, pp. 37 y ss

“hábitat” peruano. Los obreros intelectuales estamos obligados a buscar la segunda Solución”.¹⁸

Para la realización de esta solución Valcárcel proclama el movimiento e ideología del “andinismo”, una doctrina “indígena”. Según esta doctrina la revolución llegará de los Andes «como una tempestad».¹⁹ Este pensamiento de Valcárcel contiene muchos elementos míticos e idealistas, pero expresa lo esencial. “Los indios son los dueños de la tierra”, dice identificando la esencia del andinismo con el “agrarismo” y cantando las alabanzas del trabajo.²⁰ Valcárcel y otros, consideran que está surgiendo el tipo del nuevo indio que tiene ya objetivos concretos, es culto a rebelde y desea cambiar su destino.²¹

En el prólogo del ya citado libro de L. E. Valcárcel, Mariátegui señala que el trabajo de Valcárcel no es una obra teórica y crítica. Según Mariátegui, “Tiene algo de evangelio, hasta algo de apocalipsis”. Pero, aún así, considera que el libro de Valcárcel recoge las esperanzas del indio y el carácter revolucionario del movimiento pro-indigenista que busca la solución al problema indígena en el socialismo. Según Mariátegui, ello es natural ya que nunca ha habido en el Perú una burguesía progresista y de sentimientos nacionalistas y, por tanto, no se puede esperar una solución burguesa de naturaleza progresista.²²

No es una casualidad que justamente respecto a este punto –la relación entre el indigenismo y el socialismo revolucionario– haya surgido un debate entre Mariátegui y Luis Alberto Sánchez. Sánchez considera unilateral la posición pro-indigenista. A ella opone su “totalismo” partiendo de las posiciones de un reformismo nacionalista. De un lado, Sánchez se refiere, con razón, a que el «criollo» blanco y el mestizo constituyen también parte del Perú, de manera que el lema de «peruanizar» no deberá significar una parcialidad india. De otro lado, critica Sánchez la «imitación» del ejemplo ruso, y expresa que el indigenismo es, en lo fundamental, un pensamiento nacionalista que no podrá ser combinado con el socialismo. Esta es la

18 Valcárcel, L. E. “El Problema Indígena”. *Amauta*, No. 7, pp. 2-4.

19 Todo este sistema de concepciones fue expuesto por L. E. Valcárcel en su libro *Tempestad en los Andes*.

20 “Andinismo es agrarismo; es retorno de los hijos pródigos al trabajo honesto y bendito bajo el gran cielo...” Valcárcel, Ob. cit., p. 105.

21 Ibid. pp. 71-103; García J. Uriel. “El Nuevo Indio”. *Amauta*. No. 8, pp. 19-20, 25. Véase también López Albuja, “Sobre la psicología del indio”. *Amauta*. No. 4, pp. 1-2.

22 Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. 1972.

afirmación principal de Sánchez cuya crítica apunta contra Mariátegui, y contra la intención de éste de armonizar indigenismo y socialismo.²³

Mariátegui afirma en el debate que:

“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 sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”.²⁴

L. A. Sánchez, tratando de desprestigiar en cierta medida a Mariátegui, plantea que Mariátegui, partidario desde hace años del socialismo, ha devenido también repentinamente en nacionalista. Y, según Sánchez, el nacionalismo es ya una tendencia reaccionaria. Mariátegui indica, en cambio, que el nacionalismo de los imperialistas es realmente reaccionario y contrario al socialismo, pero ese nacionalismo no debe identificarse con el de los pueblos coloniales y semicoloniales: “En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo”.²⁵

Este breve debate que tuvo lugar en 1927, apunta ya al núcleo que constituirá más tarde la línea de la ruptura entre las diversas tendencias políticas. Que estos frentes han comenzado ya a formarse es algo que queda evidenciado, entre otras cosas, por la posición adoptada por M. A. Seoane, quien –defendiendo, frente a L. A. Sánchez a Mariátegui y reiterando las concepciones de este– subraya la identificación con el Grupo Resurgimiento y plantea, de un modo incluso más claro y más práctico que este, la eliminación del latifundismo como cuestión esencial para solucionar el problema del indio exigiendo la nacionalización de la tierra que sería administrada por un Estado socialista.²⁶

Es indudable que, en la segunda mitad de los años 20, Mariátegui se orientó hacia el problema agrario y el del indio a consecuencia de las actividades de los indigenistas. Desde 1925 aparecen en los escritos de Mariátegui cuestiones relacionadas con el indio y con el latifundismo. La

23 Ibid. en las pp. 178-183 se incluye, a manera de Epílogo, este escrito de 1927 de Sánchez.

24 Mariátegui, *Ideología y Política*. p. 217.

25 Ibid. p. 221. Mariátegui escribe en el espíritu de las tesis aprobadas por la Komintern respecto a las colonias. Véase el texto del debate en *Amauta*. No. 7, pp. 37-39.

26 El “Estado socialista” planteado por M. A. Seoane no significó la dictadura del proletariado, sino solamente el establecimiento de un control estatal. Es importante añadir que en este artículo, en el que escribió de los cinco puntos del APRA, Seoane consideró también necesaria una cooperación con las Ligas Antiimperialistas. *Amauta* No. 9, pp. 37-39.

síntesis de estas cuestiones se encuentra en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).²⁷ Desde 1925 Mariátegui plantea en reiteradas ocasiones la necesidad de conocer y analizar la realidad peruana. Tras esta idea se escondía el propósito de adaptar su método marxista revolucionario –a través del análisis de la realidad del país– a las condiciones del Perú. Naturalmente, su libro tiene antecedentes. López Albuja, Castro Pozo, Uriel García, Valcárcel, Sabogal, Solís, Basadre y Romero daban a conocer por entonces detalles importantes de la evolución económico-social del Perú.²⁸

Mariátegui tuvo el mérito de vincular el problema agrario, analizado hasta entonces como una cuestión aparte, al problema del indio. Acercándose de un modo crítico a los resultados logrados por otros estudiosos del problema indígena y superando los enfoques filantrópicos y racistas, señala Mariátegui que el problema del indio es esencialmente el problema de la tierra. La solución de este está vinculada a la revolución social, a la revolución socialista. El problema de la tierra se ha convertido en el problema de la liquidación del latifundismo.

Mariátegui considera que es necesario liquidar los latifundios de la sierra, porque estos –por su rudimentario nivel técnico y debido al uso de diversas modalidades semif feudales del trabajo gratuito o por coacción– son incapaces de satisfacer las necesidades de la población del país; un hecho muy llamativo que durante el régimen incaico la tierra aseguraba la subsistencia de una población que ascendía a diez millones de habitantes.

El latifundismo, que en la región de la costa –manteniendo los métodos del yanaconazgo y del enganche– produce para la exportación, pone el país al servicio del imperialismo y él mismo se convierte también en agente del imperialismo. En las zonas latifundiarías es más elevado el índice de mortalidad, lo que constituye también un obstáculo a la inmigración europea. El latifundio es totalmente inadecuado para crear la riqueza y contribuir al progreso, y, por eso, hay que proceder a su liquidación sustituyéndolo por una política de nacionalización de las importantes fuentes

27 Mariátegui: *Ideología y Política*, pp. 104-112. Respecto a la historia de la génesis de *Siete ensayos...*, véase Robert Paris, "Para una lectura de los Siete ensayos". *Textual*, Lima, 1972, no. 5-6, pp. 2-9.

28 Paris, Ob, cit. pp. 4-5.

nacionales de la riqueza. Señala también que la idea de liquidar el latifundio «no es utopista, ...ni bolchevique», «sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa», y que había sido llevada ya a la práctica en los países europeos.

Pero en el Perú no se debe optar, según Mariátegui, por esta solución liberal. La línea de solución debe basarse, además de consideraciones teóricas, en las particularidades de la situación agraria peruana, es decir, en «...la supervivencia de la comunidad y de los elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.»²⁹

Mariátegui sostiene que «El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista...», ya que el individualismo «...bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse.» En cambio, «el comunismo... ha seguido siendo para el indio su única defensa.»

Esta concepción muestra la supervivencia del enfoque indigenista – utópico y romántico– en el ideario de Mariátegui. En las aldeas indígenas, dice, «...subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la *expresión empírica de un espíritu comunista*. La comunidad, corresponde a este espíritu. Es su órgano». (La cursiva es mía – Á. A.) Mariátegui opina que las varias formas de cooperación y asociación que surgen entre los aborígenes, son expresión de la «vitalidad del comunismo indígena».³⁰

Al bosquejar este pensamiento, Mariátegui se apoya en los trabajos de sociólogos indigenistas, principalmente, en los de Castro Pozo. Y aunque, haciendo referencia a Engels, algunos historiadores marxistas acepten estas concepciones (Korionov, D. Rosotto, Zubricki), debemos afirmar que esta posición de Mariátegui es cargada esencialmente de ilusiones.

Es cierto que, desde el punto de vista metodológico, pueden aprovecharse los pensamientos expuestos por los clásicos del marxismo respecto a esta materia. A comienzos de los años 1880 Marx y Engels consideran *todavía* que se podrían conservar los rasgos positivos del “*mir*” ruso,³¹ aprovechando “antes de que se extinguiera, la aspiración milenaria del

29 Mariátegui: *Siete ensayos*, pp. 50-52.

30 *Ibid.* p. 83.

31 Marx-Engels. *Művei* (Obras de Marx y Engels). Edición húngara, Budapest, 1959 Vol. 4. p. 566.

pueblo al colectivismo”. En 1881 Marx sostiene todavía que “... esta comuna agraria es la base para el renacimiento social de Rusia”.³²

No obstante, Marx y Engels mencionan ya entonces varias premisas, y en 1891 Engels ve claramente que estas posibilidades fueron desechadas por el desarrollo capitalista.³³ Luego, Lenin acabó con las ilusiones de los «populistas» (*narodniks*) rusos, según los cuales «se podía ir al socialismo tomando por base la comuna agraria primitiva», y demostró que las comunas de Rusia no constituyeron comunidades armónicas; la idealización de las mismas era, a su juicio, “un cuento de viejas”.³⁴

Esta observación de Lenin es aplicable también en el Perú. El capitalismo fue “socavando” y “contaminando” –gradualmente y con intensidad diferente según las diversas regiones– estas comunidades. Las comunidades indígenas no eran, por tanto, grupos idílicos sino agrupaciones internamente muy diferenciadas.

Al advertir la existencia de la solidaridad en esta sociedad campesina, Mariátegui da una explicación indigenista de la misma refiriéndose al «eterno espíritu comunista» inherente al indio. Se trata, en realidad, de una solidaridad que surgió en la lucha contra el latifundismo a fines del siglo pasado. Esa lucha exigió –debido al despojo y apropiación de las tierras comunitarias de los indios– la unidad campesina. Y la comunidad pudo ser y llegó a constituir realmente un órgano de esta lucha.

Sin embargo, Mariátegui *no* aboga por una solución «populista», aun cuando albergue también ilusiones respecto a la comunidad. Se trata solamente de que Mariátegui desea utilizar elementos ya existentes para una transformación socialista. A su juicio, la comunidad podría ofrecer una solución viable solamente en la sierra, donde – pese a los ataques de los gamonales– la comunidad tiene todavía suficiente fuerza para convenirse «...gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno».³⁵

32 Marx-Engels *Válogatott levelek* (Cartas escogidas). Edición húngara, Budapest, 1972, pp. 396, 405.

33 Marx-Engels *Válogatott művei* (Obras escogidas). Edición húngara, Budapest, 1975, pp. 502-503.

34 Lenin *Összes Művei* (Obras Completas). Edición húngara, I. pp. 238-284, 527-528; II. pp. 299-302; Lenin: az agrárkérdésről (Sobre la cuestión agraria). Budapest, 1963. I. pp. 385-393, 400-407.

35 Mariátegui piensa la transformación de las comunidades en cooperativas, dotándolas de técnicas modernas. Su bosquejo programático refleja ya puntos de vista más realistas. “Principios de Política Agraria Nacional”. *Mundial*. 1º de julio de 1927; Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*. p. 110.

La solución general, dice Mariátegui, debería consistir en una nacionalización de tipo mexicano. En el marco de la misma, el Estado debería mantener en sus manos las grandes empresas agrícolas desarrolladas y de cultivos industriales de la región de la costa; en los valles subtropicales de la costa y de la montaña hay que reforzar la pequeña propiedad campesina en el caso de que el yanacona no tenga ya «los hábitos y tradiciones del socialismo indígena». El crédito agrícola debe pasar a manos del Estado para apoyar principalmente a las cooperativas y a la producción comunitaria. El Estado tiene también a su cargo la enseñanza especializada agropecuaria.³⁶

Teniendo pues en cuenta la perspectiva de una revolución socialista, Mariátegui plantea tres formas de propiedad para la solución del problema agrario: propiedad estatal (en las plantaciones costeñas que destinan su producción al mercado mundial), propiedad cooperativista (donde es posible por la existencia de la comunidad), y propiedad individual de los pequeños campesinos. Pero el aspecto fundamental de su pensamiento es el rechazo de la solución “liberal, individualista”.³⁷ Partiendo de la actualidad de la revolución socialista, considera que la solución “individualista” no es conveniente. A este respecto, toma también en consideración las experiencias de las cooperativas de la República Húngara de los Consejos sin advertir, no obstante, que en Hungría el problema agrario fue solucionado de manera errónea (obligación de crear cooperativas en tierras del Estado).³⁸ Hoy día es ya evidente que en 1919, en Hungría, el reparto de tierras habría podido echar las bases de una sólida alianza obrero-campesina.

Este es el punto que vemos también en las concepciones indigenistas y que fue la materia más agudamente discutida incluso por los que, de otro lado, eran partidarios de la reforma agraria y de la abolición del latifundio, y que, por tanto, podían actuar como aliados en la lucha por una transformación democrático-burguesa.

36 Ibid. pp. 110-111.

37 Mariátegui: *Ideología y Política*, pp. 82, 85.

38 Debemos mencionar que en el prólogo de Mariátegui al libro de Valcárcel se dice: “... la función del socialismo en el gobierno de la nación, según la hora y el compás histórico a que tenga que ajustarse, será en gran parte la de realizar el capitalismo –vale decir las posibilidades históricamente vitales todavía del capitalismo– en el sentido que convenga a los intereses del progreso social”. Puede tratarse de una concepción relativa a alguna especie de capitalismo de Estado, la cual debería ponerse en práctica después de que el proletariado conquiste el poder. Esta interesante idea no vuelve a aparecer más en la obra de Mariátegui. Véase también Mariátegui, “La Revolución húngara”. *Conferencia de la crisis mundial*.

El libro de Mariátegui fue acogido con un entusiasmo unánime por las fuerzas progresistas de América Latina. Es interesante advertir que se refieren al *ejemplo ruso* tanto los que aprobaban la utilización de la comunidad para una transformación socialista como los que consideraban que esta utilización no podría ser viable.³⁹ Respecto a esta cuestión se desplegó un debate a nivel continental en el campo de las fuerzas antiimperialistas y antilatifundistas. Se hicieron también algunas críticas al concepto de «mito» de Mariátegui.

Mariátegui sostiene que «el mito de la idea de la revolución socialista» puede contribuir a elevar el nivel del indio, será “el mito de la idea de la revolución socialista”. Según su crítico uruguayo, J. L. Morenza, esta idea es puramente soreliana, ajena al marxismo, y proclive a deformaciones y extravíos significativos.⁴⁰ El planteamiento de nivel más profundo del problema agrario fue hecho entonces en el Perú por Abelardo Solís, al analizar los caminos de solución del problema de la tierra.⁴¹

Contrariamente a las posiciones de Mariátegui, Abelardo Solís no cree que haya habido un abismo enorme entre período incaico y la conquista. Sostiene Solís que en la guerra civil entre Atahualpa y Huáscar –y también en otros aspectos de la vida del incario– se puede ver el surgimiento y formación de las propiedades familiares de los caciques, cuyas aspiraciones, al convertirse en reales propietarios de sus tierras, fueron reforzadas y desplegadas más ampliamente por el dominio español.⁴² Por lo tanto, el individualismo es, para Solís, un elemento autóctono en el Perú. Solís no dramatiza la situación del indio durante el régimen colonial. La colonia significó también una “auténtica revolución” de la sociedad indígena. En el período colonial se advierten rasgos de “individualización” en las comunidades, aunque es cierto que la solidaridad comunitaria siguió manteniéndose en los siglos XIX y XX, incluso después de la parcelación de las tierras. Pero Solís considera que esta solidaridad significa la lucha contra el «cáncer social», contra el latifundismo, ya que las “comunidades

39 Doll, Ramón. “Política Sociológica” *Mercurio Peruano*. No. 129-130. pp. 292, 304.

40 *Ibid.* p. 292.

41 En base a nuestras fuentes no es posible explicar que Solís, cuyo análisis estaba exento de extremismos, llegara a parar en 1931, al movimiento fascistoide de la UR. En vida de Mariátegui, los escritos de Solís aparecieron no sólo en *Amauta*, sino también en la revista *Labor*, de clara base marxista. Analizamos aquí su obra *Ante el Problema Agrario Peruano*. Lima, 1928.

42 Solís. *Ob. cit.* pp. 16-20. Esta concepción de Solís ha sido confirmada por las investigaciones históricas de los últimos años.

son los únicos baluartes de la defensa del interés... frente a las asechanzas y embestidas del latifundismo”.

Solís advierte que no se debe atribuir un carácter mítico a las comunidades aduciendo que “...dentro de la Comunidad, el indio deja de ser esclavo o siervo del hacendado o del mandón que ejerce cargo político de autoridad”. La protección de las comunidades –tal como la concibe el gobierno– es ineficaz. La solución sólo puede buscarse por el lado de la abolición del latifundismo.⁴³ Pero las tierras no deben ser entregadas a las comunidades sino que hay que distribuirlas y proceder luego a la creación de nuevas formas colectivas de posesión y usufructo.⁴⁴ Menciona como argumento la solución dada al problema agrario por los bolcheviques, señalando que ellos tampoco “...han llegado en la práctica a implantar el régimen comunista agrario”.⁴⁵

Para solucionar el problema, una vez liquidados los latifundios, podrían aprovecharse –según Solís– las experiencias de México y Checoslovaquia. “La transformación de las actuales comunidades indígenas en grandes cooperativas agrarias [...] así como la máxima difusión de la pequeña propiedad rural, serían las consecuencias inmediatas de la abolición del latifundismo en el Perú”.⁴⁶

Solís se pronuncia por la creación y consolidación de la pequeña propiedad campesina, cuya esencia final consistiría en el establecimiento de una “nueva paz social” y en la creación de las “normas constitucionales”.⁴⁷ El pensamiento de Solís tiene bases democrático-burguesas, pero su argumentación es vigorosa y clara. Mariátegui, aun cuando haya hecho algunas observaciones someras respecto al libro de Solís, *aprobó sus*

43 Ibid. pp. 42, 48, 59-60, 66, 67, 70.

44 “Sean efecto de la distribución de las tierras de los latifundios y de su explotación bajo una forma colectiva de posesión y usufructo. Lo único que cabe proclamar ahora, es que cesen los monopolios de tierras y la servidumbre indígena. La solución de nuestro problema agrario debe buscarse no por el lado de las comunidades indígenas, sino por los poderosos detentadores de la tierra”. Ibid, p. 76.

45 Ibid, p. 161.

46 Según Solís, no se deberán destruir y fraccionar las grandes empresas agropecuarias de carácter industrial de la región de la costa, sino entregar a los obreros la dirección de estas grandes empresas. Ibid. pp. 217-220.

47 Para su argumentación Solís cita afirmaciones de González Prada. Haciendo referencia a la guerra con Chile, Solís arguye que la ocupación de Tacna no habría resultado tan difícil para los chilenos si éstos hubieran tenido que expulsar solamente a algunos terratenientes. En Tacna los chilenos encontraron una fuerte resistencia por parte de los pequeños propietarios rurales. Ibid. pp. 214-215, 224-225. Estas ideas aparecieron en el Perú desde comienzos del siglo XX. Francisco Tudela y Varela, *Socialismo peruano*. Lima, 1905, pp. 21-26.

conclusiones.⁴⁸ Probablemente este libro haya contribuido también a que, más tarde, Mariátegui llegara a definir el programa de una posible transformación más concretamente que en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.⁴⁹

A continuación, deseamos hacer algunas observaciones finales respecto a la revista *Amauta*.

Durante su primera jornada (1926-1927), *Amauta* se caracterizó por una línea antiimperialista y antilatifundista; durante éste período se publicaron en la revista pocos escritos de compromiso socialista. La mencionada línea, expresó a cabalidad la situación de entonces del Perú y el rumbo de las tareas, pero no logró el objetivo deseado formar un movimiento revolucionario. Todo lo contrario, se produjo en la vanguardia una polarización de las fuerzas según diversas tendencias.

A este respecto, se distinguen claramente dos grupos: uno caracterizado solamente por una actitud antiimperialista y otro por una conducta antilatifundista, pro-indígena. De esta manera, la revista *Amauta* ofreció a sus lectores cuadro total, pero contribuyó poco a que se tomara conciencia de la vinculación e interdependencia de las dos tareas. La hegemonía del ideario antiimperialista caracterizó a “los de Trujillo”, vinculados más estrechamente a Haya de Torre, mientras que la problemática de la tierra, latifundismo e indio preocupó principalmente a los indigenistas, vinculados a los problemas de la sierra sur del Perú.

Tras este fenómeno se esconden experiencias sociales diferentes a nivel regional. Los de Trujillo llegaron a la vida político-ideológica desde la perspectiva de los efectos de la penetración imperialista. En las haciendas de la costa norte vieron y vivieron esta experiencia y se hicieron eco de ella en sus posiciones ideológicas. La problemática del indio y de las comunidades no tenía ya actualidad en los años 20 en las zonas azucareras de La Libertad.

Para los indigenistas del Grupo Resurgimiento del Cuzco el nuevo latifundismo de la sierra sur, así como los ataques contra las comunidades y las tierras de los indios constituyeron las vivencias básicas. Su ideología

48 “Estas proposiciones anulan la discrepancia con algunas consideraciones del estudio de Solís menos entonadas a un concepto económico y socialista de problema”. *Amauta*. No. 20, pp. 100-102; Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, pp. 139-140.

49 Véase “Principios de Política Agraria Nacional”. *Ideología y Política*, pp. 108-113, Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, pp. 21-87.

nace de esta realidad que ellos expresaron intensa y enérgicamente. Por lo tanto, estas corrientes ideológicas reflejaron las particularidades, los rumbos desiguales y diferentes a nivel regional del desarrollo de la economía y la sociedad en el Perú. Por eso, naturalmente, su efecto, su influencia y su base tuvieron también un carácter regional. Este regionalismo se manifestaría también más tarde en la base popular de los futuros partidos políticos.

Un pequeño grupo de *Amauta*, encabezado por Mariátegui, trataría de establecer la necesaria síntesis durante la segunda jornada de la revista (septiembre de 1928), tratando de encuadrar las mencionadas tareas en una perspectiva socialista.

Las actividades realizadas por Mariátegui entre 1923 y 1927 muestran claramente que él –como verdadero revolucionario aspiraba conscientemente a solucionar al mismo tiempo las dos tareas básicas del movimiento revolucionario peruano de entonces. Una de estas tareas consistía en fomentar la organización clasista de los obreros y en elevar su nivel ideológico. La segunda tarea radicaba en encontrar aliados. Mariátegui trató de cooperar con la “vanguardia” peruana –grupos pequeñoburgueses, burgueses e intelectuales de propósitos revolucionarios y reformistas– intentando influir en ella ideológica y políticamente.

Pero el surgimiento del APRA significó, sin embargo, que estos grupos mencionados estaban también iniciando la formación de una ideología y de una política propias.

Mariátegui, la Revista *Amauta* y el Psicoanálisis

Saúl Peña K.

Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad
Peruana de Psicoanálisis.

El Amauta José Carlos Mariátegui (1894-1930) es el ideólogo más significativo y trascendente que ha tenido el Perú: un humanista auténtico, interesado en lo social y en el conocimiento del hombre dentro de la complejidad de la realidad peruana y del mundo de su época. Lo distinguen no solo su conocimiento sino también su pasión, su creatividad, su originalidad, su capacidad de autocritica y su antidogmatismo. Del mismo modo, la incontrastable honestidad de su conducta. Entre las muchas manifestaciones de su distintividad está el texto que incluimos a continuación, escrito en momentos críticos de su existencia, al perder injustamente la libertad en 1927. Mariátegui, con gran ecuanimidad, a pesar de las circunstancias, escribe: “No rehúyo ni atenúo mi responsabilidad, la de mis opiniones las acepto con orgullo por no estar sujetas al contralor, a la policía ni a los tribunales y a ser extraño a todo género de complots criollos o conspiraciones. Distante de confabulaciones absurdas. La palabra ‘revolución’ tiene otra acepción y otro sentido. Lo auténtico no muere nunca ni dentro ni fuera y menos en los días de silencio.”

En esta oportunidad centraré mi atención en aquellos escritos de Mariátegui referidos al psicoanálisis y a su creador, Sigmund Freud, como son “Freudismo y marxismo” y “El freudismo en la literatura contemporánea”; igualmente, en el trabajo de Freud “Resistencias al psicoanálisis”, que fue incluido en el primer número de la revista *Amauta* (setiembre de 1926), hecho muy significativo este, que revela el vínculo de Mariátegui con el psicoanálisis y Freud, a quien Mariátegui reconoce como el revolucionario del alma humana y con quien, por esta razón se sentía emparentado dialécticamente, pero manteniendo su identidad, autonomía y diferencia.

En esta exposición intento rescatar aspectos comunes a las ideologías mariateguista y freudiana.

Por su proyección histórica, por el valor permanente de su mensaje, por su amplitud humanista, por su intento no solo de interpretar el mundo sino también de transformarlo, por su reconocimiento del Amauta –maestro entre los antiguos peruanos–, la revista fundada en 1926 y dirigida por José Carlos Mariátegui es una cantera de ideas para los peruanos de todos los tiempos. *Amauta* nos propone desde una lúcida posición humanista, conocernos mejor a nosotros mismos sin dejar de lado nuestra universalidad: el Perú en la escena mundial.

La forja de una identidad integradora

Antes de abordar los temas señalados, creo pertinente hacer algunas reflexiones sobre las fracturas que afectan la identidad de la sociedad peruana.

Así como para forjar la identidad individual es indispensable la integración creativa de lo actual con el pasado, así también en lo social, la posibilidad de lograr una transformación fértil y un cambio integrador de la sociedad peruana requiere incorporar los aspectos pretéritos esenciales y trascendentes en forma libre y diferenciada y sobre la base del reconocimiento sentido y comprendido de los orígenes del Perú y de las figuras parentales de la historia y la cultura peruanas.

En el Perú, a pesar de que han transcurrido cinco siglos desde que se inició el conflicto entre invasores e invadidos, no se ha resuelto el problema de la integración. A mi entender, la única posibilidad de alcanzarla es brindar al invadido la plenitud de sus derechos humanos, entre estos la recuperación de las lenguas quechua y aimara, y la posibilidad de ejercer una identidad bicultural. El problema está en que nos conformamos con mirar la superficie solamente. El enemigo no es necesariamente el foráneo o el “blanco”, sin dejar de reconocer que existen hondos prejuicios en este sentido. El enemigo está dentro de uno mismo y dentro de los similares a uno. De ahí que el problema no sea exclusivamente racial, fenomenológicamente hablando; el problema es de la raza del espíritu, es decir de una incapacidad de muchos de aceptar a las personas a las que se considera diferentes en su profundidad y en su color de fondo, más que en el de su superficie. Este es el punto central.

¿Cómo recuperar, frente a las repercusiones de la miseria, de la privación cultural, afectiva, ética y emocional, la posibilidad de una identidad digna? ¿Cómo poder desinfectar, desintoxicar y curar un proceso social maligno en todas las esferas y en todas las clases, y lograr una auténtica recuperación?

Mariátegui nos propone separar gradualmente la paja del grano; es decir, no tomar en cuenta a los “fluctuantes” y a los “desganados”, que, desde su perspectiva son como gérmenes infectantes, debilitantes y deteriorantes del cuerpo social. Él piensa que por prevención es preferible excluirlos o permitir que se vayan. Personalmente, me inclinaría por una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu, solo con exclusión de aquellos que son la antítesis de lo humano, de lo creativo y del respeto por la vida, de la dignidad y la integridad.

El trauma no resuelto de la Conquista ha pervivido en el Perú debido a lo injusto, utilitario, deformante y perverso del sistema socioeconómico que ha regido la vida nacional. Aunque en el Perú se ha pretendido, como resultado de ese proceso, desvalorizar el milenarismo espíritu andino, este sigue vibrando y permanece intacto en nuestro inconsciente. En efecto, a través del reconocimiento inconsciente de nuestro mestizaje y de la libertad que subsiste en nuestros sueños, en nuestra realidad interna y en nuestra imaginación, se forja una ideología inconsciente que se expresa cotidianamente como la filosofía metapsíquica, clave de nuestra mirada al mundo. Es eso, precisamente, lo que debemos descubrir los peruanos para iniciar la construcción de una identidad integradora. Sin duda, Mariátegui estuvo imbuido de esta preocupación.

En nuestro camino hacia una identidad integradora, en el Perú debemos propiciar una cultura cimentada en la tolerancia de las ideas, manteniendo las discrepancias y las diferencias. Muchas veces rechazamos ideas de otros porque no nos gusta reconocerlas en nosotros mismos, sin que esto quiera decir que no debemos ser consecuentes y sin que la tolerancia se confunda con mediatizaciones, claudicaciones o confusiones que no permitan distinguir lo propio de lo ajeno, lo auténtico de lo impostado y lo genuino de lo falso. De no utilizar una dialéctica discriminativa, validando la ideología propia, corremos el riesgo de una idealización, de un no reconocimiento del otro y de una limitación en la posibilidad de integrar aspectos positivos que uno no ha visto.

La revista *Amauta* y el psicoanálisis

José Carlos Mariátegui funda en 1926, como ya se ha señalado, la revista *Amauta*, con la finalidad de “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos, desde puntos de vista doctrinarios y científicos”, según lo precisa el propio Mariátegui. Posteriormente amplía sus alcances al señalar que pretende “dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano”, es decir “crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo”. Mariátegui dirigió hasta 1930, año de su muerte, 29 de los 32 números que alcanzó la revista *Amauta*.

Comparto el interés de Mariátegui en conocer los problemas peruanos dentro del panorama del mundo y sus movimientos renovadores en lo político, filosófico, científico, artístico, literario, etcétera. Si todo lo humano es nuestro, como dice el *Amauta*, no se puede excluir al otro.

En el trabajo de Sigmund Freud “Resistencias al psicoanálisis”, publicado en el primer número de *Amauta*, Freud sostiene que en la ciencia no debería haber lugar para el temor a lo nuevo. La duda razonable ayuda a admitir lo nuevo, después de un examen serio. Sobre la base de este postulado, el psicoanálisis propone una nueva concepción de la vida mental y psíquica y sostiene que el alma tiene como contenido algo más que el consciente. Su gran e indispensable descubrimiento, el inconsciente, recu-pera para el hombre la posibilidad de integrarse y completarse.

Ante la postulación de Freud, los médicos, acostumbrados al orden físico-químico de lo anatómico, tuvieron dificultad para reconocer lo psíquico, lo anímico y lo mental. A pesar de que el psicoanálisis habla de psicosexualidad, dándole importancia al afecto y a la psiquis representados por el Eros, sus opositores creían que para el psicoanálisis los más altos logros de la civilización como el arte, la religión y el orden social eran debidos exclusivamente a lo instintivo, sin reconocer que el psicoanálisis jamás ha negado la existencia de otros móviles humanos.

El psicoanálisis no ha hablado nunca de desencadenar instintos nefastos en la comunidad. Por el contrario, sostiene que la conciencia y el conocimiento de los instintos permite canalizarlos saludable y adecuadamente para alcanzar una ética auténtica opuesta a una pseudo moralidad hipócrita, falsa y dañina, asociada por lo general a la represión y a la enfermedad.

Ante el rechazo que en sus años iniciales experimentaba el psicoanálisis, en el citado artículo, Freud llega incluso a preguntarse si acaso su condición de judío –que nunca ocultó– tuvo que ver en ello.

Examinando las resistencias al psicoanálisis, Freud señala que ni en los médicos ni en los filósofos las reacciones obedecían a razones propiamente científicas o filosóficas. La filosofía idealista consciente y axiológica dominante en la época, expresaba así su temor de ser sustituida por el reconocimiento de una necesidad de fondo más materialista, más irracional y más inconsciente, sin percatarse de que la constatación de necesidades instintivas primarias no excluye el reconocimiento de valores superiores.

“Freudismo y marxismo”

En su trabajo “Freudismo y marxismo”, Mariátegui considera el psicoanálisis como la más relevante contribución de la psicología moderna, y menciona a Henry de Man y a Max Eastman como prominentes intelectuales que estudiaron el marxismo desde el punto de vista psicoanalítico. A este último lo presenta como un trotskista descollante cuyas contribuciones más importantes en el estudio psicoanalítico del marxismo fueron sus libros *La ciencia de la revolución* y *Depuis la mort de Lénine*. Eastman cree que la psicología contemporánea en general y la psicología freudiana en particular, no quitan validez al marxismo entendido como ciencia de la revolución sino que lo refuerzan; incluso encuentra afinidades significativas entre el carácter de los postulados esenciales de Marx y de Freud. También estudia la coincidente reacción negativa de la ciencia oficial frente a ambos.

Marx, en su intento de aproximación a la verdad, interpretaba el inconsciente de las ideologías en el sentido de que las clases idealizaban o enmascaraban sus móviles y que detrás de sus principios políticos, filosóficos y religiosos actuaban sus intereses y necesidades económicas. Esta aserción hería el idealismo de los intelectuales de la época, incapaces de admitir una nueva interpretación científica que para ellos implicaba una reducción de la autonomía y supuesta majestad del pensamiento. Mariátegui plantea que “el freudismo y el marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no son los más propensos a entenderlo y a advertirlo (en algunos casos, por sus propias ideologías inconscientes, agregó yo)

se emparentan en sus distintos dominios no por la lesión que producen, como decía Freud (humillación), sino por el método frente a los problemas que abordan.” Es decir, freudismo y marxismo están emparentados por no limitarse simplemente a los aspectos conscientes, por darle importancia al inconsciente y por practicar la asociación libre y la atención libre y flotante, como parte de la metodología dialéctica.

Max Eastman señala que para curar los trastornos individuales el psicoanalista debe prestar una atención especial a las deformaciones de la conciencia producidas por los móviles sexuales y tanáticos reprimidos y comprimidos.

El marxista, que trata de curar los trastornos de la sociedad, presta una atención particular a las deformaciones engendradas por el hambre y el egoísmo. Aquí me permito preguntar: ¿acaso el hambre no pertenece a la esfera de los instintos? El egoísmo inherente a la naturaleza humana, lleva al individuo, en su exacerbación a querer eliminar al otro, poniendo en riesgo la propia existencia o conlleva un propósito de utilizar al otro en beneficio propio, lo que da lugar a una deformación y a un impedimento de lograr una relación objetal creativa y en vez de ello instala un monólogo en lugar de un diálogo.

La interpretación económica de la historia, anota Mariátegui en este trabajo, no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político. Con gran amplitud y ecuanimidad deplora que muchos marxistas, en vez de asumir una actitud de auscultación de sus motivaciones y de autocrítica, manifiestan sentirse ultrajados por el psicoanálisis por considerar que carece de base científica.

Mariátegui con mucha razón encuentra que es equivalente la acusación de panssexualismo que se le hacía al psicoanálisis a la de paneconomicismo que se lanzaba contra la teoría marxista. De un lado, esas acusaciones pretenden reducir la concepción marxista del proceso histórico a una pura mecánica económica que un auténtico marxista puede refutar fácilmente esgrimiendo la amplitud y profundidad que el concepto de economía tiene para Marx; y, de otro lado, pretenden igualmente reducir la teoría freudiana ignorando que esta es una ciencia dualista, no solamente sustentada en el principio del placer, la sexualidad, libido o instinto de vida, sino también en el principio del displacer, instinto de muerte, Tánatos y

destruictividad. Más aún, ignoran la importancia que Freud da al afecto y a la psiquis, razones por las que el freudismo denomina la sexualidad como psicosexualidad, dando prioridad a la persona y el vínculo, es decir al otro.

Por último, Mariátegui plantea que estas resistencias al freudismo y al marxismo están vinculadas al sentimiento antisemita. A las resistencias al marxismo no consiguen sustraerse hombres de ciencias ni, incluso, algunos discípulos de Freud, proclives a considerar la actitud revolucionaria como una simple neurosis. Estoy de acuerdo con Max Eastman quien señala que el instinto de clase determina este juicio reaccionario y reduccionista.

Para Mariátegui, marxista seguro, ecuánime, maduro y amante de la verdad, el psicoanálisis y el marxismo tienen una relación importante, significativa y quizás aun trascendente, con posibilidades de profundización y ampliación, pero a pesar de sus similitudes e influencias mutuas es indispensable el reconocimiento de sus correspondientes identidades y autonomías.

Volviendo al psicoanálisis, actualmente este tiene una identidad plural que no excluye sus orígenes ni a su originador manteniendo, desde el punto de vista conceptual, una diversidad que va hacia la integración. En su praxis, sin desconocer los elementos comunes, es distintivo, único y exclusivo, no solo a través de las personas del analista y del analizado sino en el vínculo y en su desarrollo imprevisto, a pesar de las presunciones previas. Uno ama y odia pero no sabe necesariamente cómo se integrarán, desarrollarán y concluirán estas manifestaciones a través del proceso terapéutico y de la vida.

El psicoanálisis, a mi entender, no solamente tiene como finalidad el cambio creativo sino la búsqueda de aspectos no revelados del ser. Es también una ideología. La noción de inconsciente y de que este, en su dialéctica, se hace consciente, conlleva una forma diferente de ver y actuar en el mundo. Si una persona ha sido sujeto de un psicoanálisis y se ha beneficiado con la mejoría o curación de sus síntomas pero sigue siendo un falso, un doble, un hipócrita, el análisis habría fracasado por la carencia de un auténtico vínculo generador de cambio mutuo. Incluso existe el riesgo de que el analizado pueda posteriormente utilizar los conocimientos logrados en el seudo análisis en un sentido negativo, destructivo y nefasto, es decir, psicopático.

Otro aspecto sustancial del psicoanálisis está en el reconocimiento de que, en todo individuo, existen potencialmente no solo una fase polimorfo perversa, una caracteropatía, una neurosis, una perversión, una adicción, estados limítrofes (*borderlines*) y una psicosis básicas como constelaciones intrapsíquicas provenientes de vicisitudes de relaciones objetales primarias, sino que, más aún, dentro del individuo encontramos también aspectos internos destructivos, autoritarios y prepotentes que de no reconocerse y trabajar en ellos para su modificación, persisten como abscesos calcificados dentro del individuo y se manifiestan en momentos imprevistos.

Los psicoanalistas, conviene decirlo, solamente podemos llegar a lo que nuestros propios complejos personales y resistencias nos permiten.

Debe considerarse, sin embargo, que nuestra naturaleza es contradictoria, paradójica, ambivalente e incierta, y muchas veces llega a la confusión, a la negligencia y a la irresponsabilidad. Pero también tiene aspectos creativos, amorosos, objetales, de coraje, de compromiso, de autenticidad, de libertad y de pasión lúcida. Las diferencias son cualitativas y cuantitativas. Es posible apreciar estos últimos aspectos cuando el analista recibe una persona cuya motivación es querer descubrirse, comprenderse y mejorar como ser humano.

Las contribuciones analíticas provenientes de la experiencia surgen de múltiples vínculos que van de la experiencia a la existencia; probablemente lo mismo ocurra en el marxismo, que quizás por otros métodos o por modificaciones derivadas del desarrollo social, colectivo y político de diferentes culturas, sociedades, países y sus líderes adquiere características de desarrollo singular como ocurre con distintos individuos en el psicoanálisis.

El freudismo en la literatura contemporánea

En el artículo que comentamos, Mariátegui plantea que, en la literatura, el freudismo no es anterior ni posterior a Freud sino contemporáneo a él. Comparto con Mariátegui el hecho de que el germen de la teoría freudiana existía antes del advenimiento del psicoanálisis. Igualmente cuando señala que hay coincidencias entre el freudismo teórico conceptual y el freudismo potencial y latente; simplemente agregó que existía desde que el hombre empezó a tener la posibilidad de intuir aspectos que iban más allá de su conciencia y su razón. Es, finalmente, la época victoriana el momento

propicio para su revelación, dado que entonces la represión de los instintos era tan extendida que favoreció la aparición de cuadros de histeria conversiva y disociativa actualmente llamados “reacciones psiconeuróticas de disociación o conversión en personalidades emocionalmente inestables” (ambas consideradas como histéricas). Esto como dice Mariátegui, no disminuye el mérito del descubrimiento de Freud sino que lo engrandece. La función del genio, dice él, parece ser precisamente la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época. Mariátegui menciona a Ortega y Gasset refiriendo que este autor considera que el freudismo es intuitivo con lo que concuerdo dado que está vinculado no solo a los procesos primarios, sino también a la inteligencia inconsciente de la que la intuición es representante conspicuo. La intuición no viene de la magia ni de poderes sobrenaturales; es síntesis del conocimiento profundo que da la experiencia vivida.

De ahí que con toda razón Mariátegui cite a Pirandello y a Proust, como dos altos exponentes de la literatura con rasgos netos de freudismo o del reconocimiento implícito del significado y de la trascendencia del inconsciente en el arte, en la literatura y en el alma humana. En Pirandello el inconsciente no aparece como resultado del conocimiento de la teoría del genial sabio vienés, sino como consecuencia del propio inconsciente de Pirandello. El personaje pirandelliano Matías Pascal, por la equivocada identificación con un cadáver que tenía su filiación, no consigue morir tan fácilmente y adquirir una identidad distinta como Adriano Meiggs, sino que va descubriendo que este no tiene ninguna realidad y Matías Pascal, que quería evadirse del mundo que lo sofocaba y acaparaba, regresa para recuperar su realidad y dejar de ser ficticio.

Posteriormente, Pirandello se torna freudiano ya en forma consciente y deliberada como lo muestra en *Cada uno a su manera* en la defensa que hace un personaje llamado Doro Pallegari de una mujer cuyo nombre no puede ser pronunciado en la sociedad sino para ser repudiado por la moral hipócrita y agresiva puesta afuera; en el fondo, una manera de reprimir lo que existe dentro de ellos. En un aparte del diálogo el intérprete le manifiesta que, por un lado, uno trata de desposar para toda la vida una sola alma, muchas veces la más cómoda y la más apropiada para conseguir el estado al cual aspiramos; fuera del supuesto honesto lecho conyugal de nuestra conciencia, tenemos relaciones y comercio sin fin con todas

nuestras otras almas repudiadas que están en los subterráneos de nuestro ser de donde nacen actos y pensamientos que no queremos reconocer.

Jacques Rivière, director de la *Nouvelle Revue Française*, con irrecusable autoridad afirma que Proust conocía a Freud de nombre solamente y que jamás había leído una línea de sus libros. En esos momentos se encontraba más beneficio del freudismo en la literatura que en la ciencia. Proust y Freud coinciden en su desconfianza del yo, que Rivière encuentra, en oposición a Bergson, cuya psicología se funda en la confianza en el yo. Ambos sincrónicamente, el uno como artista y el otro como psiquiatra, emplearon el mismo método psicológico sin conocerse ni comunicarse. Es importante señalar que Proust aplicó instintivamente el método que había sido definido por Freud y que llegó incluso a considerar la incidencia del factor sexual en la definición de los caracteres.

Con el tiempo el freudismo alcanzaría tal importancia en su vínculo con la literatura, que Jean Cocteau propuso la siguiente plegaria: “Dios mío, guárdame de creer en el mal del siglo, protégeme de Freud, impídeme escribir el libro esperado”.

François Mauriac escribió *El desierto del amor*, *El beso al leproso* y *El río de fuego* a pesar de que no había leído una sola línea de Freud y de que a Proust casi no lo conocía. La influencia freudiana en la literatura se extendió no obstante las resistencias de diferente naturaleza ya mencionadas. Ocupó un espacio entre los literatos representativos de Francia e Italia cuya sensibilidad está indudablemente influida por el psicoanálisis. Mariátegui señala a Waldo Franck, judío, autor de la novela *Rahab*, como el escritor que en la literatura norteamericana cala más hondamente en el inconsciente de sus personajes, con un misticismo mesiánico y un sexualismo religioso.

En la literatura rusa, Boris Pliniak, a través de uno de sus personajes, la camarada Xenia Ordinina, presenta una forma de constatación, a través de sus disquisiciones sobre el hambre, de una adoración al sexo y de una expansión libidinal o sexual de todas las cosas de la humanidad, de la civilización y del mundo entero, llegando a manifestar que la revolución está impregnada de sexualidad; constatación que a mi entender, es indudable, pero de ninguna manera exclusiva ni excluyente de aspectos de naturaleza tanática ni ideológica vivencial.

Freud señala que la naturaleza de las resistencias no es intelectual sino afectiva –yo diría, no solo afectiva. Comparto con Mariátegui la hipótesis de que por su inspiración inconsciente –y por su sentido humanista y su proceso irracional, agregaría yo–, el arte y la poesía tenían que comprender el psicoanálisis mejor que la ciencia.

La aventura como búsqueda

Da la impresión de que, cuando Mariátegui habla acerca de su amor a la aventura del conocimiento, lo equipara a la aventura de la conquista amorosa.

De acuerdo al poeta Juan Carlos Valdivia, la obra de Mariátegui es algo más que la aplicación del marxismo y este “algo” constituye su aporte esencial, proponiendo que puede aplicarse al “algo” que está por ser producido. Esta tesis, con la que estoy de acuerdo, postula que en el creador, lo mismo que en el aspecto creativo del vínculo psicoanalítico, lo esencial está situado en aquel espacio frente a lo inesperado que es donde surge lo nuevo, lo que no se conocía y donde se produce una experiencia de mutualidad que probablemente esté vinculada a un orgasmo existencial, frente al propio descubrimiento de uno o al descubrimiento mutuo.

Este descubrimiento va a generar un vínculo o una relación con el pasado, con el recuerdo, con el origen y la naturaleza de su esencia, de sus atributos y cualidades fundamentales, de su inspiración y de lo que la nutre, de aquello que la forma, de su identidad, de lo que lo distingue y diferencia, de su amplitud, de su vitalidad, de su tiempo, de su ritmo y de su estilo.

Valdivia señala que Mariátegui no sigue una reglamentación académicamente explícita. El hecho de que Mariátegui jamás haya elaborado un manual metodológico, una teoría expresa, un ABC para el análisis correcto, un “deber ser” epistemológico, no solo despierta mi simpatía, sino que me lleva a vincularlo a la forma en que trabajamos algunos analistas.

Nuestro bagaje de conocimientos, sea este de mayor o menor riqueza, nos puede servir para producir o inventar directamente un mundo. Esto se da a veces incluso con sorpresa en el vínculo con el otro, en uno mismo y en el espacio del vínculo, no solamente con las personas sino con el objeto de estudio, investigación o reflexión.

Por esta razón, la contribución de Mariátegui no es un tratado sistemático sino un libro vivo donde la ideología y la ciencia política son respuestas a una conjunción o integración de lo inmediato, de lo real, de lo presente pero que funde lo mítico, lo artístico o creativo y el elemento doctrinal y racional representando plástica y antropomórficamente el símbolo de la voluntad colectiva, no como clasificaciones o disquisiciones pedantes de principios y criterios de un método de acción, sino como cualidades idiosincrásicas de una persona que quiere dar forma más tangible a la pasión política.

Mariátegui es para su patria la personificación viva de la voluntad colectiva. Discrepo con Valdivia cuando afirma que la vida de Mariátegui no alcanza una perfecta simbiosis. Creo, por el contrario, que Mariátegui necesitaba estar junto pero, a la vez, separado de la vida colectiva, única forma de mantener la indispensable diferenciación, individuación, separación e identidad.

El individuo, para Mariátegui, se hace signo, metáfora de vida colectiva. Su temprana muerte trunca un proceso social. Su magnífica vida era ya proceso social en sí misma. No se simboliza en la letra o en el canto de una gesta imaginaria; se encarna directa y físicamente en un hombre cuyas confesiones valen como método, ética o principio metafísico. Como él dice “mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso” que comprende su muerte y el presentimiento de su íntima y estrecha proximidad. Aventurero y metafísico, posee un estilo generosamente dotado de ecuanimidad, de armonía, de intensidad, consistencia, consecuencia y buena savia, que se traduce en decirlo todo y pronto. Su concepción agónica suscribiría esta frase de Rilke que él cita y con la cual me identifiqué plenamente: “El hombre nace con su muerte, su muerte está con él. Es la conjunción y quizás si la esencia misma de la vida. El destino del hombre se cumple si muere de su muerte.”

En mi trabajo sobre “Psicoanálisis y violencia”, publicado en la revista *Tiempo y Vida* en octubre de 1980, en la última conclusión manifestaba que el reconocimiento consciente e inconsciente de la muerte es la fuente de mayor creatividad para el ser humano.

Cuando Mariátegui confiesa sin aspavientos que se siente un poco predestinado es porque, a mi entender, esta es la expresión de un juego lúdico inconsciente que se hace realidad en el sueño. Es como cuando en cierta

ocasión, con mi hijo Lars contemplaba algo bello que habíamos logrado. Le dije, “este es un sueño hecho realidad” y él me respondió: “No, papi, es una realidad hecha sueño”. Winnicott establece la conexión entre la habilidad de jugar y el arribo a la capacidad de soñar.

Es sorprendente que un hombre con la capacidad de abstracción conceptual de Mariátegui, en su búsqueda de la voluntad colectiva hubiese elegido el camino íntimamente empírico, no teórico sino experimentador. Al mito lo busca dentro, así sean ecuménicos los vericuetos del itinerario, cuando dice: “por los caminos universales que tanto se nos reprochan nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (significativo final de los *Siete ensayos*). En esto también hay una similitud con el psicoanálisis entre cuyas características esenciales está la intimidad que revela lo más profundo de uno, pero que al mismo tiempo no nos aleja de nuestro carácter universal. Este rasgo de participación íntima es el que agrega una dificultad mayor a los propósitos del análisis.

El carácter no explícito de su método, la naturaleza asistemática de su obra, su forma dramática y mitológica de abordar sus proyectos, permiten suponer que la suya fue una tarea realizada de forma imprevisible. Al respecto Mariátegui dice: “Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo, mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones”, es decir, de lo que yo llamo la integración de la ideología inconsciente con la ideología consciente, la pasión lúcida y, en términos psicoanalíticos, lo que denomino contratransferencia creativa y subjetividad objetiva.

Para Mariátegui la tarea no consiste en mostrar los resultados de una búsqueda sino en dar cuenta de esa búsqueda, viaje, paseo o aventura íntima y social. “Partimos al extranjero no en búsqueda del secreto de los otros, sino del secreto de nosotros mismos”, es decir algo que siempre debe estar presente: empezar por uno. Y no hay más que seguir sus palabras cuando dice: “Yo cuento mi viaje en un libro de política, Espelucín cuenta el suyo en un libro de poesía, hay diferencia de temperamento pero no de espíritu. Los dos nos embarcamos en la barca de oro en pos de una isla buena, los dos en la aventura hemos encontrado a Dios y hemos descubierto a la humanidad.” Es evidente que la aventura de la investigación es asumida por Mariátegui como parte del objeto de estudio, y que la introduce en escena por una necesidad pedagógica que yo llamo

mutualidad, lo que le confiere a su trabajo un tono dramático amplio y envolvente. Se sabe lo que se quiere pero no a dónde se va: “la pasión aguza el intelecto y contribuye a hacer más clara la intuición”, dice Gramsci.

Otra expresión mariateguista es la multiplicidad temática que le permite beber de todas las fuentes, pintándolas de su propio color y el de su libérrimo acercamiento a dichas fuentes, lo que lo conduce a desbordes disciplinarios y extradisciplinarios. De ahí que se pueda hablar del freudismo de Mariátegui. Conviene reiterar que el freudismo es un aspecto del sentimiento general de la época anterior o contemporánea a Freud. Freud es un intérprete del espíritu de su época. El psicoanálisis es una teoría, una técnica y un método de investigación. El freudismo es un arte o un presentimiento sin fronteras precisas; su potencia va más allá de su territorio; su ruptura amplía sus fronteras. El freudismo es la línea de fuga del psicoanálisis. Mariátegui no es el apologista sectario y dogmático del psicoanálisis ni su detractor de turno; él traza su propia línea de fuga. Pero trazar una línea de fuga no es evadirse de la vida, al contrario, es producir lo real, crear la vida. Mariátegui percibe la inutilidad de los programas y proscribela retórica; como contraparte enfatiza el espíritu, el contenido y la necesidad de alcanzar un destino y un ser nacional y universal con efectiva libertad, dignidad y bienestar.

Estando el germen de la teoría de Freud en la conciencia del mundo desde antes del advenimiento del psicoanálisis, la intuición de Mariátegui lo lleva a buscar la constatación de su validez y para ello analiza aspectos sociales que no se limitan a la literatura. El marxismo es tratado por Mariátegui de manera semejante al psicoanálisis. Para él, freudismo y marxismo se emparentan: se puede hablar de una mutua transgresión que no implica violencia ni pérdida sino mayor potencia. El marxismo para Mariátegui es una especie de psicoanálisis del espíritu sociopolítico. El psicoanálisis gana plusvalía cuando se extiende a un territorio extrapsicológico. Mariátegui hace freudismo, no psicología, dado que el pensamiento político social se ideologiza, se deforma, según él, a través de los mecanismos de defensa (racionalización, sustitución, desplazamiento, sublimación).

El genio, dice Mariátegui al hablar de Freud, tiene como función interpretar y objetivar el sentimiento de una época. Esta función aparece en Chaplin, en Pirandello, en Proust. El freudismo, para Mariátegui, no es su única ni su principal intuición ni su centro eje, es un rasgo de esa

intuición. “El modernismo de Pirandello –dice Mariátegui- consiste en registrar las más íntimas corrientes y las más profundas vibraciones de su época”. Hay que conectar estas corrientes y vibraciones pirandellianas con la obra de Mariátegui: su relativismo einsteniano, el subjetivismo de resonancias unamunescas, el suprarrealismo, la reivindicación de la ficción, su escepticismo radical, el cuestionamiento del carácter, su freudismo intuitivo. Mariátegui no sigue a Pirandello porque se subordine a una tendencia del arte o al pensamiento de este, sino porque coincide en el registro de las mismas corrientes o vibraciones de su época. Él no se circunscribe a sus aspectos a partir de su lectura, él ha registrado por su cuenta todos estos aspectos (el relativismo einsteniano, por ejemplo en Bernard Shaw y en Ortega y Gasset, el freudismo en Chaplin o el poeta Pliniak). Mariátegui no utiliza a Marx y Freud para interpretar un film de Chaplin, es del propio Charlot –“receptor atento de los más secretos mensajes de la época”- de quien Mariátegui aprende algo que se agita vivamente en el inconsciente del mundo. Coincidentemente, Chaplin deviene en socialista.

La revolución política que postula Mariátegui se hace patente en sus textos. En ellos se percibe no solo una revolución del lenguaje político, del estilo, sino también, en el aspecto inconsciente, una revolución del espíritu expresada en un lenguaje dotado de intensidad y pasión lúcida.

Toda búsqueda supone la ignorancia y no saber bien lo que se puede encontrar. Me identifico con la actitud nietzscheana de Mariátegui, quien no busca la objetividad plena ni la coherencia ni la redondez absolutas, ni siquiera un tema original, me identifico con su modo de escoger los temas más allá de los temas.

Como Nietzsche, el trabajo de Mariátegui se desenvuelve fundamentado en el principio de amar no al autor contraído a la producción intencional y deliberada de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos forman un libro espontánea e inadvertidamente. A pesar de que posiblemente muchos proyectos de libro visitaban su vigilia, él sabía por anticipado que solo realizaría lo que un imperioso mandato vital le ordenara y, también conforme a un principio de Nietzsche, esperaba y reclamaba ser reconocido por poner toda su sangre en sus ideas.

Bibliografía

FREUD, Sigmund: “Resistencias al psicoanálisis”. *Amauta* año 1, Lima, setiembre de 1926.

MARIÁTEGUI, José Carlos. “Freudismo en la literatura contemporánea”. *El artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S. A., 10ª. Edición, julio 1985.

MARIÁTEGUI, José Carlos. “Freudismo y Marxismo”. *Defensa del marxismo*. Lima: Empresa Editora Amauta, 12ª. Edición, marzo 1985.

PEÑA K., Saúl “Humanismo y Universalismo en Mariátegui”. *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Lima, Librería Editorial Minerva, 2009.

PEÑA K., Saúl “Amauta y el psicoanálisis”. *Amauta y su época. Simposio Internacional*. Lima, Librería Editorial Minerva, 1998.

La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del Misticismo Decadentista a la Religiosidad Revolucionaria

Pierina Ferretti

Universidad de Valparaíso. Chile.

Sabemos que una revolución es siempre religiosa.
La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido.
Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia.
Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”.
El comunismo es esencialmente religioso
José Carlos Mariátegui

La particular sensibilidad de José Carlos Mariátegui hacia la religión no ha pasado inadvertida a los críticos y estudiosos de su obra, ya sea para calificarla de desviación juvenil¹, para poner en cuestión su coherencia marxista², o, al contrario, para resaltar la heterodoxia de su lectura de Marx precisamente a partir de su inclinación religiosa³. Sin embargo, a pesar de que hay un amplio consenso acerca de la sensibilidad religiosa presente en la obra del peruano y de que incluso existen estudios específicos sobre la materia⁴, constatamos que no se había realizado uno

-
- 1 Por ejemplo, los críticos marxistas Antonio Melis (1972), Adalbert Dessau (1972) y Manfred Kosok (1972) sostienen la tesis de las “desviaciones juveniles” que serían rectificadas en su periodo de madurez.
 - 2 Esta es básicamente la argumentación aprista de intelectuales como Eugenio Chang Rodríguez (1957, 1983, 2012).
 - 3 Como hacen Robert Paris (1981), Alberto Flores Galindo (1980), Jeffrey Klaiber (1988) y la lista podría alargarse.
 - 4 Observamos que los estudiosos de la religiosidad de Mariátegui, por lo general, examinan un conjunto reducido de escritos en los que el elemento religioso aparece de manera explícita. Por ejemplo, Michael Löwy (2004) se centra principalmente en el artículo “El Hombre y el Mito” y algunos escritos más del volumen *El Alma Matinal* y otras *Estaciones del Hombre de Hoy*. En la misma dirección, Eduardo Cáceres (1996) enfoca su análisis en el quinto de los 7 Ensayos, “El factor religioso”. Nuestra investigación buscó indagar más allá de estas aproximaciones acotadas.

que se propusiera la reconstrucción y análisis de este problema a lo largo de toda su trayectoria intelectual, que es lo que buscamos hacer en una investigación dedicada a la dimensión religiosa de en el pensamiento de Mariátegui, cuyas líneas generales presentaremos en estas páginas⁵.

Conviene advertir inmediatamente que con “dimensión religiosa” nos referimos no solo a las reflexiones que Mariátegui desliza acerca del fenómeno religioso en específico, sino más bien al conjunto de problemas y preocupaciones que atraviesan su obra y que, sin referir explícitamente a cuestiones relativas a la religión, contienen elementos que podríamos calificar en este orden. Nuestra perspectiva se nutre del sentido ya esbozado por Michael Löwy cuando señala que “más allá de sus interesantes observaciones socio–históricas sobre ‘el factor religioso’ en Perú, el aporte más original e innovador de Mariátegui a la reflexión marxista sobre la religión es su hipótesis acerca de la dimensión religiosa del socialismo”. (Löwy, 2004:84).

En las páginas que siguen, vamos a presentar una síntesis de la investigación realizada. En particular, expondremos un estado de la discusión acerca de la religiosidad de Mariátegui y revisaremos tres momentos de su obra en los que podemos identificar puntos de inflexión en lo que respecta a su mirada sobre esta cuestión.

La discusión en torno a la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui

El primer paso de nuestra investigación consistió en rastrear cómo se ha leído e interpretado la religiosidad de Mariátegui a lo largo de la historia de la recepción de su obra. Rápidamente, pudimos constatar que las lecturas que se han hecho de su relación con la cuestión religiosa dibujan un arco interpretativo muy diverso, que va de posturas como las de Narciso Bassols (1985), quien se esfuerza en demostrar que Mariátegui, una vez convertido al marxismo, abandonó completamente sus disposiciones religiosas, a quienes desde otro extremo, como Eugenio Chang Rodríguez

5 Esta investigación corresponde a una tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos y fue presentada en la Universidad de Chile el año 2015 con el título de “Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, puede descargarse del siguiente link <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136671/Del-misticismo-decadentista-a-la-religiosidad-revolucionaria.pdf?sequence=1>

(1983), buscan mostrar –sin ofrecer evidencias que lo respalden– que Mariátegui concibe su intervención política desde una perspectiva cristiana, como parte de la construcción del reino de Dios (sic).

Ciertamente, las lecturas que se han hecho de Mariátegui han estado motivadas tanto por las adscripciones ideológicas de los intérpretes, como por las operaciones teórico–políticas desplegadas en torno a la obra y al legado de nuestro autor. La religiosidad, en conjunto con otros aspectos “heterodoxos” de su obra –como su lectura de Sorel y en general su recepción del vitalismo–, fueron utilizados por intelectuales vinculados al aprismo para afirmar que Mariátegui no era un marxista verdadero (Chang Rodríguez 1957, 1983 y 2012). Y desde el marxismo, una vez superada la fase de abierto rechazo al “mariateguismo” –término utilizado para denostar las posiciones de Mariátegui como pequeño burguesas– es posible percibir la incomodidad que experimentan algunos autores que querían reivindicar a Mariátegui como un verdadero marxista–leninista, ante los inocultables elementos vitalistas, sorelianos, espiritualistas, entre otras “rarezas”, existentes al interior de su obra (Melis, 1972; Kossok, 1972; Dessau, 1972; Moretic, 1970). En estos casos, los elementos religiosos y espirituales se asocian a errores o desvíos de juventud superados en su madurez, o bien, derechamente, se califican de equivocaciones propias de una formación marxista insuficiente.

En esta línea, apreciamos que hasta muy avanzados los años setenta existía una gran dificultad para entender o aceptar la religiosidad de Mariátegui y que solo a fines de esta década y a partir de los años ochenta, con trabajos de marxistas heterodoxos como Robert Paris (1981), Oscar Terán (1985), José Aricó (1980a; 1980b), Aníbal Quijano ([1979] 2007) y Alberto Flores Galindo (1980; 1984) y de algunos intelectuales vinculados al cristianismo de izquierda como Alberto Simons (1973), Diego Meseguer (1974), Gustavo Gutiérrez (1971; 1994) y Jeffrey Klaiber (1998; 2008), esta dimensión de su pensamiento pudo empezar a mirarse y comprenderse.

En general, estos estudiosos interpretan la religiosidad mariateguiana como parte de una sensibilidad histórica compartida por un conjunto significativo de intelectuales latinoamericanos en el contexto de la crisis de la dominación oligárquica en el continente; una sensibilidad caracterizada por el rescate de la subjetividad y la voluntad humana, así como también

por la recepción de las filosofías espiritualistas, vitalistas e idealistas. Con estos trabajos también se entiende que no hay oposición entre religiosidad y marxismo, sino que la síntesis de estos elementos hace parte de la originalidad del pensamiento de Mariátegui.

Ya en los años noventa, autores como César Germaná (1995), Jorge Oshiro (1996; 2013) y el propio Quijano (1991) instalan la lectura -muy propia de los debates decoloniales- de que en Mariátegui podemos apreciar una nueva racionalidad, en la que mito y logos, razón y pasión no se contraponen sino que producen síntesis originales.

En síntesis, la lectura de la cuestión religiosa en Mariátegui entre sus intérpretes, transita de la incomprensión y el rechazo, hasta mediados fines de los años sesenta, al interés y rescate de aquella dimensión que aparece a partir de la década del ochenta y se observa hasta la actualidad.

Tres momentos de la religiosidad mariáteguiana

El trabajo interpretativo de los textos de Mariátegui nos permitió plantear que existen tres momentos en su obra en los que pueden observarse puntos de inflexión respecto a la religiosidad; estos son la llamada “edad de piedra”, el paso por Europa y los primeros años de su regreso al Perú y el periodo que va de la escritura de “El factor religioso” a los textos que conformarán *Defensa del marxismo*. A continuación, revisaremos algunos elementos importantes de estos periodos.

La edad de piedra: misticismo decadentista

¿Cómo fue la religiosidad de Mariátegui durante la llamada “edad de piedra”? En su infancia, fue educado en el catolicismo, en un entorno familiar impregnado de un fervor religioso tradicional que, por cierto, contenía rasgos conservadores. Luego, en lo que podemos llamar su “etapa decadentista”, cuando escribía bajo el mote de Juan Croniqueur, los sentimientos que caracterizan su escritura son la tristeza, el tedio y el hastío como puede apreciarse en varios poemas y en su proyecto de publicarlos en un libro que se titularía *Tristeza*. En la aguda interpretación de Oscar Terán (1985), el hastío que Mariátegui expresa forma parte de la “contestación” que una nueva intelectualidad que surge en el periodo levanta

para evidenciar la crisis de la dominación oligárquica. Efectivamente, nuevos tipos de intelectuales aparecían en el Perú y en el resto del continente, muchos de ellos procedentes de provincias, de las capas medias e incluso populares. Estos intelectuales alteran la fisonomía del campo cultural peruano y latinoamericano de la década. Atendiendo a ello, el decadentismo de Mariátegui, puede leerse como parte del malestar que provoca en esta nueva generación la chatura cultural del mundo oligárquico en decadencia. Malestar que primero se expresa en actitudes de “fuga” y “evasión esteticista”, para luego adquirir formas más orgánicas y politizadas, como ocurrirá en el caso de Mariátegui.

En este periodo su religiosidad tiene un carácter intimista y místico. Por ejemplo, en los versos del “Elogio de la celda ascética” (1987:72), un poema muy representativo de esta época, apreciamos una religiosidad intimista, determinada por la tradición católica, inclinada al misticismo y al recogimiento interior. Una religiosidad también –y vale la pena destacarlo–, individualista, circunscrita al ámbito privado, carente de sentido social, de mesianismo o de esperanza. Una religiosidad, a fin de cuentas, completamente despolitizada.

Además, encontramos en algunos textos de Mariátegui una fusión entre pasadismo y religiosidad, elementos conservadores y colonialistas que persisten en este momento en su mirada. El elitismo y el aristocratismo que podemos apreciar en textos del periodo fueron algunas de las confusas herramientas de Mariátegui para contraponerse a la mediocre vida burguesa, las que se mezclan con la fascinación que le producen las masas articuladas entorno a un sentimiento religioso, como puede verse en su conocido texto “La procesión tradicional” (1991a:181-183).

Ahora bien, si de evaluar globalmente la religiosidad mariáteguiana de “la edad de piedra” se trata, es preciso consignar que el propio autor no reconoce que su juventud haya sido un periodo religioso, como sostiene en una entrevista que le realizaran en 1926:

Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética, que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse... 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 (1959:154)

Él mismo reconoce una suerte de maduración en su actitud espiritual, contraponiendo su inclinación “literaria y estética” inicial, a la posterior “religiosa y política”. Al contrario de lo planteado por varios de sus biógrafos, Mariátegui no identifica que su juventud haya sido un periodo religioso, sino más bien la entiende como un momento literario y estético. Es más, sostiene que su actitud verdaderamente religiosa es posterior y paralela a su compromiso político, léase, socialista. Estas afirmaciones inevitablemente nos conducen a preguntarnos por el contenido mismo de la categoría de “religiosidad” para Mariátegui y a su vinculación con la política.

Una clave religiosa para interpretar la crisis de la civilización burguesa

Un segundo momento en la reflexión mariáteguiana sobre la religiosidad la encontramos en el lapso que va desde su arribo a Europa en 1919 hasta más o menos la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. Durante su periodo europeo, vemos aparecer en su pensamiento la posibilidad de un nuevo tipo de misticismo. En el artículo “La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa”, plantea una interesante oposición entre un misticismo estático y contemplativo –como el que predominaba, precisamente, en su actitud juvenil– y un misticismo activo, que mueve a la acción heroica:

Ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismo. Pero de un misticismo generalmente estático y contemplativo. No de un misticismo tan dinámico. No de un misticismo tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe, y su alucinación a muchedumbres y ejércitos. La mística más grande, más singular, es, evidentemente, Juana de Arco. (1980:180. *Cursivas nuestras*).

Este artículo es importante porque aparece un misticismo distinto al que Mariátegui había experimentado, distinto al intimista y despolitizado de su “edad de piedra”. En la figura de Juana de Arco, descubre la existencia de un misticismo dinámico y capaz de contagiar a muchedumbres

con su fe. Tiempo después, y esto será decisivo en la politización de su religiosidad, descubrirá el misticismo revolucionario en la acción de los comunistas rusos y el misticismo reaccionario del fascismo. Fascismo y bolchevismo serán los ejemplos concretos que despertarán en Mariátegui la hipótesis de la afinidad existente entre religiosidad y política, hipótesis que será desarrollada en sus escritos posteuropeos.

Tras regresar al Perú, no pierde el interés por la crisis de la civilización burguesa sino que irá madurando su interpretación del periodo e instalándola poco a poco en el escenario cultural limeño a través de conferencias y publicaciones. De dichas reflexiones, lo que más nos interesa es que Mariátegui plantea su lectura sobre la crisis abierta con la posguerra en clave religiosa: como una crisis espiritual, una crisis de fe, que se manifiesta en la obsolescencia de los mitos organizadores de la visión de mundo liberal y burguesa del capitalismo ascendente.

Nos interesa detenernos en el lugar que ocupa el tema del mito en la reflexión mariateguiana y problematizar este aspecto de su pensamiento. El rescate de este concepto realizado por Mariátegui se haya en directa relación con su lectura de la crisis: “Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial –señala en ‘El hombre y el mito’– desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material” (1981:23). La interpretación de la crisis de posguerra en clave religiosa queda inmediatamente expuesta: la crisis es consecuencia de la carencia de mito, de fe y de esperanza. Esta corta frase recoge la relación que Mariátegui establece entre el aspecto material y espiritual del proceso. En tanto marxista, no puede sino comprender que la dimensión espiritual –“la falta de fe”–, es una “expresión” de la dimensión material, económica, de “la quiebra material” de la civilización burguesa; sin por esto convertir el momento espiritual de la totalidad social en un mero epifenómeno, un reflejo mecánico del momento material.

Es evidente que Mariátegui recupera elementos del diagnóstico spengleriano sobre la decadencia de occidente y del vitalismo de Sorel, Bergson y Nietzsche, para construir su argumentación e instalar la necesidad de un mito capaz de despertar y movilizar la esperanza de la civilización occidental. La recurrencia de Mariátegui en relación a la temática soreliana del mito nos exige revisar su lectura, especialmente aquellos elementos

problemáticos que puede manifestar dicho concepto ubicado en el centro de una propuesta política, más si es esta socialista⁶.

El “sorelismo” de Mariátegui es uno de los asuntos más controversiales y estudiados por la crítica mariateguina. Ha sido el caballo de batalla de intelectuales vinculados al aprismo para impugnar su marxismo y, paralelamente, una molestia constante para los marxistas más ortodoxos que no lograban aceptar su valoración de Sorel. Mariátegui rescata la idea de mito como imágenes movilizadoras de la voluntad colectiva en el sentido planteado por Sorel en *Reflexiones sobre la violencia*: “Los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales –decía el filósofo francés– se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar mitos a esas construcciones...” (Sorel, 1976:77). Los mitos sociales serían entonces “conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (1976:181). Mariátegui recoge este concepto y conserva también el lugar que Sorel le otorga al interior de los movimientos de masas, como elemento capaz insertarse en el mundo popular de una forma similar a la religión; al contrario de la utopía, que –siguiendo también a Sorel– opera como una construcción intelectual de los “profesionales del pensamiento”. Es decir, el mito puede penetrar en las masas, precisamente, por no ser un elemento racional, sino emotivo.

Los dos grandes ejemplos, que demuestran la eficacia de ciertas imágenes para movilizar a las masas populares, son el comunismo y el fascismo. Dos concepciones de la vida que, a pesar de su oposición, se asemejan. Es decir, en dicha oposición entre un misticismo reaccionario (fascista) y un misticismo revolucionario (comunista) diferenciados en el contenido, pero igualados en el sustrato religioso de su política, se alberga la inquietante pregunta de si concebir la política como religión no conduciría

6 Desde Benjamín y los miembros de la escuela de Frankfurt a la teología política contemporánea, el concepto de mito y la posibilidad de rescatarlo como parte de un proyecto político emancipador ha sido cuestionado de una manera que es imposible eludir. Ciertamente Mariátegui no es parte de esta discusión de manera directa, pero su uso y quizás abuso del concepto de mito, su confianza en las virtualidades movilizadoras de este, le hicieron tal vez descuidar el elemento conservador que entraña. Es un debate que no abordaremos en profundidad pero que formará parte de futuras investigaciones.

necesariamente al autoritarismo y a la burocratización, tal como sucede cuando la religión deviene iglesia.

La reflexión en torno al carácter regresivo del mito –y de las corrientes que lo reivindicaban– fue un tópico importante al interior de la reflexión marxista europea del periodo de entreguerras⁷, sin embargo, no encontramos en Mariátegui una problematización sobre este concepto y su potencial conservador y de manipulación de las masas populares. Si bien diferencia el mito conservador del fascismo y el mito revolucionario del comunismo, no piensa que el problema se halle en la estructura interna del mito, sino en el carácter reaccionario o progresista de las doctrinas políticas que lo utilizan. Es una mirada instrumental que considera que el mito es algo que puede ser usado para la revolución o para el fascismo.

Mariátegui, siguiendo a Sorel y analizando la historia del movimiento obrero, planteaba que los seres humanos requerían de mitos sociales para luchar y convertirse en sujetos de la historia. En ese sentido, el socialismo le parecía el mito capaz de conducir a la humanidad hacia la superación de la crisis. Sin embargo, nosotros, a casi cien años de estas reflexiones de Mariátegui, y también mirando la historia del movimiento obrero y del socialismo y comunismo en el siglo XX, no podemos dejar de desconfiar de las posibles consecuencias reaccionarias que puede contener un planteamiento de la actividad política a partir de la religión, del mito, y, en definitiva, de una fuerza irracional movilizadora de la voluntad colectiva.

Marxismo y religión. La síntesis mariateguiana

El tercer momento de inflexión en la reflexión mariateguiana sobre la religiosidad lo encontramos en dos conjuntos de textos en los que se puede apreciar, privilegiadamente, la síntesis que realiza entre marxismo y religión. El primero, corresponde a los artículos que van dar forma a “El factor religioso” de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1989) y el segundo, corresponde una serie de ensayos publicados en Mundial, Variedades, y paralelamente en Amauta, entre julio de 1928 y

⁷ Pensamos sobre todo en las reflexiones de Walter Benjamin sobre la violencia mítica y su fuerza regresiva en “Para una crítica de la violencia” (2001) y en la interpretación crítica de la modernidad de Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998),

junio de 1929, bajo el rótulo de “Defensa del marxismo”⁸. Vamos a poner nuestra atención en este último grupo de escritos.

En Defensa del marxismo, Mariátegui discute con los “neorrevisionistas” europeos Henry de Man, Max Eastman y Émile Vanderbelde, acerca de la “crisis del marxismo” que éstos preconizan, realizando un gran esfuerzo teórico y político por exponer su propia mirada del socialismo. En términos generales, estos textos reiteran la crítica de la crítica socialdemócrata al socialismo revolucionario y funcionan como ejercicios de “desmontaje ideológico”, donde Mariátegui toma los argumentos esgrimidos por los neorrevisionistas contra el marxismo para debatirlos y exhibir sus contradicciones y carencia de fundamentos tanto históricos como teóricos. Dichos argumentos revisionistas que Mariátegui desarticula son, básicamente, la antieticidad del marxismo, la idea de que el materialismo marxista inhibe el desarrollo espiritual de los seres humanos y el carácter absoluto del determinismo económico en detrimento de la voluntad humana. Con sus respuestas va construyendo una lectura propia del marxismo, sintetizando las reflexiones que venía elaborando desde su filiación al socialismo. El recorrido es dialógico con la realidad peruana, la historia del movimiento proletario, las experiencias revolucionarias, así como también, con autores en los que encuentra sustento para sus concepciones⁹.

La oposición entre materialismo y desarrollo espiritual y la idea de que el marxismo, por su naturaleza materialista, es incapaz de otorgar al ser humano “valores espirituales”, son algunas de las principales críticas neorrevisionistas que Mariátegui se propone desmontar. Para nuestro autor, el marxismo no sólo no impide la realización espiritual –como intenta demostrar a través de las figuras de Marx, Lenin y Sorel y de la experiencia

8 En la lectura de Osvaldo Fernández, la importancia de estos escritos radica en el esfuerzo teórico que representan. “Mariátegui –señala Fernández– se ve conminado a la necesidad de responder. Por una parte, orgánicamente, y esto explica la aparición del Partido socialista del Perú. Pero lo más importante es que en el plano teórico surge la necesidad de elaborar una concepción operante del socialismo. Es en el editorial “Aniversario y balance” que va a emprender esta tarea, pero el problema abierto respecto del socialismo y del marxismo, encontrará su respuesta teórica en Defensa del marxismo” (2010:158).

9 En su argumentación hace referencia y uso de un conjunto de autores que le ayudan a desarmar los argumentos neorrevisionistas y en este punto es interesante notar que varios de los autores aludidos por Mariátegui formaron parte de la discusión sobre la “crisis” del marxismo que se desarrolló a fines del siglo xix y principios del xx. Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce en su polémica con Eduard Bernstein y los “revisionistas” de la socialdemocracia, son referentes para Mariátegui, a los que suma contemporáneos como Piero Gobetti, en el plano teórico, y a los revolucionarios rusos, húngaros, alemanes e italianos en el plano de la práctica. Resulta interesante cómo reúne dos “generaciones” intelectuales en dos momentos de una discusión que, surgida a finales del xix, renace en los años veinte.

histórica de la URSS—, sino que representa, en el presente, la concentración de “todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual

Efectivamente, el materialismo marxista, entendido como filosofía de una clase ascendente, se opone a las filosofías de la decadente burguesía. La fuerza espiritual del socialismo se opone al espiritualismo, desplazando la falsa oposición materialismo/idealismo a la oposición verdadera entre materialismo marxista y espiritualismo burgués. El idealismo mariáteguiano, desde esta perspectiva, funciona como una suerte de “idealismo histórico”, tal como lo había anunciado ya en “Aniversario y balance”: “nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia (1969:250).

El argumento de Mariátegui avanza ordenadamente hacia proponer que el socialismo, comprendido como la lucha por su construcción, produce un nuevo tipo de ser humano que encarna la superación de las dicotomías que ha ido deconstruyendo. Un ser humano en el que determinismo y voluntad, materialismo y espiritualidad, no se oponen. Un ser humano en el que se produce, finalmente, la síntesis de teoría y práctica:

Y la revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre pensante y operante, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e inmunes. Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis... ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ... Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engraidos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer ... despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora —activo y contemplativo, al mismo tiempo puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría (1967:39-40).

Hombres y mujeres en quienes filosofía y praxis se hallan consustanciadas; pensantes y operantes, sin oposiciones, sin falsas dicotomías. Hombres y mujeres que encarnan materialismo e idealismo, que hacen la historia determinados por ella y subvirtiéndola al mismo tiempo.

Las figuras elegidas por Mariátegui –Marx, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunatcharsky y Luxemburgo– representan la realización de este tipo humano producido por el marxismo, como doctrina y como lucha por su realización. Ellos demuestran, prácticamente, hasta dónde puede el materialismo marxista elevar espiritualmente a los seres humanos y tensionar sus potencialidades de heroísmo y sacrificio.

La argumentación de Mariátegui, dirigida sistemáticamente a desmentir los planteamientos que oponen marxismo y desarrollo ético y espiritual, le permite sostener, histórica y teóricamente, la dimensión religiosa del marxismo en tanto elemento consustancial a su historia concreta y a la síntesis filosófica que representa.

Conclusiones

Para Mariátegui, la religiosidad será una actitud, una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, a la fe, que no contiene elementos trascendentes sino que se mueve completamente en el plano de la inmanencia y de la historia. Esa religiosidad, la identifica en diversos personajes: tanto en los independentistas del siglo XIX como en los bolcheviques de la revolución rusa, en Juana de Arco y en Rosa Luxemburgo, en Marx, Lenin y González Prada, estos últimos, desenfadados ateos. Estas figuras son para Mariátegui ejemplos de una religiosidad reconocible en quienes se han involucrado en la lucha social. De esta manera, su concepto de religiosidad se acerca al de “trascender sin transcendencia” de Ernst Bloch (1983), pues claramente se trata de una religiosidad inmanente e histórica.

Por otra parte, y siguiendo al mismo Bloch que en *Ateísmo en el cristianismo* señalaba que “donde hay esperanza hay también religión” (1983:250), podemos identificar otro rasgo de la religiosidad en Mariátegui, quien, por su parte, había planteado, en una dirección similar, que “una revolución es siempre religiosa” (1989a:263) y que “poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que ‘la religión es el opio de los pueblos’”, porque “el comunismo es esencialmente religioso”

(1989a:263-264). Entonces, desde la perspectiva de nuestro autor, donde haya lucha, esperanza, revolución, habrá también, inseparable y necesariamente, religiosidad.

Para finalizar, quisiéramos insistir en que si afirmamos la existencia de una lectura religiosa del marxismo en Mariátegui, esta es siempre una lectura “materialista” de la religión: no hablamos de materialismo metafísico, sino de uno radicalmente histórico. Mariátegui en ningún momento adscribe a una concepción extra-histórica cuando alude a la religiosidad del marxismo y de los procesos revolucionarios. La dimensión religiosa del socialismo tiene que ver con la posibilidad de una trascendencia immanente, o de un –como decía Bloch– “trascender sin trascendencia”. En definitiva, en la obra del llamado primer marxista de Latinoamérica existe una religiosidad desplazada del cielo a la tierra que rompe con aquella oposición entre lo immanente y lo trascendente, lo celestial y lo terrenal, lo religioso y lo secular.

Bibliografía

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1989.

ARICÓ, José (ed). *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano*. Segunda edición corregida y aumentada. México: Cuadernos Pasado y Presente, 1980a.

_____ “Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú”. *Socialismo y participación*, N°11, 1980, 139–167.

BASSOLS, Narciso. *Marx y Mariátegui*. México: Ediciones Caballito, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 2001.

BLOCH, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del reino*. Madrid: Taurus, 1983.

_____ *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2002.

_____ *El principio esperanza 1*. Madrid: Taurus, 2007.

CHANG- RODRÍGUEZ, Eugenio. *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones Andrea, 1957.

_____. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas S.A, 1983.

_____. *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

CÁCERES, Eduardo. “Subjetividad e historia: Las múltiples dimensiones de lo religioso en Mariátegui”. Anuario Mariateguiano, Vol. VIII, N° 8, 1998, 79–85.

DESSAU, Adalbert. “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui”. Melis, Antonio, Dessau, Adalbert, Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, 1972, pp. 51–109.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. *Itinerario y Trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.

FERRETTI, Pierina. *Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, presentada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2015. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136671/Del-misticismo-decadentista-a-la-religiosidad-revolucionaria.pdf?sequence=1>

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komitern*. Lima: Editorial Desco, 1980.

_____. “Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui”. 30 días. *Revista mensual de sociedad y cultura*. Año 1, N° 5, 1984, 24-25.

GERMANÁ, César. *El socialismo indo-americano. José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta, 1995.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1971.

_____. “Mariátegui y Gutiérrez”. Entrevista realizada por Alberto Adriaén. Pretextos, Lima: DESCO, 1994, 109-117.

KLAIBER, Jeffrey. *Religión y revolución en el Perú*. Segunda edición en español. Lima: Universidad del Pacífico, 1988.

_____. “Los intelectuales y la religión en el Perú” en *Intelectuales y poder: ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (SS XVI-XX)*. Carlos Aguirre, Camus Mc Eroy, Eds. Lima: PUCP / Instituto Rita-Agüero, 2008, 457-477.

KOSSOK, Manfred. “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú”. Melis, Antonio, Dessau, Adalbert, Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, 1972, 111-147.

LÖWY, Michael. “Comunismo y Religión. La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui”. *Actuel Marx*, N° 2, 2004, 73-85.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos juveniles. La edad de piedra. Poesía cuento y teatro*. Lima: Amauta, 1987. Tomo I

_____. *Escritos juveniles. (La edad de piedra). Crónicas*. Lima: Amauta, 1991. Tomo II.

_____. *La novela y la vida*. Lima: Amauta, 1959. Segunda edición.

_____. *Cartas de Italia*. Lima: Amauta, 1980. Quinta edición.

_____. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta, 1981. Séptima edición.

_____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Quincuagésima quinta edición. Lima: Amauta, 1989.

_____. *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Amauta, 1967. Tercera edición.

_____. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1969. Primera edición.

MELIS, Antonio. “Mariátegui primer marxista de América”. Melis, Antonio; Dessau, Adalbert; Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*, Lima: Amauta, 1972, 9-49.

MESEGUER, Diego. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

MORETIC, Yerko. *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*. Santiago de Chile: Universidad Técnica del Estado, 1970.

OSHIRO, Jorge (1996) “Agonía y Mito. Dos Fuentes del Pensamiento Filosófico de Mariátegui. Unamuno y Sorel”. *En Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N° 8, 1995, 15–52.

_____. *Razón y Mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui (1914-1930) (La búsqueda de una nueva racionalidad)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.

PARIS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México: Cuadernos Pasado y Presente, 1981.

QUIJANO, Aníbal. “José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate”. Prólogo a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho, 2007, IX-CXVIII.

_____. “Prólogo” a José Carlos Mariátegui, *Textos Básicos*. México / Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991, VII-XVI.

SIMONS, Alberto. *El mito de la revolución social en José Carlos Mariátegui*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Sociología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1973.

SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 1976.

TERÁN, Oscar, *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

Las relaciones entre Clarté y Amauta: anotaciones de pesquisa

Carmen Susana Tornquist

Universidade do Estado de Santa Catarina, UDESC, Brasil.

Llegué a Mariátegui hace pocos años, después de dedicarme a investigar el tema del movimiento indígena brasileño, particularmente los pueblos guaraníes, en el sur de Brasil. De pronto, ante el tratamiento del problema del indígena como un “problema de la tierra”, me impresionó su actualidad. En los estudios sobre los movimientos indígenas en Brasil predominan las miradas centradas en las dimensiones de la identidad y de la etnicidad, a las cuales se agregan las principales referencias del campo de los movimientos sociales, en que, en general, la perspectiva marxista es tomada como algo ultrapasado. De hecho, esto es oportuno para que reflexionemos sobre el caso en un país en donde las políticas de crecimiento económico sin límites llevadas a cabo por los últimos gobiernos han vuelto a colocar el tema de la tierra como central en las luchas indígenas. Cuando la tierra se afirma como eje central en las luchas, los estudios hacen hincapié en el tema de la etnicidad y de las motivaciones culturales de los conflictos, centrados en categorías y perspectivas teóricas que si bien expliquen parte de la realidad, no enfrentan el problema de la tierra, tal como le planteó Mariátegui en *Los Siete Ensayos*. De otra parte, se percibe netamente el sentido de la tierra para los pueblos guaraníes contemporáneos, lo que también nos lleva hacia el Amauta: el significado del *tekoa* (*palabra que significa tierra, territorio*) es muy cercano a la Idea de *Pacha mama* de los pueblos andinos, como ayer recordamos en una de las mesas de este simposio. Así que conocí Mariátegui por la vía del indigenismo, pero luego me enteré de la Revista Amauta y del tema del feminismo en Mariátegui, me encanté con la actualidad de *Las Reivindicaciones feministas*, y por conocidos estudios de Sara Beatriz Guardia sobre el tema, a quien agradezco enormemente el estímulo y apoyo, algo muy precioso para nosotras mujeres, para quienes la toma de la palabra sigue siendo un desafío.

Comparto con ustedes algunas observaciones de una investigación todavía inconclusa sobre las relaciones entre la Revista *Amauta* y el Movimiento *Clarté*. Lo sustancial de la ponencia se refiere a datos que recogí muy recientemente en París, bajo la supervisión del profesor Michael Löwy, sin el cual esta investigación no habría sido posible, y a quien agradezco el apoyo e inspiración. Estas dos publicaciones son, en mi entender, ejemplos del editorialismo programático de vanguardia que marcó las primeras décadas del siglo XX, y que produjeron rupturas estéticas y políticas. *Amauta* y *Clarté*, al igual que otras publicaciones del aquel entonces, buscaban romper con la separación entre el arte y la política, como señala Fernanda Beigel.¹

Si bien creo que la obra de Mariátegui esté relacionada con el proyecto de descolonialidad del saber, y por cierto *Clarté* no se alejó de una perspectiva eurocéntrica, mi preocupación se centra en el esfuerzo de actualización del pensamiento marxista. Me refiero a una lectura marxista heterodoxa, que se renueva permanentemente a partir de las luchas y movimientos de la realidad, heredera de aquella vertiente a la cual, según Michael Löwy, pertenece el *Amauta*. Esta se caracteriza por una valoración con las tradiciones pré-capitalistas reinterpretadas a partir de los planteos esenciales del marxismo. En ese sentido, la propuesta de interpretación de la realidad nacional del Perú, y, más aun, su proposición de construir un socialismo indo-americano, correspondería, además, al romanticismo marxista del tipo revolucionario, como lo plantean Löwy y Sayre.²

Tomo como punto de partida dos proposiciones de Robert París: la primera, referente a la noción misma de influencia, o sea, influencia entendida como elección, como lo que pasó alrededor de su apropiación del sorelismo³ y, en segundo lugar, la premisa de que, si bien la formación ideológica de Mariátegui se dió fundamentalmente en Italia, el proyecto editorial que lo inspiró fue el de *Clarté*, así como otras revistas de esa época.

Voy a caracterizar brevemente *Clarté*, para después hablar de las referencias directas entre *Amauta* y *Clarté*, lo que llamé de *momento Sherlock Holmes* de mi ponencia, porque resulta interesante percibir

1 BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003, p.35.

2 LOWY, Michael y SAYRE, R. *Romanticismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

3 PARIS, Robert. Un sorelismo ambiguo. In: ARICÓ, Jose(org) *Mariátegui y los orígenes del marxismo en la América Latina*. México: Siglo veintiuno, 1978.

algunos rasgos de la pretendida búsqueda de interlocución de Mariátegui con sus camaradas franceses. La investigación sobre *Clarté* se realizó a partir del material microfilmado disponible en varias bibliotecas de París. Este material está en buen estado de conservación, con excepción de los números iniciales del *Bulletin Clarté*.⁴ Hay algunas lagunas, sobre todo entre los meses de junio y diciembre de 1922, documentos que no constan del acervo, bien como otros dos ejemplares de los años subsiguientes.⁵ Ese tipo de discontinuidad fue compartida por muchos de los periódicos programáticos de vanguardia de aquel entonces, sea en razón de los problemas financieros y conflictos internos, relacionados con divergencias políticas, sea por las persecuciones políticas, como pasó en Perú con las publicaciones en las cuales estuvo involucrado Mariátegui. Alain Cuenot⁶ clasifica dos períodos de *Clarté*. Si tomamos en serio esa periodización, tendremos como primer período aquel que corresponde a los años de 1919 hasta 1924, intitulado “del pacifismo al internacionalismo proletario”, y el segundo, que comprende los años de 1924 hasta 1928, o sea, desde la relación del Grupo con el surrealismo hasta el trotskismo. Antes de ese cambio, que señala la ruptura en definitiva del grupo rumbo a la adhesión a la oposición trotskista. Pero antes de este cambio en definitiva, en 1926, hubo esfuerzos de articular en una publicación de los clarteístas y los surrealistas (*La Revue La Guerre Civile*), que a pesar de no haber logrado en términos editoriales, constituyó un proceso de interlocución muy interesante del cual participaron Marcel Fourier, Pierre Naville, Andre Breton, Jean Bernier y Victor Castre⁷, teniendo por eje temas como la relación entre arte y revolución y entre el comunismo y surrealismo, las diferentes interpretaciones del materialismo marxista, entre otros.⁸ En 1928, sucediendo declaradamente a *Clarté*, se creó la revista *La Lutte de Classes* cuyo equipo editorial incluía a Víctor Serge y Pierre Naville, juntamente con otros ex-clarteístas, especialmente Marcel Fourier,

4 Los otros 130 números fueran registrados en pequeñas tablas, y, cuando posible, reproducidos, especialmente los artículos teóricos y las ilustraciones.

5 Lamentablemente tratarse de las hojas donde, probablemente, tendríamos acceso a las noticias del Primer Congreso de los Clarteístas en Francia, divulgado en los números anteriores, o, quizás, su no realización, pues en el marco de dinamicidad de aquellos *locos años*, muchas acciones previstas por los grupos de vanguardia no lograron.

6 CUENOT, Alain. *Clarté 1919-1924. Du pacifisme au Internationalisme prolétarien. Itinéraire politique et culturel. Tome 1.* Paris, L'Harmattan, 2011.

7 Victor Castre y Jean Bernier tuvieron un rol central en ese diálogo, escribiendo varios artículos sobre lo surrealismo en *Clarté*, además de tomar parte de los meetings entre los dos grupos. (Cuenot, 2011).

8 CUENOT, Alain. Op. Cit ; p.73-82.

figura casi omnipresente en *Clarté*, tanto como articulista cuanto gerente, y, probablemente, pieza clave en los términos de los cambios de *Clarté* a lo largo de su existencia. Como veremos más adelante, Mariátegui intentó establecer una interlocución con Naville, desde Lima, en un momento cercano al final de *Clarté*, en el contexto de *La Lucha de Clases*.

Los inicios

Clarté fue, desde 1919, un movimiento colectivo, organizado alrededor del periódico de mismo nombre, liderado, en un primer momento, por Henri Barbusse. El escritor francés y otros intelectuales de aquel entonces, impactados por la tragedia de la Primera Guerra Mundial, intentaron hacer una amplia movilización pacifista que pronto vendría a volverse anti-colonialista y antiimperialista.

Clarté estableció un vínculo muy cercano con *La Librairie du Travail*, que editó obras artísticas y teóricas situadas en el campo socialista, tanto marxistas como anarquistas, desde sus primeros días, en un experimento muy dinámico y heterogéneo, cuya influencia se hizo sentir en varios ámbitos de la vida política de Europa. Además de publicar artículos escritos en francés, así como *Claridad* y *Amauta*, *Clarté* asumió el trabajo de traducir obras importantes, y lo hizo con el apoyo frecuente de Magdeleine Marx, Parijanine y de VictorSerge, que vertían al francés obras o textos del ruso, alemán, inglés e italiano. Llama atención que pocos textos fueran traducidos en *Clarté* desde el español, lo que nos hace pensar sobre la relación entre el grupo y Mariátegui, como veremos. Esos trabajos formaban parte del proyecto de formación política y constitución de un amplio movimiento mundial, revolucionario, en el cual la revolución de los espíritus y del pensamiento era considerada clave.

Clarté se organizó en grupos de debate en varios barrios de París, provincias de Francia y de países europeos, bien como en colonias francesas como Argelia, Marruecos y Egipto. Hubo intentos de creación de grupos *Clarté* tanto en Estados Unidos y Canadá, como en América latina, donde se formaron grupos en Argentina, México, Cuba, entre otros. La constitución de esos grupos no correspondía a ningún tipo de centralización, y así muchos grupos que se reivindicaron clarteístas tuvieron destinos distintos del grupo francés. Este fue precisamente el caso del grupo brasileño,

creado por sindicalistas anarquistas y que tuvo un destino muy lejano de los que planteó el grupo francés.⁹ En otros casos – y ese parece ser el caso de Amauta – la interlocución con *Clarté* se establecía indirectamente, en términos del contenido, de las reflexiones, de los temas y de los articulistas o autores traducidos, además del proyecto editorial propiamente dicho, como lo subrayó Robert Paris. En el Perú, *Claridad* fue declaradamente cercana al grupo y a Henri Barbusse, de quien publicó *Le couteau entre les dents*, debidamente traducido al español, en varios números y manifiestos del grupo Clarté, de Paris, entre los cuales aquél que fue publicado en el número 4 de 1923, ya con la presencia de Mariátegui en el editorial.¹⁰

Clarté empezó su trayectoria como un boletín de cuatro páginas, contando con la colaboración de varios escritores europeos, articulados en torno del rechazo de la Grande Guerra, que habían creado la Asociación Republicana de los Antiguos Combatentes (ARAC), en 1917. De la ARAC participaban figuras importantes de la intelectualidad europea de aquel entonces, entre estos Romain Rolland, Anatole France, Paul Vaillant Couturier, Raymond Lefebvre y Henri Barbusse¹¹. Barbusse fue uno de los principales interlocutores de Mariátegui, y la persona central en los conflictos internos al grupo, alrededor de la cual la nueva generación de clarteístas se opuso, en especial a partir de la publicación de su libro intitolado “*Jesus*”, antes del cambio en definitiva de *Clarté* para *La Lutte de Classe*, en el 1928. En ese conflicto subrayamos la figura de Pierre Naville, importante líder del surrealismo y, luego, de Clarté y de la oposición trotskista,¹² con quien Mariátegui intentó hacer contactos, pero no tan productivos como los que emprendió con Barbusse, como veremos adelante. Conocido por su capacidad de articulación política y por su prestigio internacional en el ámbito literario, Barbusse arrebató el Premio Goncourt, en 1916, con *Le Feu*, un romance de guerra, género que se popularizó en esa época. Mariátegui había leído *El fuego* en el Perú, antes de su viaje, e

9 HALL, Michael e PINHEIRO, Paulo Sérgio. O grupo Clarté no Brasil: da Revolução nos Espíritos ao Ministério do Trabalho. Libertários no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1986.

10 *Claridad*: edición fac-símile, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.

11 Raymond Lefebvre, otra importante figura en los primeros años del Post Guerra, por su parte, tuvo una trágica y precoz muerte, cuando volvía de un tumultuado viaje a Rusia junto con otros líderes sindicales (Vergeat e Lepetit). Pero, más allá de su fallecimiento, sus artículos y poemas siguieron siendo parte de innumerables páginas de Clarté, durante muchos años, hasta el 1927. Su esposa, Mela Muter, fue una presencia frecuente en Clarté, produciendo dibujos e ilustraciones para la revista.

12 LOWY, Michael. Pierre Naville's revolutionary Pessimism. In: *Morning Star: surrealism, anarchism, situationism and utopia*. Austin: University Press of Texas, 2009.

intentó encontrar a Barbusse luego de su llegada a París, después de haber adquirido otra obra de sua autoría (*L'Enfer*), en una librería del *Quartier Latin*, donde estuvo por algunas semanas antes de partir para Italia. En 1919, la *Librairie Flammarion* publicó el romance de Barbusse intitulado, precisamente, "*Clarté*".

El primer número de *Clarté* fue editado en 19 de octubre de 1919, y que Mariátegui llegó en Francia en noviembre del mismo año, así que cuando conoció las "oficinas de Clarté, en la *Rue de Feydeau*, es posible que tenga conocido y, quizás, leído también, supongo yo, el número inaugural de *Clarté*.

Desde el primer número del *Bulletin*, del 19 de octubre de 1919, hasta los últimos números de la *Revue*, en 1928, *Clarté* tomó para sí la divulgación de la verdad acerca de la *Rusia Soviética*, e hizo hincapié en la defensa de los ideales libertarios que estuvieron presentes en los inicios de la Revolución. En el segundo número de *Clarté*, fechado de noviembre de 1919, Barbusse escribe el artículo "La revolución soviética"; señalando su relación con el proceso evolutivo de la humanidad y del avance de la razón y heredera de la Revolución Francesa y de la Comuna de París, recientemente vivida en Francia. La Comuna, así como otras rebeliones respecto al movimiento obrero, eran frecuentemente referidas, sea a través de artículos teóricos y ediciones especiales, sea a través de registros de cuño memorialístico, producidos en fechas significativas, entre las cuales las celebraciones del Primero de Mayo, los aniversarios de la Comuna y de la Revolución Soviética, bien como las fechas de nacimiento y de fallecimiento de líderes como Rosa de Luxemburgo, Lenin, Louise Michel, entre otros.

El proyecto editorial

Inicialmente, *Clarté* asumió el formato de un Boletín, con columnas pequeñas, sin editorial, pocas páginas y edición quincenal. Las acciones y "campañas" de *Clarté* eran, desde el inicio, permanentes y amplias, y la comunicación con sus lectores envolvía temas como el mantenimiento financiero de la revista, la necesidad de obtener más suscripciones, bien como ampliar su circulación en el mundo. La cuestión de la periodicidad era importante: en el primer número, se encuentra el apelo "*Pour que nous*

devenions hebdomadaire”, así como la divulgación de las actividades de los grupos de clarteístas organizados en París. Las campañas permanentes de adhesión y de suscripción en los mediados de la década de 20 hablan del propósito de alcanzar 5000 suscripciones, pero nos quedamos con lagunas en el sentido de una mayor exactitud en términos del tiraje a lo largo de su existencia. Es todavía una incógnita saber el alcance, en términos cuantitativos, de *Clarté*, o sea, cuantos lectores en promedio obtuvo la publicación a lo largo de su existencia. No hay referencias en sus páginas sobre el número de ejemplares de cada edición. A excepción del primer número, que contó seguramente con una reimpresión, no se percibe en ningún otro número microfilmado ese tipo de registro. Los precios no cambiaron casi nada por toda la década de existencia de *Clarté*, los números sueltos eran vendidos por 1 franco y 50 en Francia e 3 francos e 50 en el extranjero. La venta de libros y las suscripciones, incluyendo cuotas de los apoyadores, deberían cubrir los gastos de prensa, pero hubo momentos en los cuales la crisis financiera parecía anunciar el fin de la publicación. Promociones hechas en conjunto con otras editoras, como la que se llamó *El Libro del mes*, mencionada en una carta a Mariategui, como veremos después, fueron utilizados para garantizar el auto sustentación de la revista. El tema fue motivo de inúmeros conflictos internos, como ustedes pueden imaginar, dado la centralidad de la problemática de la independencia de los periódicos programáticos, hasta los días de hoy. Entre los años de 1925 y 1926, *Clarté* recurrió a la publicidad externa, especialmente de librerías y de editoras, en general las que editaban obras cercanas del campo ideológico de la revista, como *Flammarion*, *Rieder*, *Kra* y, luego, la Casa editorial de la Rusia. En algunos momentos, fueron publicados anuncios de otros productos y servicios, entre los cuales de máquinas de escribir, estantes de libros y talleres de ropas masculinas de una cooperativa parisina.

Clarté tuvo, a lo largo de su trayectoria, tres gerentes, entre los cuales destaca Marcel Fourier, redactor de la revista desde los años de 1926, hasta su final. La referencia al director en la portada era común en publicaciones de aquel período, y fue adoptada por *Clarté* en su primera fase, garantizando destacar a Barbusse, cuya legitimidad en el ámbito del Partido Comunista Francés, creado en 1920, estuvo involucrado en muchos de los conflictos que antecederan los intentos de creación de

La Guerre Civile y la transformación de *Clarté* en *La Lutte de Classes*, como referido antes.¹³

Desde los primeros números, hay una significativa presencia de dibujos y caricaturas, con un tono frecuentemente irónico y cómico, pero, a veces, trágico; sobre todo en lo que se refiere al tema de las guerras. Entre los años de 1924 y 1925, cuando la revista alcanzó cerca de 30 páginas, entre las cuales se podían leer artículos de gran densidad y originalidad, apreciar dibujos e historietas de artistas como Theophile Steinlen, Georges Grosz, Franz Massarel, LucienLaforge, MelaMuter, Pablo Picasso, Serge Fotinski, entre otros artistas de las vanguardias europeas. Algunas de estas obras, como las de Grosz y Fotinsky, fueran reproducidas en *Amauta*.

No hay referencias a los autores de los logotipos y parece que en aquel entonces la reproducción de imágenes y otros aspectos editoriales no se constituía en un problema, como hoy. Al contrario, el propósito de *Clarté* y de otros periódicos del campo socialista era difundir de todas maneras y por todas partes el ideario socialista y comunista, de lo cual hacía parte la reproducción de las obras de arte, facilitadas por los avances técnicos del entonces. El logotipo *medialuna*, similar al de *Claridad*, se mantuvo como marca de la revista, otros elementos de la portada conocieron modificaciones, entre las cuales la imagen de la mujer “iluminada”, que se mantuvo junto al sumario hasta el año de 1922, pero fue sustituida por otro dibujo, que permaneció junto al resumo hasta los finales de 1926. En *Clarté* de 1927, se adicionó una estrella roja.

Las relaciones directas entre Mariátegui y Clarté: algunos hallazgos

Con respecto a la interlocución entre Mariátegui y el Grupo *Clarté*, tengo algunos hallazgos para compartir con ustedes. Paso, así, a presentarles los que corresponden al momento “Sherlock Holmes” de mi investigación, a modo de conclusión de esta ponencia.

Pero me parece seguro que muchos de los lectores de Latinoamérica – entre ellos Mariátegui, tras su retorno al Perú – recibían *Clarté* con regularidad, bajo probablemente el recurso de la suscripción y del envío

13 En varios momentos, y no por casualidad, si se considera los conflictos internos a *Clarté*, esa portada con el nombre de Barbusse fue sustituida por capas artísticas, con dibujos y caricaturas.

por el correo. Sobre este aspecto, encontramos importantes referencias en *Correspondencias*, publicadas en *Mariátegui Total*, a ejemplo de la carta que Mariátegui recibió de Clarté, en julio de 1926:

De Clarté a Mariátegui:

Querido Camarada, como anunciamos en el último número de Clarté, suspendimos el servicio del libro del mes. Revisando las cuentas, averiguamos que la suya sigue siendo deudora de la suma de 41,05. Para poder clausurar nuestra contabilidad, le agradeceríamos tenga a bien hacernos llegar el saldo lo más pronto posible. Esperando, reciba, camarada, nuestros saludos fraternales.¹⁴

En ese año, la suscripción para los extranjeros era de 50 f (un año) 30 f (seis meses) o 18 francos (tres meses). Posiblemente la suscripción de Mariátegui se refería a seis meses, si tomamos en cuenta los valores y el hecho de que hay una referencia a la promoción intitulada “*Le livre du mois*.” El signatario, cuyo nombre no se pudo descifrar, según los compiladores del material, podría haber sido, creo, Marcel Fourier, una vez que él era el gerente de la revista en aquel entonces. Es importante subrayar que en los números anteriores al setiembre de 1926 se ha destacado la crisis financiera de la revista, con artículos firmados por Marcel Fourier sobre el asunto.¹⁵

En *Clarté* de abril de 1926, quizás recibido por Mariátegui, figuraba el tema de la guerra de Marruecos y del imperialismo en el editorial,¹⁶ bien como artículos sobre el imperialismo norteamericano,¹⁷ con datos estadísticos acerca del avance de la potencia de los EEUU en el mundo y la centralidad del petróleo en el proceso. Hay un artículo de Fourier¹⁸ con muchas citas de Trotski, y también partes de su discurso, en Moscú. Hay un artículo sobre Anatole France y su relación con la Comuna, en el cual Fourier contradice la idea de que France sería un revolucionario. En ese número se encuentra, también, una crítica al fordismo, a partir de una publicación editada en *L'Humanité*. Se nota la presencia de los surrealistas,

14 *Amauta Total*, Lima, Empresa editorial Amauta, 1994: Tomo I, p. 1796.

15 Explication sur les difficultés vécues par la revue et par le groupe, et indication de la parution de la prochaine revue, à septième. *Clarté* n. 2, Nouvelle Série, 15 de Julio de 1926.

16 L'Impérialisme français triomphe au Maroc. *Clarté* n.1, abril 1926.

17 Nouvelle positions de L'imperialisme Prolétaires occidentaux et peuples opprimés y « Le monde du capitalisme américain. *Clarté* n, abril 1926.

18 Fourier, Marcel. Le capitalisme a fait son temps. *Clarté* n.1, abril 1926.

sea a través de la divulgación de su Revista,¹⁹ sea a través del artículo de Louis Aragón, sobre la mercantilización del pensamiento.

En el número 2 del mes de julio del mismo año, *Clarté* presenta fotos de la revolución china, con escenas de las multitudes en las calles, sucedidas de artículos sobre el tema y comentarios de libros, entre los cuales uno de Michel Leiris, llamado “*La vie aventureuse de Jean Arthur Rimbaud*”, y del libro *Cartas de la Prisión* de Rosa Luxemburgo, a la venta en la *Librería du Travail* por el precio de 2 francos y 50. La casa editorial vendía, en esa ocasión, fascículos de Víctor Serge,²⁰ por el precio de 1 franco 50. En este número hay un artículo de Fourier respecto la crisis financiera, y otro, de su autoría, sobre la situación revolucionaria en China.²¹ Al final de este artículo, una foto de Lenin con una cita suya, un recurso editorial muy utilizado por *Clarté* a lo largo de su itinerario.

En el número siguiente, de agosto y setiembre, *Clarté* publica una parte del discurso de Lenin en el ámbito del Congreso del PCUS, en 1922, cuyo tema se articulaba con los artículos de Víctor Serge y de Marcel Fourier sobre la China, que era acompañado de un mapa de la República China.²² En ese número había artículos de Pierre Naville, uno de ellos centrado el paro de los mineros en Inglaterra²³ y otro, de carácter filosófico, relacionado al materialismo histórico.²⁴ Hay un artículo sobre Jean Cocteau, de Michel Leiris, y un otro texto de Fourier sobre los problemas financieros de *Clarté*. Esta descripción, quizás excesivamente detallada, intenta compartir con ustedes un poco ese momento del *Clarté*, cuando, probablemente, esos números llegaron a las manos de Mariátegui.

En la *Correspondencia*, editada en *Amauta Total*, también se puede leer la carta de Henri Barbusse recibida por el Amauta, enviada algunos meses antes, en mayo de 1926:

19 Lisez le Manifeste Surrealiste. La revue la plus scandaleuse du monde.

20 Serge, Victor. Les anarchistes et L'expérience de la Révolution Russe. *Clarté* n 2, julio de 1926.

21 Fourier, Marcel. La libération de la Chine marquera le déclin de l'imperialisme et ouvrira l'ère des révolutions. *Clarté* n. 2, julio de 1926.

22 Le desastre blanc - L'évolution du mouvement national vers la lutte de classes- les groupements militaires en présence - une intervention des puissances est-elle possible?

23 Naville, Pierre. La grande grève des mineurs anglais: événement dont la portée est incalculable, nous devons en étudier dans toutes les aspects en tirer les enseignements pour l'avenir de la revolution prolétarienne en Europe. *Clarté* n.2, julio de 1926.

24 Naville, Pierre. Les tendances confusionnistes du groupe L' esprit : de l'incompatibilité du jargon judéo-philosophique avec le materialimse historique. *Clarté*, 1927.

Mi querido José Carlos Mariátegui:

He recibido el libro *La Escena Contemporánea*. Como lamento no conocer bien la bella lengua española – la cual es, de todas las lenguas vivas, la que yo más admiro lo que me impide de leer corrientemente vuestra obra. Asimismo, yo sé suficientemente el español para poder comprender y aportar suficiente atención a un texto español escrito. Es así que yo he tenido la alegría de penetrar en algunas de vuestras páginas y de descubrir en ellas una bella efusión fraternal que me honra y me ha tocado. Mas do que nunca nosotros debemos ocuparnos de juntar nuestras fuerzas intelectuales internacionales. Nosotros buscamos la fórmula grande y humana que nos permitirá a todos apoyarnos unos sobre los otros et suscitar entre los trabajadores del espíritu los defensores de las grandes ideas sanas del futuro. Yo buscaré sin duda entrar en contacto con usted brevemente, pues yo pienso que usted representa en su país los elementos audaces y lucidos necesarios para llegarnos alineados en bloc. Considéreme muy cordialmente.»²⁵ (Mariátegui Total. 1994:1996).

Se nota la relación de cordialidad y el manifiesto interés de Barbusse con lo que se pasaba en el ámbito del Perú, alrededor de la figura de Mariátegui.

La referencia a la revista *Amauta* en *Clarté* aparece solamente en agosto de 1927,²⁶ en el número 12 de este año, en la columna *Les Revues*. *Amauta* es mencionada junto con otras revistas socialistas y obreras y el columnista (anónimo) se refiere a varios números recibidos por *Clarté* de cada una de ellas. No se sabe si los editores recibieran los números uno a uno, o si cada revista envió un conjunto de ejemplares a la redacción de *Clarté*. Tras la referencia a *Amauta*, se encuentra el siguiente comentario:

25 *Mon cher José Carlos Mariátegui : J'ai reçu le livre La scène contemporaine. Combien je suis désolé de ne connaître que mal la belle langue espagnole – qui est, de toutes les langues vivantes celle que j'admire le plus- ce qui m'interdit de lire couramment votre oeuvre. Toutefois j'ai saisi assez l'espagnol pour pouvoir comprendre en y apportant suffisamment d'attention un texte espagnol écrit. C'est ainsi que j'ai eu la joie de pénétrer dans quelques unes de vos pages, et d'y découvrir une belle effusion fraternelle qui m'honore et qui me touche. Plus que jamais nous devons nous occuper de grouper les forces intellectuelles internationales. Et nous cherchons la formule large et humaine que nous permettra de nous appuyer tous les uns sur les autres et de susciter parmi les travailleurs de l'esprit des défenseurs aux grandes idées saines, de l'avant. Je me mettrai sans doute en rapport avec vous quelque jour pour cela, car je pense que vous représentez dans votre pays les éléments hardis et lucides qu'il faut arriver à rallier en bloc. Croyez moi bien cordialement a vous.*

26 *Clarté*, agosto de 1927.

AMAUTA Revista de cultura e documentación revolucionaria, orientada a las antiguas civilizaciones americanas, defendiendo el programa marxista y, en un primer plan, La lucha anti imperialista en América del Sur, para las masas... [Artículos]: Americanismo y peruanismo, por A.Orrego, sobre el rol de las clases medias en la lucha por la independencia económica de América Latina, Haya de La Torre, La América contra la humanidad (Dora Zuelen), Traducción de Apoyo à Lenine, de Sorel. Diversos artículos de defensa indígena (Traducción de la autora).²⁷

En ese año, *Clarté* era publicada mensualmente y el equipo director estaba compuesto por Marcel Fourier, Pierre Naville, Víctor Castre. Barbusse se alejó del grupo, pasando a dedicarse a *L'Humanité* y a otros periódicos y trabajos. En marzo de 1927 se produjo el debate sobre el libro de Barbusse ("Jesús"), bajo el liderazgo de Pierre Naville, agravando los conflictos entre los clarteístas. Sus lectores pudieron leer, en el número 10 de junio de 1927, el avance de las críticas escritas por Naville al autor de "*Con un cuchillo entre los dientes*", texto publicado en partes, en varios números de *Claridad*, en el 1923, a partir de la traducción de Manuel Beltroy. En ese número había un artículo de Víctor Serge sobre la lucha de clases en la Revolución China, una fotografía y un llamado sobre el caso Sacco et Vanzetti, un texto de Rosa Luxemburgo sobre la acumulación de capital, entre otros.

Algunos meses más tarde, encontramos referencias a Amauta; pero ya en los marcos de la revista *La Lutte de Classe*, en el n. 5, fechado de julio de 1928 (*Clarté* había sido cerrada en principio del 1928). Aquí, más allá de una cita a la revista, hay comentarios:

AMAUTA, Lima, Perú

Después de una interrupción, la revista ha retomado su publicación mensual. La revista parece un poco disciplinada, flotando sobre la clase proletaria y confinándose a la lectura intelectual, lo que es menos peligroso que defender a los indígenas, como hacía antes de una

27 *Revue de Culture et documentation révolutionnaire, orientée sur les anciennes civilisations américaines, défendant Le programme marxiste, et, en premier plan, La lutte anti-impérialiste en Amérique du Sud, par le masses... [articles] : Americanisme et pérouvienisme, par A. Orrego, sur le rôle de classes moyennes dans la lutte pour l'indépendance économique de l'Amérique latine, Haya de la Torre, L'Amérique contre l'humanité (Dora Zulen), Traduction de Playdoyer pour Lenine, de Sorel. Diverses articles de défense indigène.*

manera bastante vigorosa. Nada sobre el movimiento comunal que hizo centenas de víctimas en Bolivia. La literatura, notas de arte, una campaña muy impregnada de nacionalismo contra la invasión yanqui. La revista es interesante para acompañar el movimiento intelectual de los países de La América del Sur y central, pero excesivamente superficial para constituir un aporte a los estudios sobre los movimientos revolucionarios que se desarrollan en profundidad. Respecto a eso, una pequeña hoja que se publicó en La Paz (Bolivia) “La bandera Roja” fue de mayor interés. Más cruda, menos endulzada, ella contiene documentación de mayor valor. Sin duda, ha desaparecido bajo la feroz represión que tuvo lugar meses después (Traducción de la autora).²⁸

Y, en el número 8, publicado en marzo de 1929, dedicado a denunciar el exilio de *Trotsky*, se puede leer otra referencia al Perú:

Los libros recibidos en la oficina de la revista. *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, por José Carlos Mariátegui (Amauta, Lima), *El movimiento Obrero en 1919* (por Martínez de la Torre, Ediciones Amauta, Lima) *Tempestad en los Andes*, por Luis Valcárcel (Amauta, Lima). (Traducción de la autora).²⁹

Llama la atención el hecho de que los títulos estén traducidos al francés. No sabemos quién recibió los materiales enviados desde Perú, pero es probable que haya sido Pierre Naville, por varias razones: él ocupaba el cargo de gerente de la revista en aquel entonces, era uno de los principales articulistas de la Revista y era el principal articulador político del grupo. Además, la referencia hecha por Robert Paris parece

28 AMAUTA, Lima, Pérou. *Après une suspension, la revue a repris sa parution mensuelle. La revue paraît un peu assagié, planant au dessus de la classe prolétarienne et se confinant dans la lecture intellectuelle, ce que est moins dangereux que de defendre l'indigenat, comme elle faisait auparavant d'une manière assez rigoureuse. Rien sur la repression du mouvement communaliste que fit plusieurs centaines de victimes en Bolivie. De la littérature, des notes de l'art, une campagne très impregnée de nationalisme contre l'envahissement Yankee. La revue est intéressante pour suivre le mouvement intellectuel des pays de l'Amérique du sud et centrale, mais trop superficielle pour constituer un apport à l'étude des mouvements révolutionnaires qui se developpent en profondeur. Sous ce rapport une petite feuille qui se publiait a La Paz (Bolivie) «Le Drapeau Rouge» étaient d'un plus grand intérêt. Plus fruste, moins edulcoré, elle apportait des documents de valeur. Sans doute, a-t-elle aussi disparu sous la féroce répression qui eut lieu il y a quelques mois.*

29 *Les Livres Reçus au bureau de La Revue : Sept essais sur la réalité péruvienne, par Jose Carlos Mariátegui (Amauta, Lima), Le mouvement ouvrier en 1919 (par Martínez de la Torre, Ed. Amauta, Lima), Tempête dans les Andes, par Luis Valcárcel (Amauta, Lima).*

comprobar esa hipótesis: él envió una carta a Naville, en el 15 de junio de 1965, preguntándole sobre su conocimiento de Mariátegui³⁰. La respuesta fue la siguiente: He recibido el libro de Mariátegui (lo he perdido) y otros libros (Valcárcel, *Tempestad en los Andes*) que yo tengo todavía, así lo creo. (Traducción de la autora).³¹

El olvido de los materiales de parte de Naville parece expresar la poca consideración de la *Revista Amauta*, recibida por la redacción de *La lutte de Classes*, referidos anteriormente. Pero eso se sostiene en una hipótesis de que fue Naville quien redactó el comentario, lo que no se puede afirmar con seguridad. Pero se puede, sin duda, comparar esa afirmación apoyada por el Equipo editorial de *La Lucha de Clases*, lo que contrasta radicalmente con la carta de Barbusse, con fecha de 1926. No sabemos si Mariátegui supo sobre esos comentarios y si el envío de *Los Siete Ensayos, Tempestad en Los Andes* y el libro de Haya de la Torre tenía a ver con una insistencia de su parte en esa interlocución, o si simplemente una continuidad en búsqueda del dialogo. En ese sentido, la afirmación de Naville, personaje clave tanto del trotskismo como del surrealismo, requiere reflexiones más profundizadas, alrededor de su polémica personalidad, como lo señala Lowy³², entre otros estudiosos de su biografía y obra. Sabemos que Mariátegui no adhirió claramente al trotskismo, no obstante no haya pasado a lo largo de la importancia de la oposición trotskista y sus implicaciones.

Fijémonos en el hecho de que se trataban de obras posteriormente consideradas maestras desde nuestra mirada contemporánea y desde Latinoamérica. Es importante aún tener en cuenta las condiciones objetivas de realización de ese diálogo, o sea, el tema de los correos de esa época, sobre los cuales poco sabemos. Pero los correos parecen haber sido bastante eficientes en el sentido Europa-Perú, pues Mariátegui recibía con frecuencia las misivas y las obras de numerosos intelectuales europeos. Así que es claro que tenemos más que respuestas, tenemos preguntas, entre ellas: ¿Qué tendría intentado Mariátegui con la interlocución con *Clarté* a vísperas de su conversión al trotskismo? ¿Cómo interpretar el silencio de la nueva generación clarteísta, en el marco de *La Lucha De Clases* que se

30 PARIS, Robert. *La formation idéologique de Jose Carlos Mariátegui*. Thèse présentée pour le titre de Docteur en troisième cycle à l'École des Pratiques des Hautes Études, sous la direction de Romano Ruggero, 1969, p. 9, nota 1.

31 *J'ai reçu alors le livre 7 essais avec une longue dédicace de Mariátegui (je l'ai perdu) et d'autres livres Valcárcel, Tempestad en los Andes, que j'ai encore, je crois.*

32 LOWY, Op.Cit.

siguió a esa búsqueda de interlocución? ¿Cómo interpretó Mariátegui el silencio de Naville sobre los *Siete Ensayos* y los otros materiales?

La interlocución entre el Amauta y *Clarté* se concentró entre los años de 1926 y 1928, casi diez años después del primer encuentro entre Mariátegui y Barbusse y en un contexto en donde los conflictos internos al campo comunista se profundizaban, teniendo por marcos los años de 1926 y 1928, alrededor de *La Guerra Civil* y de *La Lucha de Clases*. En ese sentido, Barbusse, aislado del grupo que asumió la revista a fines de la década de 20 e identificado con el PCUS hasta el fin de su vida, tomó una posición distinta y abierta en lo que se refiere al Amauta, como se puede leer en su carta, como proponía el movimiento *Clarté*. Pero, se trata de una manifestación retórica y puntual, que no suplanta el hecho de que Latinoamérica no se destacó en las páginas de *Clarté* a lo largo de su trayectoria, al contrario de la influencia del grupo sobre la obra de Mariátegui. Pero si esa influencia se pudo sentir en diversos ámbitos de su obra, no se puede ver ahí un *calco* o *cópia*, sino una apropiación creativa de los contenidos europeos, motivo por el cual, quizás, Mariátegui intentó la interlocución con ambos líderes de *Clarté* (Barbusse y Naville), sin tomar partido en los conflictos internos del grupo y del campo comunista de aquel entonces.

Bibliografía

BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y La brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblios, 2003.

BOUJU, Marie Cécile. Les maisons d'édition du PCF, 1920-1956, *Nouvelles FondationS* n° 7-8, 2007, p. 260-265.

CUENOT, Alain. *Clarté 1919-1924: Du pacifisme au Internationalisme prolétarien*. Itinéraire politique et culturel. Tome 1. Paris, Le Harmattan, 2011.

_____. *Clarté 1924-1928. Du surréalisme au trotskisme*. Itinéraire politique et culturel. Tome II. Paris, Le Harmattan, 2011.

CLARIDAD. Edición facsímile. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.

FOURRIER, Marcel. Le capitalisme a fait son temps. *Clarté* n.1, avril 1926.

_____. La libération de la Chine marquera le déclin de l'impérialisme et ouvrira l'ère des révolutions". *Clarté* n. 2, julio de 1926.

HALL, Michael e PINHEIRO, Paulo Sérgio. O grupo Clarté no Brasil: da Revolução nos Espíritos ao Ministério do Trabalho. *Libertários no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

LÖWY, Michael. Pierre Naville's Revolutionary Pessimism. *Morning Star: surrealism, anarchism, situationism and utopia*. Austin: University Press of Texas, 2009.

____ e SAYRE, *Romantismo e política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

____ *O Marxismo na América latina: uma antologia de 1090 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, 2ª ed.

MARX, Magdeleine. Impressions de Russie: L'arrivée. *Clarté* n. 22, 1 octobre de 1922.

____ *C' est la lutte finale: six mois en Russie*. Paris: Flammarion, 1923.

MARIATEGUI TOTAL. Lima, Empresa Editorial Amauta, 1994. Tomo I.

NAVILLE, Pierre. La grande grève des mineurs anglais: évènement dont la portée est incalculable, nous devons en étudier dans toutes les aspects en tirer les enseignements pour l'avenir de la révolution prolétarienne en Europe. *Clarté* n.2, julio de 1926.

____ Les tendances confusionnistes du groupe *L'esprit*: de l'incompatibilité du jargon judéo-philosophique avec le matérialisme historique. *Clarté* n. aout 1927.

PARIS, Robert. *La formation idéologique de José Carlos Mariátegui*. Thèse présentée pour le titre de Docteur en Troisième Cycle à l'Ecole des Pratique des Hautes Études sous la direction de Romano Ruggero, 1969.

____ Un sorelismo ambiguo. ARICÓ, José (org). *Mariátegui y los orígenes del marxismo en la América latina*. México: Siglo veintiuno, 1978.

RACINE FURLAUD, Nicole. Une revue des intellectuels communistes des années vingt: *Clarté*(1919-1928) In : *Revue Française de Science Politique*. 17 année, n 3, 1967.

SERGE, Victor. Les anarchistes et l'expérience de la Révolution russe. *Clarté* n 2, julio de 1926.

Impacto de Amauta en la prensa minera de Morococha (1926-1930)

Víctor Mazzi Huaycucho

Universidad Nacional de la Cantuta. Perú.

Desde su primer número, la revista Amauta circuló en los centros mineros del Centro del Perú. José Carlos Mariátegui –Director de la revista- obtuvo relación directa con los trabajadores mineros respaldándose por éste medio comunicativo; defendía las aspiraciones sociales y derechos laborales de los trabajadores mineros frente a los atropellos cometidos por la empresa transnacional Cerro de Pasco Copper Corporation. La revista Amauta influyó en un nuevo tipo de periodismo que será el modelo a seguir en la prensa obrera de Morococha entre 1926 a 1930.

Una revista y un proyecto político

En la nota editorial del primer número de la revista Amauta —setiembre 1926— José Carlos Mariátegui testimonió: «Yo vine de Europa con el propósito de fundar una revista... mi esfuerzo se ha articulado con el de otros intelectuales y artistas que piensan y sienten parecidamente a mí... es la voz de un movimiento y de una generación». Ampliando dicho mensaje, Martínez de la Torre (1974: II; 273) señaló que Mariátegui «no sólo trajo de Europa la decisión de fundar una revista. También, un partido: el partido de clase del proletariado peruano. Dentro de su plan, la revista [Amauta,] debía servir de antesala, de medio orientador a su propósito». Destaca que para dicho fin Mariátegui necesitó despertar la conciencia política entre la clase obrera del Perú, «Quería hacer de ellos una fuerza (laboral) consciente de su fuerza (política)».

La elección del nombre de la revista lo sitúa dentro de una postura autoctonista, muy a pesar de la acusación de europeísta. Mariátegui en la nota editorial del número 1 de la revista Amauta, escribe: «El título (...) traduce (...) nuestro homenaje al incaísmo (...) la palabra Amauta

El compromiso político asumido por Mariátegui le ocasionó prisión y la clausura temporal de Amauta, a pocos meses de circulación. Ricardo Martínez de la Torre (1974: II; 273) describe este «accidente de trabajo»:

«En los primeros días de junio de ese año apareció el N° 9 de “Amauta”, dedicado a la acción contra el imperialismo. Como todos los artículos estaban dentro de una línea de enjuiciamiento de la penetración yanqui en nuestro país, y en el resto de América, la Embajada de los Estados Unidos presionó al Gobierno de Leguía para que suspendiera la revista y persiguiese a sus redactores y colaboradores.»

La intervención policial durante una reunión de la Federación Obrera Gráfica fue sindicada como un «complot comunista». Los obreros y estudiantes participantes en dicha reunión fueron apresados y confinados en la isla el frontón, para luego sufrir exilio, se les aludía como «comunistas criollos». Debido a su precario estado de salud, Mariátegui fue recluido en el Hospital Militar San Bartolomé. El Ministerio de Gobierno proporcionó a los diarios de la capital cartas de exiliados peruanos para justificar el atropello. El diario La Prensa (1927: 1) sindicó a Mariátegui de ser uno de «los más activos dirigentes del comunismo en Lima»², acusación que fue respondida públicamente en una carta enviada a La Prensa (Martínez: 1974: II, 274):

«1° Acepto íntegramente la responsabilidad de mis ideas, expresadas claramente en mis artículos de las revistas nacionales o extranjeras en que colaboro o de la revista “Amauta”, fundada por mí en setiembre último, con fines categóricamente declarados en su presentación; pero rechazo en modo alguno las acusaciones que me atribuyen participación en un plan o complot folletinesco de subversión.

2° Remito a mis acusadores a mis propios escritos, públicos o privados, de ninguno de los cuales resulta que yo, marxista convicto y confeso, -y como tal, lejano de utopismos en la teoría y en la práctica- me entretenga en confabulaciones absurdas, como aquella que la policía pretende haber sorprendido y que tampoco aparece probada por ninguno de los documentos publicados.»

2 Tres años antes que el Partido Socialista cambiara denominación como Partido Comunista el 4 de marzo de 1930, un mes antes del deceso de Mariátegui

La clausura de la revista *Amauta* no causó temor entre sus lectores; la solidaridad internacional y el respaldo a su Director por intelectuales de Europa y América, desmoronó la trama del gobierno de Leguía. Al salir nuevamente a circulación, en la nota editorial «Segundo acto» del Nº 10, Mariátegui (1927:1) señaló que «Amauta cribará a los hombres de la vanguardia – militantes y simpatizantes– hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración entre los trabajadores». Declaración de principios cuyo principal objetivo era «esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista la doctrinarios y científicos», misión en la que emplearía todos sus esfuerzos e interés hasta su temprano deceso.

Amauta y Labor en Morococha

Morococha considerada una «ciudad minera», ha sido trasladada a otra ubicación debido a su explotación a tajo abierto mediante inversión de empresas de la República Popular China. Desde la época colonial se explotaba la plata en «piñas» y se procesaba el mineral mediante técnicas ancestrales andinas. Durante la República -1860-, se constituyó la Hacienda Mineral propiedad de Carlos Pflucker. Procesaba cobre y plata mediante técnicas de flotación y concentración del mineral en pozas. Antonio Raimondi describe las condiciones insalubres del trabajo en las minas y brinda completa descripción del distrito. Desde 1902 las concesiones mineras en Cerro de Pasco y luego en Morococha fueron compradas por un «sindicato» de accionistas³, luego en 1915 se constituye en Cerro de Pasco Copper Corporation. Morococha fue reconocida como distrito de la provincia de Yauli mediante ley 683 del 26 de octubre de 1907.

Al retornar al Perú —como dijimos anteriormente— Mariátegui ejecutaba un premeditado plan para fundar y consolidar el Partido Socialista que representase a sectores populares, entre ellos: obreros textiles, mineros del Centro y campesinos. La penetración y consolidación del capital norteamericano en áreas productivas vitales como minería, petróleo, textiles y agroindustria generó la concentración de una enorme masa de trabajadores e hizo emerger un nuevo tipo de clase obrera, la cual paulatinamente

3 Se denominó *Cerro de Pasco Investment Co.*, sus accionistas fueron: J.B. Higgin, S. McCune, Phoebe Hearst, H. Mc Le Tembly, H.G. Frick, D.S. Mills y J.P. Morgan.

fue apartándose de influencias del anarco-sindicalismo y acogiendo el sindicalismo revolucionario de orientación marxista.

El Acta de fundación y Programa del Partido Socialista señalaba como tarea inmediata: «la organización y educación del proletariado es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que se plantean», compromiso que requería todo el esfuerzo y dedicación para atraer, organizar y dirigir mediante la organización partidaria.

La captación y organización de trabajadores mineros pasaba por establecer sólidos vínculos para difundir ideas revolucionarias entre los mismos. Mariátegui (1979:45) señaló que tanto La Oroya como Morococha «constituyen puntos donde ventajosamente puede operar la propaganda clasista». Estos centros mineros representaban importancia estratégica en la economía mundial de los metales, dado que Cerro de Pasco Copper Corporation influenciaba en el mercado mundial del cobre y la plata.

La revista *Amauta* desde su primer número ya circulaba en Morococha. Esto se debió a la amistad que Mariátegui mantuvo con miembros de la colonia italiana afincados en Jauja y Morococha, entre ellos se encontraba Carlo Pezzutti, quien regentaba una librería en Morococha. Esto le permitió vincularse con trabajadores e intelectuales en Morococha, Jauja, Cerro de Pasco y Huancayo. Mariátegui en la necesidad de consolidar las nuevas relaciones orgánicas con los trabajadores, destacó a las minas al cuadro político más importante del Partido Socialista: Julio Portocarrero⁴, después continuarían Antonio Navarro Madrid, Julio y Jorge del Prado. En el testimonio del dirigente textil de Vitarte que recogieron Derpich e Israel (1987:73) confirma que viajó a Morococha bajo las órdenes de Mariátegui. Las incidencias en el cumplimiento de dicha tarea política y organizativa puede leerse en sus memorias (1987:191). Escribe:

«Este trabajo de organización de la central de los trabajadores era nuestra principal preocupación. Y estaba en esta labor, cuando Mariátegui me dijo que debía de viajar al campamento minero de Morococha.

4 Narra que antes de viajar a Morococha había estado en Rusia como delegado obrero peruano al Congreso de la Internacional Sindical Roja en Moscú (1928). Posteriormente asistió al Congreso sindical de Montevideo y Congreso Comunista de Buenos Aires ambos eventos realizados en 1929.

Realice el viaje, con el propósito de verme con Gamaniel Blanco y Adrián Sovero, y conversar sobre la constitución del sindicato allá en Morococha. **Ellos dos estaban vinculados con Mariátegui por carta y se encargaban de distribuir Amauta y Labor en la zona.** Blanco era maestro de la escuela de Morococha, y Adrián Sovero trabajaba en la mina. En esos momentos era necesario abandonar la antigua idea acerca de cómo debía estar constituida la organización sindical. No podía ser a la manera antigua, según la cual se organizaba el sindicato y ahí se quedaba. Debía aspirarse a la formación de la Federación de Trabajadores Mineros. Para ello tenía que extenderse la labor hacia La Oroya, hacia Cerro de Pasco, para poder formar, con los sindicatos de esos lugares, la Federación de Trabajadores Mineros del Perú.» (Las negritas son nuestras)

Gamaniel Blanco, Adrián C. Sovero fundaron la Sociedad Pro-cultura nacional, en la misión de educar y elevar la conciencia política de los trabajadores mineros, proveyéndolos de cultura revolucionaria para la defensa de sus derechos e intereses. Esta organización cultural obrera nombró a Mariátegui como su secretario general honorario y representante en Lima.⁵

5 LABOR CULTURAL DE LOS TRABAJADORES DE MOROCOCHA/Morococha, febrero 9 de 1929/ Señor José Carlos Mariátegui/ Lima/ Muy señor mío: Me es altamente honroso dirigirle el presente, poniendo en su conocimiento que, con fecha 20 del mes pasado, se ha fundado en esta localidad, una institución titulada "Sociedad Pro-cultura Nacional". Esta institución, como su nombre lo indica, tiende a difundir la más sana cultura entre sus adheridos en particular, y los trabajadores en general. Como quiera que la organización de esta entidad social responde a una aspiración noble y desinteresada -la cultura del pueblo-, ha consignado como uno de sus principios, el de tener una íntima relación con todas las instituciones de su índole y con todos los hombres libres del Perú. Para el efecto, por unanimidad de votos ha elegido su delegado en esa ciudad, en la honorable persona de usted. Este nombramiento que no es un simple decoro ni es nominal, corresponde tácitamente a su prestigiosa personalidad. Esta institución, que es toda virtud y dinamismo, piensa (sic) en la seguridad de que ha de ser acogida su designación, me es grato reiterarle mis más elevadas consideraciones. Por la cultura popular. Adrián C. Sovero, Presidente.- J. Castillo Matos, Secretario General. En: *Labor* N° 8, pág. 7, 21 de febrero de 1929.

LABOR

ANO I 29 de diciembre de 1928. No. 4

COMO SE PRODUJO LA CATASTROFE DE MOROCOCHA. LA SUPRESION DEL CONTROL MUNICIPAL DEL TRAFICO...
 Proceso y resultado de la reclamación de los choferes.
 LA REVOLUCION MEXICANA, por Luis Argañadas.
 LA AMENAZA BELICA EN SUDAMERICA, por Ricardo Martiano de la Torre.
 SOBRE LA CRISIS DEL PATRIOTISMO, por Abelardo Sola.
 EL JUPITER DE AMERICA, por Dora Mayer de Zalon.
 LOS PROBLEMAS SINDICALES DE AMERICA LATINA, — LA ORGANIZACION DE LOS INSEGUROS AZOUCOS
 REVISTA DE CINEMA.
 MENSAJE DE LOS ESTUDIANTES VENEZOLANOS.
 VIDA SINDICAL.
 EL RECLAMO DE LOS TRABAJADORES DEL FERROCARRIL CENTRAL.

8 PAGINAS — 10 CENTAVOS

APARECE EL 2o. y ULTIMO SABADO DEL MES

CASILLA DE CORREO 2107. — Lima. — Perú.

Cómo se produjo la catástrofe de Morococha

**Las responsabilidades de la Cerro de Pasco Copper Corporation...
 Dias antes del accidente habian comenzado las filtraciones de agua y cieno... La dirección técnica de los trabajos no tomó, sin embargo ninguna medida de seguridad.**

Estaba ya en prensa el número anterior de nuestra quincenario cuando los diarios publicaron las primeras noticias de la catástrofe en las minas de Morococha. Hechamos prisa para imprimir el número y volver con él a las páginas del número, para añadir a su material una nota sobre esta espantosa tragedia. Por la naturaleza del accidente, era de sentido común la existencia de responsabilidades de la dirección técnica de la empresa minera. Las víctimas la salud y la fatiga que corrían a la vez los trabajadores indígenas de la explotación de las minas del Cerro de Pasco.

considerada como un accidente de imposible previsión, sino que varios días antes de que se produjera su asombrosa evolución. Los trabajos de las minas habían dejado a comienzos de este año, sin especiales medidas de precaución, con el fin de la laguna y las filtraciones de cieno y agua habían comenzado a amenazar el gravísimo peligro de una avalancha. Hasta se había producido un accidente que preludia la catástrofe.

(Por que el lecho del río en el que se había trabajado con la debida precaución técnica, tomando todas las medidas que el sentido común de los

hacían más allá, sentían gravísimas aversiones. No nos hacemos responsables específicamente de ellas, pero tenemos el deber de darles publicidad en nuestro quincenario, como al testimonio, como el clamor de quienes están en su propio grupo la catástrofe. Y nos solidarizamos con el concepto de que una seria entidad responsable tiene en la seguridad la empresa norteamericana y que una encuesta acerca de lo que se investigue y escuche la responsabilidad de Morococha, es indispensable. En parte, las aseguraciones de la com-



Carátula de Revista Labor denunciado negligencia de empresa norteamericana.

La «catástrofe minera» del 5 de diciembre de 1928

La importancia de la revista *Amauta* y *Labor* se acrecentó entre la población minera tras divulgarse las noticias de la inundación de la laguna Morococha en la galería «María Elvira» y la muerte de 32 trabajadores. Se evidenciaba la responsabilidad del superintendente de Morococha, Geo B. Dillingham, por exigir la perforación de una chimenea de ventilación que salía directamente al lecho de la laguna, ocurriendo la previsible inundación en socavones y galerías.

Coordinadamente *Amauta* N° 19 y *Labor* N° 4 difunden como titular de portada: «Cómo se produjo la catástrofe de Morococha». Noticia que va acompañada con denuncias sobre distintas versiones confusas que propalaron los diarios en la capital y la región del centro del Perú. Abelardo Solís (1929:84-87) denuncia que

«Todas las informaciones, no obstante, se han limitado a describir la magnitud de la catástrofe y a consignar diversas versiones sobre la forma en que se produjo el derrumbe e inundación de las minas

de la Cerro de Pasco Copper Corporation. Pero nadie habrá leído una sola información en la que se exprese concretamente la causa principal del accidente y su carácter culposo. Parece que el miedo o cualquier otro sentimiento o convencionalismo ha impedido a los periodistas el señalar a los culpables de esa catástrofe y de informar detalladamente sobre la culpabilidad que ha habido en la realización de ese accidente minero.»

Tratamiento de la noticia que generó dudas sobre la credibilidad en muchos diarios y del tipo de periodismo que ejercían los diarios de mayor circulación en la capital.⁶

Mariátegui (1928:94) en *Amauta* N° 19 de deja establecida las responsabilidades de sus directivos, confronta la necesidad de informar «frente a la a toda prepotencia de esta empresa. Habituada a tratar con insolente desprecio los derechos de sus trabajadores indígenas...». Abelardo Solís (1929:84 y ss.) en el N° 22 establece las responsabilidades penales de la empresa norteamericana y enfatiza que: «el capital extranjero que explota las riquezas mineras del país, paga al Perú en salarios y tributos una suma muy modesta, en proporción a sus utilidades». Sobre dicha catástrofe, nuestra conjetura es que no fue un «accidente por negligencia», sino que se trató de un «acto calculado» con el fin de descargar la laguna, eliminando el problema de filtración e inundación de sus aguas para abaratar costos de producción. Después de la «catástrofe» se acrecentó la ganancia económica de la compañía norteamericana, muy a pesar de la pérdida de vidas, bonanza económica que súbitamente se detendría por el crack económico de octubre de 1929.

Si bien la valentía del Director de *Amauta* por difundir esta noticia y dejar en evidencia el absoluto servilismo del gobierno leguista ante el capital yanqui —muy a pesar que meses antes ya había sufrido clausura temporal— elevó su importancia y su necesidad informativa entre la población, como prensa independiente que informó objetivamente sobre las desastrosas condiciones laborales que sufrían los mineros ante el capital foráneo.

6 Véase en el N° 19 la carta enviada al Director de *Amauta* sobre su labor periodística: «Las generaciones de trabajadores de Morococha, jamás hasta la fecha, han recibido un apoyo decisivo de los poderes públicos, de la prensa y de la sociedad en general. Pero en esta fecha reivindicacionista e histórica del proletariado, aparece *Amauta*, *Labor* y *El Mundo* siendo la prensa libre y doctrinaria.»

La huelga minera de 1929.

Los esfuerzos de Mariátegui en la organización de mineros de Morococha se evidencio durante la huelga del 10 de octubre de 1929. Se estableció un Comité Obrero de Reclamos que presentó un pliego de reclamos al Superintendente de Morococha, Alexander Mc Hardy, siguiendo los procedimientos y normas legales imperantes en 1929⁷. La huelga fue motivada tras la decisión del superintendente de reducir el salario de los lamperos de mina y el despido arbitrario de 50 trabajadores, a los cuales, la empresa norteamericana se negó a reconocerles el pasaje de regreso a sus pueblos de origen, en el valle del Mantaro.



José Carlos Mariátegui y la delegación de trabajadores mineros de Morococha, 1929.

Foto de Ricardo Martínez de la Torre. De izquierda a derecha: Ricardo Martínez de la Torre, Jorge del Prado Chávez, Gamaniel Blanco, Alejandro Loli, Abel Vento, Ramón D. Azcurra y Adrián C. Sovero.

7 Informe de Alexander Mc Hardy (19129:2) a solicitud del prefecto de Junín, José Arias: «Desde la huelga que ocurrió en octubre de 1929, ha existido un comité obrero conocido con el nombre de Comité Central de Reclamos, Federación de Trabajadores del Centro, y se compone de los siguientes miembros: Presidente: A.C. Sovero. Trabaja en la Compañía, en la oficina de tiempo y está encargado de los campamentos de obreros. Es un «empleado» conforme a la ley 4916. Secretario General: Gamaniel Blanco. No trabaja en la Compañía. Es maestro de una de las escuelas de Morococha. Ramón D. Azcurra: Trabaja en la compañía como tareador. Es un «empleado» conforme a la ley 4916. A.M. Vento: Trabaja en la Compañía como caporal en la superficie. Ha sido considerado como «empleado». A.E. Loli: Trabaja en la Compañía como contratista en las minas.»

La paralización afectó económicamente a la compañía norteamericana. El gobierno de Leguía envió un destacamento armado de cien policías para resguardar las instalaciones mineras ante la acusación del Prefecto de Junín que dicha huelga incitaba a la población a una rebelión. Se buscaba provocar algún incidente para justificar una brutal represión en contra de los líderes obreros y quebrar la huelga que desarrollaban. La disciplina obrera y la experiencia de sus líderes evito el fracaso. El Gerente General de la compañía, ante la firmeza de la huelga, reconoció que debían respetarse los procedimientos legales laborales, aceptando negociar en la ciudad de Lima el pliego petitorio planteado.

Esta huelga tuvo el asesoramiento directo de Mariátegui (1984:667) tal como se aprecia en la carta que dirigió a Moisés Arroyo Posadas:

«Excelente y oportuno el volante solicitando la solidaridad de los mineros de Cerro de Pasco, La Oroya, etc., para sus compañeros de Morococha. Ha estado en Lima el Comité de Morococha, pero no ha conseguido el éxito que esperaba en sus gestiones. La empresa se niega a conceder el aumento. Y el gobierno por supuesto la ampara.- Lo que interesa, ante esto, es que los obreros aprovechen la experiencia de su movimiento, consoliden y desarrollen su organización, obtengan la formación en La Oroya, Cerro de Pasco y demás centros mineros del departamento de secciones del sindicato, etc. No deben caer, por ningún motivo, en la trampa de una provocación. A cualquier reacción desatinada, seguiría una represión violenta.
(...)

Conviene que converse Ud. sobre esto con el compañero [Abelardo] Solís y que escriba a Morococha. Dígale a [Abelardo] Solís que el acta de fundación de la Federación de Trabajadores del Centro, con sede en Morococha, dejaba pendiente la constitución de la organización especial de los mineros. En vista de esto, el Comité ha deliberado la constitución del sindicato de mineros y fundidores del centro. El sindicato de mineros y fundidores del centro será, además, el punto de partida de la Federación de Mineros del Perú».

En el transcurso de la huelga los delegados mineros se trasladaron a Lima para gestionar el reconocimiento oficial como Comité Central de

Reclamos ante el Ministerio de Fomento⁸, también visitaron a Mariátegui, tal como se muestra en la imagen adjunta. Destaca la camaradería entre Mariátegui y Gamaniel Blanco. A ambos los unía la misma trayectoria como autodidactas y como periodistas. Mientras Mariátegui trabajó como cronista parlamentario, Blanco fue corresponsal y redactor del diario El minero de Cerro de Pasco. La evolución intelectual de Blanco se respaldó en el autodidacto Mariátegui, encontró un apoyo incondicional, Mariátegui le ayudó con literatura para desarrollar sus experiencias como maestro y dirigente minero.

Culminado el conflicto laboral, el embajador norteamericano Alexander Moore y el Gerente General de la Cerro de Pasco Copper Co. Harold Kingsmill presionaron al gobierno de Leguía para que encarcele a Mariátegui bajo la finalidad de cortar sus vínculos con los trabajadores mineros. Una gran redada policial se desarrolló el lunes 11 de noviembre de 1929, con la detención Mariátegui y su entorno intelectual agrupados en la revista *Amauta*. El gobierno Leguista, a través de su ministro de Gobierno, Benjamín Huamán de los Heros, lanzó nuevamente la acusación

8 Blanco (1930:15-17) «La huelga iniciada el 10 de octubre de 1929 fue, entre todas las realizadas hasta la fecha, una de las más notables por la corrección con que se entablara, después que habíase iniciado a manera de motín, como en las anteriores veces. En este movimiento, los obreros consecuentes de su deber y respetando la reglamentación de la materia y las indicaciones de la autoridad competente presentaron ante la Gerencia General de la Cerro de Pasco Copper Corporation un pliego de reclamaciones exponiendo los causales de la huelga y los puntos de la reivindicación. La masa trabajadora en pleno, en el local del Club de Movilizables, eligió a sus personeros representativos con el fin de que asumieran su dirección y su defensa. El señor Adrián C. Sovero fue elegido Presidente del Comité Obrero de Reclamos, habiendo sido secundado por los señores Gamaniel E. Blanco, como secretario General, y Ramón D. Azcurra, Enrique Saravia, Alejandro Loli, Abel Vento y otros como delegados y vocales. El 99% de los puntos señalados en el Pliego de Reclamos fueron reivindicados en este movimiento, en donde reinó la más grande comprensión entre el elemento trabajador y sus representantes. El día 14 de octubre, los representantes de la colectividad obrera reunidos con el Gerente General de la Compañía Americana, señor Harold Kingsmill y el Superintendente de la sección Morococha, señor A.C. Mc Hardy, presididos por el doctor Augusto de Romaña, Prefecto del Departamento, arribaron al arreglo final de la huelga, acto en el cual los obreros, por medio de sus representantes, reivindicaron sus derechos señalados en el pliego ya citado. Luego este pliego fue sancionado para mejor seriedad en la Dirección General del Ministerio de Fomento, el 15 de noviembre del mismo año, en presencia de los delegados obreros, del Gerente General de la compañía americana, del Prefecto, doctor Romaña y del Director Interino de Fomento, señor Nicolás Salazar Orfila. Para detallar mejor sobre este particular, sería menester ocuparse, especialmente en un folleto digno de su merecimiento, ya que la mediación halagadora del señor Presidente de la República don Augusto B. Leguía puso de manifiesto su nunca desmentido apoyo para con la clase proletaria. Por medio de los comprobantes que en su debida oportunidad publicaron los periódicos de la Capital, el público podrá haberse dado cuenta de la gran trascendencia de este singular movimiento. Uno de los triunfos más rotundos conseguidos por los representantes obreros fue el derecho de organización y la estabilidad del Comité Obrero de Reclamos. En suma: el movimiento obrero de 1929 fue una epopeya heroica y digna del proletariado de Morococha.»

del «Complot comunista». El atropello fue narrado por Mariátegui en una carta dirigida a César A. Miró Quesada (1974:50 y ss.)

«Mi casa es designada como el centro de la conspiración. Se me atribuye especial participación en la agitación de los mineros de Morococha, que en reciente huelga, que ha alarmado mucho a la empresa norteamericana, han obtenido el triunfo de varias de sus reivindicaciones, entre otras las de su derecho a sindicalizarse. El gobierno acaba de obligar a los obreros a renunciar al aumento que gestionaban y se teme que nosotros defendamos e incitemos a los obreros a la resistencia. (...)

El gobierno que acaba de imponer a los obreros de las minas de Morococha, después de una huelga, la renuncia al aumento que exigían, defiende probablemente los intereses de la gran compañía minera del Centro Cerro de Pasco Corporation. Se aprovecha del raid contra los organizadores obreros, para hostilizar a los artistas y escritores de vanguardia que me ayudan a mantener «Amauta.»

En otra carta dirigida a Samuel Glusberg, fechada el 21 de noviembre de 1929, Mariátegui describe el incidente como escandaloso y sumamente arbitrario: «Tuve que hacer enormes esfuerzos para impedir que se llevarán mi biblioteca», rechaza la descripción patética y la queja, «detesto la actitud plañidera. No he especulado nunca sobre mis dramas». Pone al descubierto las intenciones represivas del gobierno Leguista. Escribe: «Se trata, también, de crear el vacío a mi alrededor aterrizando a la gente que se me acerque. Se trata, como ya creo haberle dicho alguna vez, de sofocarme en silencio.- Mi propósito de salir del Perú con mi mujer y mis niños se afirma en estos hechos. No puedo permanecer aquí. No me quedaré sino el tiempo necesario para preparar mi viaje».

El directorio de la compañía en Nueva York necesitó obtener máxima ganancia por un mínimo de gastos en derechos laborales debido a la crisis económica mundial. Necesitaban clausurar el naciente sindicato minero, tal como leemos en un informe del superintendente de Morococha Mc Hardy, dirigido a Kingsmill, fechado el 24 de marzo de 1930, después de la huelga de octubre del año anterior:

«En general, la situación aquí es más o menos tranquila al presente y los desórdenes que ocurren de vez en cuando son fomentados por

el Comité [Obrero de Reclamos]. Estoy seguro que si los obreros fueran dejados solos, estarían completamente tranquilos. La mayoría de ellos parecen estar contentos desde que los jornales en Morococha son los más altos en la región, de cualquier otro campamento. Me parece que, a menos de que el Comité de Reclamos se halle oficialmente reconocido por el Ministerio de Fomento, debe ser suprimido, porque estoy seguro de que está haciendo más daño que bien a todos.»

La gerencia de Cerro de Pasco vio en el entorno de Mariátegui un peligro real para sus intereses económicos eso explica la represión que sufrió. Mariátegui falleció el 16 de abril de 1930 y la revista Amauta siguió editándose hasta el número 32 (agosto-septiembre 1930).

Amauta como modelo de periodismo obrero en Morococha

En el distrito minero han tenido fugaz presencia revistas antes y después de la aparición de *Amauta* y *Labor*. Los impresos que circularon fueron:

Correo de Morococha (1916-1917) con 19 números, combinaba noticias locales y artículos literarios.

Luminarias (1924) con 8 números.

La voz de Morococha (junio 1925-septiembre 1929) dirigido por Antonio Pasquale. Representante político del leguismo en el distrito. La mayor parte del gasto de su edición fue pagada por Cerro de Pasco Copper Corporation. Su diseño periodístico imitaba a la estructura del diario La Prensa de Lima.

Claridad (1928) con 3 números.

Social (1929) con 3 números.

El periodismo obrero que acogió el formato de la revista Amauta merece destacarse en la publicación *Alborada*, del cual sólo se imprimieron 4 números y circuló entre el 16 de junio y 28 de julio de 1929. Estuvo dirigido por Gamaniel Blanco y César Augusto Palacios, ambos maestros de los Centros Escolares Obreros, escuela que subvencionaban y regentaban los mismos trabajadores mineros.

Alborada destacaba como revista cultural dirigido tanto a trabajadores mineros como a la población del distrito. Los artículos que editaba referían a literatura, educación y derechos sindicales, sirvió como órgano de expresión de la Sociedad de Pro-cultura Nacional, imitaba a la revista *Amauta* en cuanto a secciones y al tratamiento de tópicos culturales.

Entre septiembre y octubre de 1930 Gamaniel Blanco había fundado y dirigido el quincenario *Justicia*. En abril había fallecido Mariátegui y en agosto Luis Sánchez Cerro se hizo del poder mediante golpe de Estado. *Justicia* sirvió para promover la organización sindical y la defensa de los derechos de los trabajadores mineros frente a los abusos de la transnacional norteamericana, entre sus finalidades estuvo la preparación del primer Plenum de la CGTP en Lima (octubre) y del Congreso minero en la ciudad de la Oroya (noviembre).

Gamaniel Blanco, maestro de escuela y periodista autodidacto, en agosto de 1930 publicó *Apuntes monográficos de Morococha*. En la publicación se puede observar imitación de estilo y formato editorial de la revista *Amauta*. Vendía también publicidad para lograr impresión.

Los Apuntes Monográficos de Morococha integra al conjunto de reflexiones políticas y sociales, en su sección *Panorama intelectual* destacan los artículos de homenaje al Director de la revista *Amauta*: César Augusto Palacios; *Nuestros valores continentales*, José Carlos Mariátegui (pág. 67) y Adolfo Villar: *El hombre prócer de la historia* (pág. 83), también entre otros encontramos artículos sobre reivindicación de los derechos de las mujeres y defensa del "indio". Quién lea *Los Apuntes monográficos* pronto entrará en convicción que el formato de su impresión adopta y adapta el diseño periodístico de la revista *Amauta*.

El estudio histórico del periodismo obrero aún no ha integrado este conjunto de circunstancias donde una revista de la capital ejerció un poderoso aliciente en cultura e información, dejando como paradigma un conjunto de estilos, formatos y posicionamiento por cada información publicada.

Epílogo

La novedosa experiencia que sigue a la revista Amauta en los centros mineros fue abruptamente cancelada por la represión de sus líderes mineros⁹ durante la realización del congreso minero en La Oroya, los sucesos de Malpaso, la imposición del Estado de Sitio en las minas por el Gobierno de Sánchez Cerro y el apresamiento de la mayoría de dirigentes sindicales.

Nuestras conclusiones señalan lo siguiente:

El impacto de la Revista Amauta en Morococha fue decisivo para la organización de los sindicatos mineros, la elevación de la conciencia política entre los trabajadores y la promoción de la cultura que permitía generar correspondencia con otros trabajadores e intelectuales de América y Europa.

1. El periodismo minero reflejó el estilo y formato las secciones que organizaban tópicos de discusión política y sindical, panorama de la cultura de su época y novedades editoriales que pudieran orientar la lectura y el autodidactismo.
2. La influencia política e ideológica que irradió José Carlos Mariátegui continuó preservándose entre los trabajadores mineros, su pensamiento siguió utilizándose como guía para la acción.

9 Entre ellos Gamaniel Blanco: «Minutos antes de la una de la madrugada del jueves 16, [abril, 1931] dejó de existir en el hospital Dos de Mayo -(...)- don Gamaniel E. Blanco, quien desde hacía 5 meses se encontraba detenido en la colonia penal El Frontón, acusado de actividades comunistas en el departamento de Junín. Los parientes del extinto nos han manifestado que éste fue injustamente detenido, junto con varios líderes obreros a raíz de ciertas actividades proletarias en distintas ciudades del citado departamento; extrayéndolo violentamente de su puesto que era el de director del Centro Escolar Obrero de Morococha, desde el cual -es cierto, nos han dicho- que hizo campaña contra los yanquis. Asimismo nos han expresado que en la isla de El Frontón, contrajo al poco tiempo de ser internado en ella, una grave afección pulmonar, sin que se le prestara ninguna atención médica durante el curso de su enfermedad y sólo cuando estuvo en estado agónico se le remitió al hospital en que ha fallecido a consecuencia de lo avanzado de su mal; y por último que no es cierto que estuviese afiliado al Partido Comunista. / El cadáver de Gamaniel E. Blanco fue sepultado ayer en el cementerio general de esta capital». El Comercio, sábado 18 de abril de 1931, edición de la mañana, pág. 7.

Bibliografía

ANTMANN, Frances. «La fotografía como elemento de análisis histórico-social. Sebastián Rodríguez y el campamento minero de Morococha (1930-1960)». *Quehacer* 11. Lima: Desco, 1981, pp. 112-126.

BLANCO, Gamaniel. *Apuntes Monográficos de Morococha*. Morococha: Simón Camargo, 1930.

BONILLA, Heraclio. *El minero de los Andes*. Lima: IEP, 1974.

CISNEROS, Antonio & Miguel Suarez. *Historia del periodismo en Junín*. Huancayo: Sebastián Lorente, 1967.

DEL PRADO, Jorge et. al. *Jorge del Prado y los mineros de la sierra central. Testimonio sobre la masacre de Malpaso*. Lima: Congreso del Perú, 2010.

DEL PRADO, Jorge. *En los años cumbres de Mariátegui*. Lima: Unidad, 1983.

DERPICH, Wilma & ISRAEL, Cecilia. *Obreros frente a la crisis. Testimonios años treinta*. Lima: Friedich Ebert, 1987.

HUANAY, Julián. *Mariátegui y los sindicatos*. Informador (1928). «Cómo se produjo la catástrofe de Morococha». Lima: Minerva, 1956.

JOCHAMOWITZ, Alberto (1908). *Estado actual de la industria minera en Morococha*. Lima: El progreso literario.

KRUIJT, Dirk & VELLINGA, Menno. *La cerro y el proletariado minero-metalúrgico*. Lima: Adec-Atc, 1987.

_____. *Estado, clase obrera y empresa trasnacional. El caso de la minería peruana, 1900-1980*. México: Siglo XXI, 1983.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia*. Lima: Amauta. 2 vols, 1984.

_____. *Ideología y política*. Lima: Amauta. 10a edición, 1979.

_____. *Presentación de "Amauta"*. Amauta N° 1. Lima: Amauta, 1976, p.1.

- _____ *Segundo acto*. Amauta N° 10. Lima: Amauta, 1976, p.1.
- _____ *La organización del proletariado*. Lima: Bandera Roja, 1967.
- _____ “Las responsabilidades por la catástrofe de Morococha”. *Amauta* N° 19. Lima: Minerva, 1928, p. 94.

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú*. Lima: UNMSM. Tomos II y IV, 1974.

MATEU, Augusto. *Lampadas del minero*. Cerro de Pasco: Centro de Cultura Popular Labor - Comunidad Minera Centromín Perú, 1988.

MAZZI, Víctor. *Una experiencia alternativa en la educación peruana. Los Centros Escolares Obreros de Morococha (1924-1930)*. Lima: ANR, 2007.

Mc HARDY, Alexander. *Oficio a Prefecto de Junín*. Lima: Archivo General de la Nación, 1930, p. 2.

MIRÓ, César. *Asalto en Washington izquierda. Una carta inédita de José Carlos Mariátegui*. Lima: Minerva, 1974.

PORTOCARRERO, Julio. *Sindicalismo peruano. Primera etapa 1911-1930*. Lima: Labor, 1987.

QUIJANO, Aníbal. *Imperialismo, Clases Sociales y Estado en el Perú 1890-1930*. Lima: Mosca Azul, 1978.

RAIMONDI, Antonio. *La sierra y selva central: Morococha, Cerro de Pasco y Chanchamayo*. Lima: UNMSM, 2006.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. “Datos para una semblanza de José Carlos Mariátegui”. Aquézolo, Manuel: *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul, 1976, pp. 166.

SOLÍS, Abelardo. “La verdad sobre la catástrofe minera de Morococha”. *Amauta* N° 22. Lima: Minerva, 1929, pp. 84-87.

A gênese da *Amauta* e o fim do *laissez-faire*

Renata Bastos da Silva

Universidade do Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.

Dedico este trabalho à memória de Ricardo Luna Vegas

Na conjuntura difícil do final da década de 1920 ocorre um colapso no mercado de capitais norte-americano, alastrando-se, *a posteriori*, pelo mundo. No entanto, na antessala da crise de 1929 as ideias pacifistas e revolucionárias que surgem do campo democrático, tomam forma com o aparecimento de revistas e jornais que promovem o debate político, no sentido de dar conta das mudanças ocorrida no Pós-Primeira Grande Guerra.

Nesta perspectiva, em nosso Continente nasce, em setembro de 1926, uma das mais fecundas revistas de opinião que iria abranger todo o significado da frente antifascista e pugnando por uma sociedade democrática: trata-se de *Amauta*. Esta foi fundada por José Carlos Mariátegui, na Rua Washington Izquierda – em Lima, capital do Peru –, numa casa curiosamente localizada neste espectro histórico da geografia política internacional desde a Revolução Francesa.

A época da *Amauta* foi o período de nossa história contemporânea em que a relação entre opinião e revolução se revestiu de um interesse inusitado. Foi uma etapa de plenitude intelectual, um momento glorioso da opinião na ibero-América, em que conviveram os homens no pré, durante, pós, e entre guerras. O reconhecimento dos regimes políticos do Continente, do papel dos intelectuais na vida pública e de como cada um deles lidou com seu respectivo contexto político é um fator explicativo do colapso das oligarquias, resultando num sinalizador importante do peso atribuído, *a posteriori*, das opiniões e do tema da revolução.

Amauta surge num momento histórico recheado de intervenções dos intelectuais, principalmente contra as oligarquias, e estavam dispostos a unirem-se numa ação comum contra estas. Estes nunca atuaram num

papel tão importante na história do Continente e nunca a política foi tão importante para eles. Durante a época da *Amauta* a política era tudo para muitos deles.

Por outro lado, as dores e horrores, da Primeira Grande Guerra haviam produzido uma eclosão de ideias revolucionárias e pacifistas. Segundo Mariátegui, na década de 1920, inicia-se um período de descenso da guerra e do heroísmo bélico nas novas florações da história do pensamento e da arte. Um dos núcleos dessa tendência, na análise do pensador peruano estava reunido na revista *Clarté* – editada em Paris. Os intelectuais, agrupados nessa revista, expressavam um pensamento que a velha ordem social, dentro da qual eram fatais a paz armada e a diplomacia protonacionalista, era impotente e inadequada para a realização do pleno ideal pacifista. Henri Barbusse, diretor da revista, era o representante que mais sintetizava as características de *Clarté*, apontando, deste modo, para uma nova aproximação entre intelectuais e política dentro do continente europeu.

Não obstante, Mariátegui acompanhou também outras publicações que surgiram na Europa, como *Manchester Guardian* e seus suplementos que discutiam a reconstrução da sociedade após a contenda. Entre 1922 e 1923 o economista inglês John Maynard Keynes foi responsável por organizar e editar os *Suplementos da Reconstrução do Manchester Guardian*, os quais tratavam das possíveis políticas para a reconstrução da economia do pós-guerra. Ao todo foram editados doze números.

O economista inglês desempenhou um papel constante como intelectual de opinião, sendo o principal proprietário e presidente do conselho do semanário londrino *Nation*, de 1923 a 1931. Trabalhou, em Londres, também, como editor no *Economic Journal* de 1911 a 1937. Nas páginas desses jornais Keynes debateu, entre outros assuntos, a reconstrução da economia e da política nas sociedades no período do pós-guerra. Essas páginas também serviram, entre 1926 e 1929, para que ele desempenhasse papel importante na formulação da política do Partido Liberal inglês. Assim, elaboraria o programa econômico que conquistaria para os liberais parte do poder. O trabalho de Keynes na Pesquisa Industrial do Partido Liberal em 1927 e 1928 marcou seu envolvimento na política partidária. Foi, ainda, o período de sua vida em que mais seriamente refletiu sobre os problemas estruturais da indústria britânica. O resultado desta fase foi sua

filosofia política de crítica ao liberalismo econômico, a qual lança as sementes para a estruturação do *Welfare State*, descrita pela primeira vez nas históricas conferências que se desdobraram no ensaio intitulado “O fim do *laissez-faire*”, publicado em 1926. Keynes analisara a crise final da ordem mundial britânica do século XIX, ocorrida nas décadas de 1920 e 1930.

Por outro lado, navegando em águas turbulentas em direção à América, estava a cultura e o pensamento que se identificavam com a vida democrática. Assim, foi no Novo Mundo que se construiu a *Amauta*.

Esta revista geraria seus frutos, pois, entre outras obras de vários pensadores, uma das maiores e mais importantes obras da ibero-América no século XX foi elaborada por Mariátegui, resultante de seus artigos e escritos publicados na revista, a respeito da realidade do seu tempo. Trata-se do grande livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, cuja primeira edição foi publicada em novembro de 1928.

Este livro foi traduzido em quase todos os Continentes do mundo. Na ibero-América, tornou-se obra fundamental para os intelectuais que buscavam uma política democrática para sair das ditaduras que assolaram seus respectivos países.

Em contrapartida, a resposta que Mariátegui deu para o diagnóstico de Keynes sobre “O fim do *laissez-faire*” foi uma ampla e profunda discussão a respeito dos nexos entre estrutura-supraestrutura e o desenvolvimento das forças produtivas. É fundamentalmente ter em mente que esta perspectiva perseguida nos trabalhos de Mariátegui aglutinados na revista *Amauta*, e em seu livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, acabaram por projetar o jornal *Labor*, fundado por ele em 1928.

Assim sendo, com o objetivo de fundar uma publicação no Peru, voltada para as discussões do mundo do trabalho, e com o desdobramento desses temas já abordados nas páginas de *Amauta*, Mariátegui cria o jornal *Labor*. Com o propósito de evidenciar a discussão em torno do mundo da produção, podemos observar, deste modo, que Mariátegui, ao destacar esse assunto, direciona uma possível saída para a crise econômica que foi gestada durante toda a década de 1920 nos principais centros capitalistas do mundo. Essa crise e o tamanho de sua projeção foram avaliados por Mariátegui e Keynes. Todavia, do exame e do diagnóstico daquela circunstância era preciso se passar à sua superação. Nessa perspectiva,

Keynes anunciou “O fim do *laissez-faire*”; por outro lado, Mariátegui colocou em pauta as modalidades do mundo da produção e sua fertilização num Continente que representava uma amálgama de culturas.

Não resta dúvida de que havia uma alternativa política para se superar a crise da década de 1920, que acabou culminando na quebra da bolsa de valores de Nova York, em 1929. E ela implicava a unidade das diferentes concepções do centro político e da esquerda em torno do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de produção. Foi isso, em nossa opinião, que norteou o trabalho de Mariátegui após a Primeira Guerra Mundial. O pensador peruano estava ciente das complexidades de um mundo no qual as forças fascistas traduziam o discurso americanista para sua política de coerção social. Por conseguinte, era preciso uma política concreta que fosse a antítese daquela. No Sul do Continente americano, essa antítese encontrou sua proposição na revista *Amauta*, nos *Sete ensaios* e em *Labor*.

Nesse artigo faremos uma breve análise das ideias de Mariátegui expostas nas suas obras e especialmente em *Amauta*, numa conjuntura em que Keynes lançou as sementes para a constituição do Estado de Bem-Estar Social, denunciando o colapso do liberalismo econômico *strictu sensu*, com o objetivo de destacar uma política de frente para a superação da crise do pós-guerra.

Nessa perspectiva, a noção de opinião, que aparece inelutavelmente vinculada à de práxis, se inscreve numa chave cultural e política concernente às formações histórico-sociais nas quais o processo de individuação não se completava, isto é, não dotou os indivíduos da capacidade de projeção pública num “contexto” de revolução, mais ou menos distendido, no qual se redefiniram as atribuições do Estado e da sua relação com a sociedade.

Em outras palavras, as noções de opinião e revolução ganham relevo como partes de um processo de constituição da identidade de atores políticos – individuais e/ou coletivos – em sociedades nas quais a progressiva generalização da lógica do mercado não implicou uma socialização da participação política e os interesses não puderam encontrar uma forma de expressão e de representação adequadas.

A gênese da *Amauta* e o fim do *laissez-faire*

Todas as coisas humanas têm seu ponto de partida e seu lugar de nascimento. A revista *Amauta* nasceu no Oriente da América ibérica, em tempos difíceis. O Peru vivia sob o governo autocrata de Augusto Leguía que, como todos os autocratas, tinha a seu serviço um áulico maior que atuava da sombra à frente de outros agentes menores, às vezes mais zelosos e extremosos que o áulico maior. Isso resultava que a cada certo tempo, durante a curta vida da revista *Amauta* (1926-1930), sua casa, na Rua Washington Izquierda, sofria a invasão vexatória desses agentes que buscavam afanosamente documentos “comprometedores” e livros “suspeitos” e detinham inocentes visitantes e colaboradores, impondo ao periódico a clausuras temporais.

No entanto, este era um projeto identificado com a vida democrática, com a defesa de opiniões, sem se afastar de polêmicas de ocasião. O impacto cultural e social da *Amauta* criou uma doutrina intelectual sem precedentes, sendo que em torno desta revista surgiu uma constelação de publicações de diversa índole e tendência e de importância decisiva para caracterizar as décadas de 1920 e 1930. Isso ficou claro desde sua apresentação, escrita por seu diretor:

O primeiro resultado que nós escritores da *Amauta* nos propomos alcançar é o de nos correspondermos e conhecermos melhor nós mesmos. O trabalho da revista nos solidarizará mais. Ao mesmo tempo em que atrairá a outros bons elementos, eliminará alguns flutuantes e desgarrados que por hora coqueteiam com o vanguardismo; porém quando este os demandar um sacrifício, se apressarão a deixá-la. *Amauta* peneirá os homens de vanguarda – militantes e simpatizantes – até separar o joio do trigo. Produzirá ou precipitará um fenômeno de polarização e concentração. [...] *Amauta* não é uma tribuna livre, aberta a todos os ventos do espírito. Nós que fundamos esta revista não concebemos uma cultura e uma arte agnósticas. Nós sentimos uma força beligerante, polêmica. Não fazemos nenhuma concessão ao critério geralmente falacioso da tolerância de ideias. Para nós há ideias boas e ideias más. (MARIÁTEGUI, 1987b, pp. 237-238).¹

1 A tradução para o português das citações dos escritos originais de Mariátegui foi feita por nós a partir dos originais indicados na referência bibliográfica.

Naquela oportunidade Mariátegui, também, qualificou o significado do nome *Amauta*, que corresponde ao de sábio, maestro, como era chamado o sacerdote inca. Todavia, advertiu que:

O título traduz nossa adesão a Raça, reflete nossa homenagem ao Incaísmo. No entanto, a palavra *Amauta* especificamente adquire com esta revista um novo sentido. E vamos criá-lo outra vez. (MARIÁTEGUI, 1987b, p. 238)

A revista *Amauta* apareceu num contexto em que nas sociedades ibero-americanas surgiam vanguardas de intelectuais impulsionados pela Revolução Russa de 1917. Neste sentido, destacamos que desde a publicação do número 10 da revista (dezembro de 1927), apareceu uma seção chamada “Vida econômica”. Seu objetivo consistia em acompanhar o curso do movimento econômico do país na perspectiva de que o modo de produção da vida material condiciona o conjunto de todos os processos da vida social e política. Para alcançar esse fim, essa seção fornecia a base estatística aos ensaios de interpretação econômica elaborados por Mariátegui para a revista.

“Vida econômica” ocupava quatro páginas, das quais se fazia uma tiragem à parte, cujos exemplares eram distribuídos gratuitamente. Os assuntos abordados voltavam-se para o acompanhamento da estrutura industrial peruana, os financiamentos para a agricultura, a atividade de extração nas minas peruanas, o movimento de importação e exportação nos portos peruanos – particularmente no de Callao; tratou de construir um panorama da imigração no Peru e no mundo, bem como discutir a função das cooperativas a partir do paradigma inglês. Há também que se destacar a análise a respeito da ascensão da política econômica norte-americana sobre o mundo. Sua aparição continuou somente até o número 16 (julho de 1928).

Não obstante, analisando o posicionamento da política mundial da revista distinguimos que há um tipo de nexos construído entre Oriente e Ocidente, ou, por outro enfoque, entre Norte e Sul do mundo. A intenção do projeto *Amauta* era utilizar, em maior escala que no passado, a ciência e tecnologia da Europa e da América para modernizar a sociedade peruana, portanto, seguindo o processo de revolução passiva, no qual ocorra mais mudança que conservação.

O lugar que a problemática da correlação Europa-América assume no desenho da Alma Matinal da *Amauta*, envolve a relação cultural entre Oriente e Ocidente, mais diretamente que qualquer outro aspecto.

O projeto implicava exatamente uma proposta com uma ampla gama de objetividade na resolução dos problemas internacionais da época. Era um elo importantíssimo donexo Europa-América, principalmente na construção de uma política antifascista. O temário que Mariátegui apresentava à revista não era fruto do acaso. Resultava de sua profunda experiência internacional e veio formando-se como resposta à exaustão da cultura liberal-democrática e do catolicismo social, o que possibilitou, entre outras coisas perversas, uma crise mundial sem precedente do entre guerras e suas violentas saídas fascista e nazista, com tudo que isso significou e ainda significa para o mundo.

Os fenômenos ligados ao fascismo e ao reacionarismo sublinhavam, para Mariátegui, a necessidade de uma política interdependente entre Ocidente e Oriente, entre Norte e Sul do mundo. O projeto *Amauta* tinha como objetivo a superação da solidão e a integração plena, dialética e dinâmica da sociedade peruana, como também da ibero-América como um todo, na conjuntura internacional. Observamos que o Ocidente foi onde a democracia se manifestou de forma mais evidente. É também o local em que o desenvolvimento das forças produtivas alcançou níveis e assumiu formas que demonstram com a máxima evidência como ele se constitui num componente de problemas e soluções, em que o papel do Oriente neste contexto de pós-guerra reafirmava para Mariátegui que esse complexo tinha de ser enfrentado como uma política de cooperação internacional.

Por conseguinte, as páginas da revista salientaram uma relação de fundo entre os intelectuais e o contexto de modernização conservadora das sociedades ibero-americanas. Uma modernização conservadora que levou ao paroxismo a vocação *fáustica* dos intelectuais, cindidos entre a vontade transformadora e as energias destrutivas que decorreram da percepção da reprodutibilidade que a ordem oligárquica e excludente demonstrou ao longo de toda época da *Amauta*. A tradição era um peso do passado que iria cobrar desses intelectuais, de vanguarda ou não, uma opinião sobre o papel do nacional e do popular no interior do processo de modernização.

A partir daí, podemos falar na existência de vanguarda em vez de uma única vanguarda modernista.

Todavia, a trajetória da *Amauta* a distinguiu naquele contexto. A revista, como já salientamos, apareceu estruturada nas opiniões e princípios análogos às ideias elaboradas pelo movimento operário internacional dos anos de 1920 e 1930. No entanto, adjectivá-la como uma publicação “revolucionária”, naquele período, envolve uma gama de complexidades, pois, “revolucionário” autointitulava-se o regime fascista, proclamando isso durante a marcha sobre Roma, em 1922. A alusão ao fascismo tem o sentido de demonstrar que na linguagem comum de certos grupos políticos a qualificação de “revolucionário” equivale à de “ativista”, “voluntarista”, “dinâmico”. Portanto, o fascismo configurou-se como um movimento revolucionarista que aludiu restritivamente às vantagens do moderno e do atraso. Desta forma, compreende-se como com um tal significado a opinião deixa de ser repugnante à sensibilidade conservadora. Entretanto, o projeto *Amauta* não era voluntarista, mas sim consciente de seu tempo e do tempo que tinha para colocar a transformação na dianteira da conservação política, tendo como perspectiva as vantagens e desvantagens do moderno e do atraso.

Era o momento em que no Norte do mundo vislumbrava-se *O fim do laissez-faire*, através dos escritos de Keynes. Em 1926, enquanto *Amauta* nascia, do outro lado do Oceano publicava-se um ensaio deste economista inglês, no qual apontou-se o fim do liberalismo econômico, que até a Primeira Guerra havia impulsionado o ciclo econômico hegemônico pelo capitalismo inglês.

O crepúsculo de uma sociedade, ocidental e euro centrada chegou ao seu fim em meados dos anos de 1920. O modo de vida liberal que teve sua gênese com as revoluções burguesas dos séculos anteriores, como a revolução inglesa de 1640, estavam em crise no início do século XX. Keynes advertiu que era o limite do liberalismo que havia assentado, desde 1776, seus fundamentos na ideia da “mão invisível”. Parece que a atitude favorável a dar rédea livre e encorajar os propósitos aquisitivos privados foi tanto o produto de uma longa sequência do pensamento ocidental quanto um importante componente do clima intelectual dos séculos XVII e XVIII. No entanto, a despeito disso havia um pressuposto, pouco familiar: trata-se da “tese interesses versus paixões”, que foi suplantada e esquecida

pela publicação, em 1776, de *A riqueza das nações*. Por razões que não cabe aqui serem discutidas, Adam Smith abandonou a distinção entre os interesses e as paixões ao fazer sua defesa da busca desenfreada do ganho privado; em lugar de acentuar os desastres e perigos políticos de tal busca, preferiu enfatizar os benefícios econômicos que a mesma traria consigo.

Não obstante, o postulado da “mão invisível” esclarecia que a sociedade estava pronta a permitir que o bem comum repousasse no “natural esforço de cada indivíduo para melhorar sua condição”, ideia que só se desenvolveria completamente e conscientemente no início do século XIX e que fomentaria as bases da crise do início do século XX, quando foi deflagrada a Primeira Guerra Mundial.

Os dois principais países industriais da Europa, Inglaterra e Alemanha, desde então, haviam direcionado suas economias na disputa pela expansão produtiva. Nos referimos ao capitalismo inglês de mercado e ao capitalismo alemão de corporações. Deste modo, de acordo com a análise de Keynes, o princípio do *laissez-faire* na Europa chegou para “harmonizar” o individualismo e o socialismo, e para unir o egoísmo de Hume ao máximo de benefício do maior número. Entretanto, essa “harmonia” foi conduzida, na guerra e na paz, pela força da tradição europeia, pela sedimentação passiva do antigo regime. Por conseguinte, o desenvolvimento, dessas economias teve como efeito precipitar a crise terminal do regime de acumulação britânico, dando início à transição para o regime norte-americano. O capitalismo alemão de corporações foi apenas a antítese do imperialismo britânico de livre comércio. A síntese que acabou transcendendo ambos foi uma espécie de capitalismo de corporações tão diferente, tanto do sistema de acumulação alemão quanto do britânico.

Por outro lado, salientamos que simultaneamente à ascensão da América do Norte sob o capitalismo, aparece na América do Sul um movimento de renovação política e social impulsionado pelo movimento operário internacional. A Alma Matinal foi anunciada no Peru – esse extremo Oriente da América do Sul – por Mariátegui.

Todos sabem que a Revolução adiantou os relógios da Rússia soviética na estação estival. A Europa ocidental adotou também o horário de verão, depois da guerra. Porém o fez só por economia de luz. Faltava nesta medida de crise e carestia, toda convicção matutina.

A grande e média burguesia seguia frequentando o cabaré. A civilização capitalista acendia todas as suas luzes de noite, ainda que fosse clandestinamente. A este período corresponde a voga do dancing e de Paul Morand. [...]

[E] faz parte de uma burguesia, clarividente em sua ruína, que se dá conta de que o homem novo é o homem matinal. (MARIÁTEGUI, 1988b, p. 11)²

Assim sendo, adentramos na seguinte questão: o exame da crise do liberalismo que tem como consequência mais urgente a crise do capitalismo da livre concorrência, visto que o novo, a Alma Matinal despontou no mundo a partir de 1917, do mesmo modo que a crise se instalou com o colapso do Velho Regime em 1919. Estes temas fizeram parte, dentre outros, dos debates impressos nas páginas da *Amauta*.

A propósito do fim da hegemonia econômica da Inglaterra, a revista trouxe as discussões a respeito da crise da indústria têxtil inglesa, como também a crítica ao imperialismo empreendido por essa nação, entre outros temas.

Nesta perspectiva, recorreremos às ideias do inglês Keynes, um dos que diagnosticaram o fim da hegemonia econômica e cultural do Velho Mundo, sendo que foi a cultura anglo-saxã que havia mostrado todas as vertentes do liberalismo, deste o modo de vida liberal até um Estado liberal inglês. No Partido Liberal inglês, em 1926, debatia-se essa crise. A respeito do papel do Partido Liberal na Inglaterra, numa conjuntura de efervescência do movimento operário mundial Keynes escreveu o artigo intitulado “Liberalismo e trabalho”, publicado em 20 de fevereiro de 1926 no jornal *Nation*. Neste, Keynes examina a possibilidade de o Partido Liberal unir-se ao Partido Trabalhista. No entanto, foi no ensaio “O fim do *laissez-faire*” que o fim do liberalismo econômico foi analisado de forma mais elaborada, causando grande debate na época, pois em suas linhas o economista inglês soube avaliar a crise que assolava o modo de vida liberal como um todo.

Esse ensaio foi resultado de duas conferências que Keynes pronunciou. A primeira destas foi proferida, em novembro de 1924, na Universidade

² MORAND, Paul (1888): escritor francês nascido na Rússia. Seu talento e seu dom descritivo criaram prestígio extraliterário. Escreveu para o teatro e também poesias.

de Oxford. Naquela oportunidade o economista inglês deixou claro, para uma plateia essencialmente liberal, que os cimentos do anacrônico liberalismo tinham que ser demolidos, proporcionando, deste modo, uma nova política que atendessem às demandas da sociedade do pós-guerra. Keynes sabia que em Oxford os pensadores liberais do passado eram bastante conhecidos e venerados. Portanto, o auditório do Oxford ficou intrigado ao ouvir o pronunciamento de Keynes.

A outra conferência foi ministrada na Universidade de Berlim, em junho de 1926, num período em que a Alemanha enfrentava desvalorizações cambiais e uma alta inflação – sintomas de uma grave crise econômica. Esta situação em que se encontrava a Alemanha reforçou o que Keynes e Mariátegui, entre outros, advertiram ao mundo: a principal causa daqueles problemas derivava das cláusulas do Tratado de Paz, que impediram a retomada produtiva da nação germânica.

Através destas conferências o economista inglês deu início ao debate sobre a crise do liberalismo nas duas principais nações industriais da Europa. Supomos que seu objetivo era de advertir sobre uma possível saída para a crise econômica daquele período, como também fomentar as discussões a respeito de políticas públicas de assistência social. No ensaio “O fim do *laissez-faire*” estará a estrutura para seus argumentos elaborados nos cinco anos posteriores. Nesse escrito, Keynes fez comentários acerca dos postulados clássicos do liberalismo, destacando alguns desses eminentes filósofos que encontraram na teoria do utilitarismo a proposição de que a maior felicidade do maior número era o único objeto racional de comportamento.

Isso trazia a ideia de “harmonia divina” entre lucro privado e o bem público. E, segundo Keynes, foram os economistas que proporcionaram a essa noção uma boa fundamentação científica. Contudo, o economista inglês advertiu que:

A disposição com respeito às questões públicas, que por conveniência denominamos individualismo e *laissez faire*, originou-se de muitas fontes de pensamento e de diferentes impulsos dos sentimentos. Durante mais de cem anos nossos filósofos nos governaram porque, por um milagre, quase todos concordavam, ou pareciam concordar, sobre essa questão. Ainda hoje, não deixamos de dançar a mesma

música. Mas para no ar uma transformação. Apenas ouvimos indistintamente o que já foram uma vez às vozes mais nítidas e claras que jamais instruíram a humanidade política. Finalmente, a orquestra de diversos instrumentos, o coro de sons articulados, está se diluindo na distância. (KEYNES, 1984, p.106)

Keynes fez uma crítica à cultura anglo-saxã, ao examinar o cruzamento dos princípios do *laissez-faire* econômico com os do darwinismo social. Portanto, a perversidade da sociedade liberal poderia ser encontrada no momento em que a seleção natural de Darwin colocou em voga a competição. Somente os mais eficientes produtores e comerciantes conseguiram se satisfazer com seu amor ao lucro. No entanto, Keynes distinguiu que a conclusão à qual os indivíduos que agem de maneira independente para seu próprio bem produzem maior volume de riqueza depende de uma série de pressupostos irrealis, com relação à inorganicidade dos processos de produção e consumo, à existência de oportunidades adequadas para obter esse conhecimento prévio.

Portanto, ainda esperar que essa conduta darwinista e *laissez-faireana* tragam felicidade para todos é um equívoco que Keynes denuncia em seu artigo, salientando que:

Se levarmos a sério o bem-estar das girafas, não devemos menosprezar o sofrimento das de pescoços mais curtos, que morrem de fome, ou as folhas doces que caem no chão e são pisadas na luta, ou na superalimentação das de pescoços compridos, ou o mau – olhado de angústia ou cobiça agressiva que anuvia os semblantes suaves da multidão. (KEYNES, 1984, p.117)

Neste caso, coloca-se em pauta, a partir da perspectiva liberal, o papel do Estado como interventor para o bem-estar da sociedade. Segundo Keynes, a tarefa complementar da política talvez seja a de imaginar formas de governo dentro de uma democracia que seja capaz de realizar o que o economista inglês chama de Agenda do governo. O progresso residiria no desenvolvimento e reconhecimento de entidades semiautônomas dentro do Estado – bem público –, de onde extraiu o exemplo das universidades, do Banco da Inglaterra, do Porto de Londres e das companhias de estradas de ferro. Pelas palavras de Keynes:

Creio que, [...], o tamanho ideal de unidade de controle e organização esteja em algum ponto entre o indivíduo e o Estado moderno. Sugiro, portanto, que o progresso reside no desenvolvimento e reconhecimento de entidades semiautônomas dentro do Estado [...], entidades que, no curso habitual da vida social, são basicamente autônomas dentro das limitações que lhes são prescritas, sendo, porém, sujeita, em última instância, à soberania da democracia expressa através do Parlamento. (KEYNES, 1984, p.121)

Por fim, Keynes observou que “os males econômicos daquele tempo eram frutos do risco da incerteza e da ignorância”. O mercado de capitais da década de 1920, agravado com as dívidas interaliadas, tornara-se uma loteria, piorando, conseqüentemente, as desigualdades de riqueza e causando um aumento do desemprego dos trabalhadores devido à redução da eficiência e da produção das indústrias que careciam de investimentos diretos e indiretos. Entretanto, para se superar essas deficiências seu argumento do início do artigo é retomado, destacando que era o momento de transformação e conclamou a sociedade para isso:

Nosso problema é o de criar uma organização social tão eficiente quanto possível, sem ofender nossas nações de um modo satisfatório de vida. [...]

O próximo passo à frente deve vir, não da agitação política ou de experimentos prematuros, mas da reflexão. [...]. No campo da ação, os reformadores não terão êxito até conseguirem firmemente seguir um objetivo claro e definido, formulado através da sintonia de seus intelectos e sentimentos. Atualmente não existe um partido no mundo que me pareça estar querendo atingir os objetivos certos, pelos métodos certos. A prosperidade material remove tais estímulos justamente quando seria seguro tentar realiza-los. A Europa carece de meios, e a América da vontade de fazer um movimento. (KEYNES, 1984, p.126)

Poderia não haver na Europa e na América do Norte a vontade da transformação, mas essa existia na Alma Matinal da América Oriental, e especialmente na revista *Amauta*. A gênese da revista *Amauta* ocorreu em paralelo ao fim do *laissez-faire*. *Amauta* nasce com o objetivo de elaborar um caminho de encontro entre a democracia e o socialismo, para se

superar, enfim, a crise dos anos de 1920. Por conseguinte, este periódico teve como um dos seus objetivos a politização da arte, configurando-se como uma antítese ao movimento de estetização da política, como praticou o fascismo. E seria desnecessário dizer que *Amauta* apareceu estruturada nas opiniões e princípios análogos às ideias elaboradas pelo movimento operário internacional dos anos de 1920 e 1930.

Entendemos que Mariátegui interpretou a política de transformação democrática que veio do Norte do mundo, nos escritos de Keynes, e inventou a possibilidade de unir pensamentos diferentes no sentido da plenitude da Alma Matinal anunciada em 1917. Com esse objetivo o pensador peruano fundou a revista *Amauta* em 1926.

A construção da opinião antifascista do pensador peruano e da *Amauta* é, sem sombra de dúvida, marcada pela influência do pensamento de Lênin. A interpretação de Mariátegui do pensamento de Lênin como “estadista da nova ordem”, se abre no condicionante e motivo, na adesão à Internacional Comunista e a sua política. Portanto, o pensador peruano entende a necessidade de distinguir o movimento antifascista, vinculado a um enfrentamento passivo sem revolução, de uma política antifascista com revolução passiva, em termos de Gramsci, na qual as forças da transformação seriam as condutoras da heterodoxia da tradição. Nisso Mariátegui se diferencia de Keynes, e os convoca a seguir uma política antifascista ampla que pugne pela unidade das diferentes concepções que se encontram no campo democrático. E deixa claro seu ponto de vista ao escrever o editorial de aniversário de dois anos de *Amauta*:

A primeira jornada de *Amauta* concluiu-se. Na Segunda jornada não necessita mais se chamar de revista da “nova geração”, da “vanguarda”, das “esquerdas”. Para ser fiel à Revolução, basta ser uma revista socialista.

“Nova geração”, “novo espírito”, “nova sensibilidade”, todos estes termos envelheceram. O mesmo pode-se dizer destes rótulos: “vanguarda”, “esquerda”, “renovação”. Foram novos e bons em sua hora. Temos nos servido deles para estabelecer demarcações provisórias, por razões contingentes de topografia e orientação. Hoje resultam já demasiados genéricos e imprecisos. Embaixo desses rótulos, começam a passar grossos contrabandos. A nova geração não

será efetivamente nova senão na medida em que deseja ser, enfim, adulta, criadora. (MARIÁTEGUI, 1982, p. 91-92)

Contudo, distinguimos que ao se examinar o período histórico da *Amauta* vê-se o surgimento da exigência de uma interpretação da revolução como uma permanência de uma continuidade revolucionária na descontinuidade das diversas formas e fases do processo histórico.

A primeira obrigação de toda obra, do gênero de que *Amauta* se impôs, é esta: durar. A história é duração. É inócuo o grito isolado, por mais profundo que seja seu eco; importa a pregação constante, contínua, persistente. Não importa a ideia perfeita, absoluta, abstrata, indiferente aos fatos, à realidade mutante e móvel; importa a ideia germinal, concreta, dialética, operante, rica em potência e capaz de movimento. *Amauta* não é uma diversão nem um jogo de intelectuais puros: professa uma ideia histórica, confessa uma fé ativa e multitudinária, obedece a um movimento social contemporâneo. Na luta entre dois sistemas, entre duas ideias, não nos ocorre sentir-nos espectadores nem inventar um terceiro término. A originalidade em excesso é uma preocupação literária e anárquica. Em nossa bandeira, escrevemos esta só, singela e grande palavra: Socialismo. (Com este lema afirmamos nossa absoluta independência frente à ideia de um Partido Nacionalista, pequeno-burguês e demagógico). (MARIÁTEGUI, 1982, p. 91-92)

O enfoque proposto pela *Amauta* era de grande operacionalidade e possuía, efetivamente, uma capacidade de ruptura com a continuidade do tempo daquela realidade. Esta conclusão se baseia na visão de Mariátegui da maturação de contradições insanáveis na e da estrutura, onde a classe contrária à necessária transformação se esforça em sanar as contradições com concessões reformistas por qualquer tempo que durasse a situação de crise orgânica e retardar historicamente a superação do conflito do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de produção.

Dentro dessa perspectiva, a revista *Amauta* foi uma construção gerada num contexto conflituoso e muito áspero, no qual além de denunciar o fim do *laissez-faire* e o aprofundamento da crise econômica internacional

havia a necessidade de confrontar-se com o darwinismo fascista, estabelecendo uma nova lógica pautada pela Welfare Society. Sendo assim, pode-se dizer que o que caracterizou a *Amauta* como uma revista de opinião e revolução não foi a vontade geral – a Rousseau e/ou Schopenhauer –, mas a construção das condições para formar uma vontade coletiva permanente.

Referências bibliográficas

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 4, 2001.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 5, 2002.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 6, 2002.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 2004. 3ª ed.

HARROD, R. F. *La vida de John Maynard Keynes*. Tradução: A. Ramos Oliveira e M. Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KEYNES, John Maynard. *Las consecuencias económicas de la paz*. Tradução castellana de Juan Uña, revisão de Luís Argeni. Barcelona: Editorial Crítica. Grupo editorial Grijalbo, 1991.

_____. *John Maynard Keynes: Economía*. Organizador da coletânea de Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Ática, 1984. 2ª ed.

_____. *Liberalism and Labour*. In: *Essays in Persuasion*. Londres: Macmillan, 1971. v. IX. 2ª ed. (The collected writings of John Maynard Keynes). pp. 307-311.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Escritos juveniles (la edad de piedra)*. Lima: Editora Amauta, 1994. (Compilación de Alberto Tauro). Tomo 7º

_____. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editora Amauta, 1988. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M. v. 11). 11ª ed.

_____. *El Alma Matinal*. Lima: Editora Amauta, 1988. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M., vol. 3). 11ª ed.

_____. *La escena contemporánea*, Lima: Editora Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M., vol. 1). 14ª ed.

_____. *Ideología y política*. Lima: Editora Amauta, 1987. (Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M., vol. 13). 18ª ed.

_____. *Escritos juveniles (La edad de piedra)*. Estudio preliminar, compilación y notas de Alberto Tauro. Lima: Biblioteca Amauta, 1987. Tomo I a VIII.

_____. *José Carlos Mariátegui: política*. Organizadores da coletânea: Manoel L. Belloto e Anna Maria M. Corrêa. Tradução: Manoel L. Belloto e Anna Maria M. Corrêa. São Paulo: Ática, 1982.

_____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARINHO, Ricardo; GOMES, Vagner e SILVA, Renata Bastos da. “Opinião e Revolução: as revistas de opinião no Brasil e na ibero-América na época de Amauta”. *Amauta y su época: simpósio internacional*. Lima: Minerva, 1998. p. 415- 425.

SILVA, Renata Bastos da. Mariátegui & las consecuencias económicas de la paz. Mariátegui en el siglo XXI *textos críticos*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2012. p. 271-291.

SILVA, Renata Bastos da - MARINHO, Ricardo. La Singularidad Brasileña de los 7 Ensayos, 80 Años. *Ponencias del Simposio internacional. 7 Ensayos: 80 Años*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2009. p. 425-428.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1985. 2ª ed.

SKIDELSKY, Robert. Keynes. Tradução: José Carlos Miranda. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.

_____ The end of laissez-faire. In: *John Maynard Keynes: The economist as saviour (1920-1937)*. Londres: Macmillan London, 1992 (vol. 2).

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Amauta, 1987. 11ª ed.

VEGAS, Ricardo Luna. *José Carlos Mariátegui ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte, 1989.

La filosofía de Antenor Orrego en Amauta: la formación de un estilo para Latinoamérica

Gonzalo Jara Townsend

Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano.
Universidad de Valparaíso. Chile.

Introducción

La revista Amauta fue el órgano de una generación, siempre estuvo ligada con los apristas del norte del Perú los cuales participaban activamente en ella. Algunos de ellos fueron Haya de la Torre, Manuel Cox, Alcides Espelucín y Antenor Orrego. Los apristas del norte nunca quebraron con la revista, a pesar de que Haya terminara sus relaciones con Mariátegui ya en los primeros números¹. Antenor Orrego, es el filósofo con más publicaciones dentro de Amauta. Fue colaborador en el rudo clima político que se vivía en el país. La revista, tenía la misión de presentar a la nueva generación de vanguardia y sus ideas que estaban fomentando el socialismo en el continente. Siempre fue un trabajo colectivo que intentó de alguna manera unificar un espacio de discusión, no era un grupo, sino un movimiento en proceso de organización (Fernández, 2010: 88). El pilar primordial de Amauta era crear “una cultura alternativa a la oficial y, desde los primeros años de discusión ideológica, convivieron aportes vinculados a la crítica marxista del capitalismo con las críticas al Estado y a la supervivencia de la colonialidad”. (Beigel, 2003: 56) A esto deberíamos agregar que también dentro de ella existía una discusión filosófica y crítica

1 La decisión que toma Haya de la Torre en México de convertir al Apra en un partido político causa el rechazo tanto de comunistas y socialistas que se encontraban dentro del Apra. José Carlos Mariátegui, fue una de las voces más significativas que criticó esta decisión. Sin embargo en una carta escrita a Mariátegui del 21 de octubre de 1928 que es firmada Nicanor A. De La Fuente, podemos observar que el rechazo de estas iniciativa también fue dado por el filósofo del Apra Antenor Orrego en una primera instancia, y con el transcurso del tiempo cambió de opinión sobre el tema. Escribe De La Fuente en relación a esta decisión de Haya de la Torre y lo que había conversado con Orrego: “ *He anclado en el fondo de las cartas que Ud. me remite. Hace algunos meses hablé con Orrego sobre esta desviación del grupo de México y él se encontraba entonces en la misma condición que Ud. José Carlos, y ahora que medio enterados estamos de la situación, esa fe alcanza más amplitud y seguridad*” (Melis, 1986: 462).

en lo que respecta a la creación o formación de un pensamiento Latinoamericano. A esta última parte, Orrego le dedica la mayoría de sus ensayos en la revista. El trujillano, comienza a articular en *Amauta* su pensamiento para la creación de su libro *Pueblo-Continente* (1930). También manifiesta su filosofía vitalista que la utiliza como herramienta para crear un estilo que apunte a la formación de una actitud o expresión americana.

La revista *Amauta*, Mariátegui y su relación con Antenor Orrego

Antenor Orrego escribe 18 artículos en la revista *Amauta*. Esto manifiesta que él tuvo una producción significativa dentro de ella en el campo filosófico y estético. La relación que tuvo con Mariátegui fue siempre cordial y existía antes de la aparición de la revista. Ya en el año 1925, Mariátegui se encontraba muy interesado en publicar al nortino y a otros intelectuales por la editorial *Minerva* que después deslumbraron en la revista *Amauta*². Un año antes, publica a través de la Editorial *Minerva* su libro *La escena contemporánea* (1924). El texto, habla de sus experiencias y de su visión como periodista e intelectual en la Europa de posguerra. El *amauta*, recibe una crítica casi inmediata por parte de Antenor Orrego, lo que revela su lectura interesada como cuidadora del texto, a la vez muestra su afinidad con su estilo literario novedoso y una definición leve del su pensamiento:

“[...] He recibido su libro, lo estoy leyendo con la atención y seriedad y afección intelectual que merece. Por fin en el país los escritores comienzan a salir de esa frivolidad despreocupada, de esa necia banalidad ególatra al uso; de ese antieticismo artístico que es incapaz de construir nada y que los convertía en vistosos escaparates literarios.

La labor me es simpática, precisamente, por su contenido ético, por su significación social y humana, por la valerosa seriedad con que

2 En la carta escrita por Orrego a Mariátegui fechada el 29 de diciembre de 1925 aclara las intenciones de publicación que le proponía Mariátegui sobre sus textos y a la vez, la confusión que tenía el trujillano en torno al mismo: “La agradezco la acogida de uno de mis libros en la editorial “*Minerva*”. habría querido enviarle el que considero más fundamental de los tres, “*Helios*” que es un ensayo para una filosofía o interpretación del pensamiento. Por desgracia, aunque esté terminado ya, no estoy satisfecho aún con su trabazón o construcción interna. Estoy harto temeroso con mi autocrítica no sepa ubicarlo en su verdadera posición ideológica; de que mi amor propio o, simplemente, mi entusiasmo de creador le impriman una acentuación mental que rebase su estructura literal, su horizonte o su realidad expresiva[...]” (Orrego en Mellis, 1986: 117). El libro que nombra Orrego fue destruido por la represión de la época y fue publicado un fragmento por Mariátegui en la revista *Amauta* y tiene otras partes publicadas por la revista *Variiedades*.

se ha colocado U. en un país de “guignol” en el que jamás se oye vibrar la noble pasión del hombre que se entrega a una fe. Tengo la seguridad que su obra se va a proyectar -se está proyectando ya- benéficamente en nuestro país en los núcleos más puros que no tienen compromiso con el pasado, es decir, con la mentira. Porque esta es nuestra mayor tragedia nacional. El pasado nada nos ha dejado, nada que sea susceptible de asumir cierta positiva continuidad histórica. En los demás pueblos chocan pasiones contrapuestas, pero sinceras y fervorosas. En el nuestro solo chocan intereses materiales, solo hay fantasmas de todo; es la máxima mentira, la mentira absoluta y auténtica, porque todo esta mixtificado y desvitalizado.” (Orrego en Mellis, 1986: 116)

Dentro de esta cita podemos ver la afinidad que tenía Orrego con el texto de Mariátegui, qué es lo que opinaba del Perú y la tragedia que significa vivir en la mentira del pasado, el peso de un pasadísimo, que es una continuidad sin quiebres reales, sin confrontación y en la que solo existen espectralidades. Orrego, comenta a Mariátegui que la nación es falsa, engañosa y que no tiene una vida propia que apunte a futuro.

En esta misma carta, Orrego deja en claro las diferencias que tenía con Mariátegui. El filósofo, siempre fue políticamente moderado y muy probablemente no concordaban con alguna de las afirmaciones revolucionarias del texto del limeño. El trujillano, le trata de mostrar estas diferencias; “Nuestras pupilas no pueden tener una idéntica y absoluta acomodación visual para mirar las cosas” (Orrego en Mellis, 1986: 126), pero a pesar de esto Orrego sentía “Que en lo fundamental, en lo que respecta al pensamiento contemporáneo y a la acción que precisa realizar nuestro país estamos colocados en la misma perspectiva mental y histórica” (Orrego en Mellis, 1986: 126).

Orrego y Mariátegui tenían ideas en común, las mismas influencias vitalistas de la filosofía de Bergson, como muchos de su generación, en la cual se representaba “la duración”, “la intuición”, el “elan vital” y “el devenir” como herramientas filosóficas para explicar la realidad. Los dos conciben al Apra como un movimiento continental revolucionario en sus inicios, son antiimperialistas; para Orrego era la única lucha consistente que se podía librar en Latinoamérica, ya que creía que no se podía luchar de otra manera en un lugar en donde el capitalismo no había logrado

superar los medios de producciones arcaicos que existían en ella. Por el contrario, para Mariátegui la lucha de clases y el anticapitalismo eran las ideas centrales para cambio social y estas debían ser fomentadas, reivindicadas por las masas proletarias e indígenas. Estos dos autores, creen en el relativismo del marxismo y en una visión heterodoxa³ del mismo. Los dos pretenden al indígena como motor revolucionario, pero de maneras distintas. Mariátegui, creía que el indio estaba formado en las comunidades indígenas junto con su modelo de producción ancestral (ayllu), el cual daba una base material para su reivindicación y Orrego decidió optar por el indoamericanismo de Haya de la Torre, el que concebía a todos los pueblos originarios en unificación contra el imperialismo.

Las publicaciones de Orrego en Amauta: la formación del pensamiento continental

En los ensayos publicados en *Amauta* muestra un vitalismo estetizante, sin aires europeos, sino con la intención evidente de querer encontrar el significado de lo americano a través de su filosofía, sus cavilaciones metafísicas que apuntan a comprender América y su americanización, como también la formación de un estilo propio. De los textos que escribió Orrego en *Amauta*, solo nos referiremos a los más importantes para poder acercarnos a la profundidad filosófica del autor, pero teniendo en cuenta que todos marcan de alguna manera un cuerpo orgánico. Orrego, nos comenta que los ensayos que publicó en *Amauta* le ayudaron a fundamentar su texto *Pueblo-Continente*. Orrego escribe en el prólogo de la primera edición chilena publicada por la editorial Ercilla⁴:

- 3 Según Orrego el marxismo es: "flexible y elástico que rebasa toda fórmula o plantilla cortada a patrón y medida geométrica" (Orrego, 1957: 117). Para Mariátegui, el marxismo también tenía estas características de flexibilidad, nos comenta en su mensaje del congreso obrero de 1927: "El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc.. se reclaman igualmente de Marx." (Mariátegui, 2010: 140).
- 4 Bernardo Subercaseaux, en los años 30 y 50 existió una expansión editorial la cual forma una gran industria liderada por Ercilla y Zig-Zag pero de muy mala calidad. En la editorial Ercilla, trabajaron algunos Apristas como Luis Alberto Sánchez, que muy probablemente contribuyó a que la primera edición de *Pueblo Continente* de Orrego y *El antiimperialismo y el APRA* de Haya de la Torre aparecieran por esta editorial que comenzaba a fomentar el pensamiento Latinoamericano, que estaba formándose consistentemente en la época. (Subercaseaux, 1993: 121-123).

“En Amauta, la revista de Mariátegui, publiqué los primeros ensayos que han servido de base al presente libro y de allí se reprodujeron, casi la mayor parte de ellos, por muchas revistas latino americanas y hasta algunos órganos de prensa continental” (Orrego, 1957: 22)

Orrego cree que las ideas expresadas por él en la revista no son la manifestación de un “*Fiat lux*” sino que una “construcción orgánica”, un cuerpo que se logra manifestar a través de órganos los cuales fueron puestas en los lugares indicados para dar la vida a su obra. Con estas afirmaciones, podemos llegar de alguna manera a concluir que lo que ocurrió con Orrego dentro de la revista eran también las intenciones que Mariátegui siempre tuvo con su generación, a saber, que la revista fuera un estímulo para la formación de un ideología concreta. A pesar de que Orrego no compartiera algunos postulados importantes que aparecían en la misma, sí estaba totalmente de acuerdo con su eje central. Orrego, comprendió la utilidad de la revista Amauta y en ella formó su pensamiento, pero no debemos olvidar que el nortino tenía dos textos antes de escribir en Amauta, así que de alguna manera también es un reencuentro con su propia filosofía y con lo nuevo visión que quería plantear.

La filosofía de Orrego en Amauta: Una filosofía en busca de un estilo y una expresión

Los ensayos de Orrego que le daremos importancia en nuestro trabajo son: *El personaje y el conflicto dramático en el teatro, la novela y el cuento*, *Apuntes para una filosofía o interpretación del pensamiento (fragmento de Helios publicado en Amauta y Variedades)*, *Racionalismo y revolución, ¿Cuál es la cultura que creará América? y ¿Qué es una filosofía? ¿Cuál es la función del pensar?*. En el ensayo llamado *Apuntes para una filosofía y interpretación del pensamiento*, publicado en 1926 en Amauta Número 4 muestra el intento de formar una nueva filosofía desde un punto de vista profundo e intuitivo. El escrito se divide en tres partes, la primera habla del error de la filosofía, la cual se había servido de la razón como única guía para su reflexión. Orrego, responde a esto diciendo que la intención primaria de la razón era la trasmisión de intuiciones y no conceptos, ya que estos son entidades cadavéricas que no permiten la acción de los hombres. De esta manera, Orrego pone en discusión a la razón y a la intuición en donde

esta última sería la representante de filosofía, o la filosofía en sí misma y la razón solo una herramienta que la transporta. Observemos esto:

“La filosofía o la intuición de un hombre nunca se gasta o envejece, lo que se gasta es su expresión racional o conceptual que es debida a las circunstancias o a la época en que se produjo. Las llamadas contradicciones de las filosofías, es decir, las intuiciones que no se contradicen nunca, se integran en razón de cada una de ellas se incorporan al acervo del conocimiento humano y son eternas como la verdad que revelan.

Pondré un ejemplo citando las dos intuiciones sobre unidad y multiplicidad del Universo. La simple formulación racional ya establece de hecho una contradicción verbal evidente y esta contradicción se produce porque desviamos a la razón de su actividad funcional. Tomamos a la razón como la intuición misma cuando es mera conductora de ella.

Si al estudiar o comprender la filosofía fuéramos directamente a la intuición o a las intuiciones que expresa sin curarnos de su expresión racional o, mejor, asignando a la razón su mero papel de vehículo, llegaríamos a la armonía integral y jamás a la contradicción.” (Orrego, 2011, t. I: 292)

Tomando en cuenta la afirmación del ensayo de Orrego, ya podemos ver a qué se dirige el filósofo trujillano. Se instala fuertemente en esa “metafísica espiritualista” que ve a la razón como transporte de la intuición, permitiendo con esto, no una idea anti- irracional en el sentido burdo de la palabra, sino que por el contrario, un intento de opacar la razón, no dándole importancia central, ya que la misma no concreta nada real.

Pero nos queda preguntarnos ¿cuál es la definición concreta de nuestra razón y cuál es su función para la vida? Para Orrego; “la Razón debe ser rehabilitada hacia su verdadera y propia función conductora, hacia su ejercicio vehicular [...]” (Orrego, 2011, t. I: 292) la razón está como un puente, en donde la mística se muestra a cabalidad, donde la vida debe mostrarse, ya la razón no es pura, es solo un medio y no centro de la filosofía. La razón, solo es útil para transmitir conocimientos entre distintas culturas del mundo, esta no se manifiesta como centro de ninguna categoría. La razón

no entregaría conocimientos, solo es útil para encontrarlos, percibirlos y darles vida.

En el número seis de Amauta aparece el ensayo *Racionalismo y revolución*. Este texto, define lo que mejor denuncia a un pensador y esto no es avanzar de buena manera por categorías puras, ya que esto es solo sería un afán lógico del académicos, para Orrego es el llevar las cosas cotidianas como anécdotas y circunstancias varias hacia categorías especulativas, sería “esa facultad casi divina de arrancar el pensamiento de la sucesión cronológica, del acontecer, del tiempo en una palabra” (Orrego, 2011, t. I: 295) es el encontrar el “ritmo secreto” de lo vulgar y de esa manera poder profundizar realmente en los mismos. Orrego nos llama nuevamente a usar el Pensamiento de la manera adecuada, nos invita creer en ellos, no como sistemas sutiles y lógicos, sino que el pensamiento debe servirnos para conocer la esencia de las cosas y de todos los sucesos, es buscar a través del conocimiento zonas nunca antes vistas de la sabiduría, es el ponerse en un estado de “Res nullius” es decir; como una “cosa de nadie”, como algo nuevo y sin dueño y que nunca había sido visto en ninguna zona. Esto sería el principio del tratar de unirse en la “palpitación cósmica”, es pararse en un lugar profundo dentro de lo esencial.

Para Orrego, esta imagen sobre creación del pensamiento, la cual sirve para llegar a la esencia de las cosas y comprenderla como una “res nullius”, es lo que llama la “posición socrática frente a la vida y el universo”. Sócrates, como padre de la filosofía nos enseñó a utilizarla de manera distinta a cómo nos habían informado los ideólogos del racionalismo y su proyecto hegemónico que se mostraba en la docencia académica y universitaria. Según Orrego, en las Universidades se enseñaba sobre un Sócrates que murió “racionalizando la vida” y verdaderamente, para Orrego, él vivió “vitalizando la razón”, muy por el contrario a lo que se trata de hacer creer en la enseñanza universitaria. En Orrego, la razón utilizada con su fin “raciocinante” solo nos lograría mostrar la creación de una utopía, es decir nada concreto solo una abstracción más para los libros y bibliotecas, nos llevaría a no poder avanzar más allá de la vida, llevándonos a la locura. Pero la “razón vitalizada, que tiene sus influencias de la realidad nos lleva a la fe, es decir, a la heroicidad porque conforta nuestra esperanza” (Orrego, 2011, t. I: 295). La razón pura, es enemiga de la realidad y de la vida, ésta se vuelve subjetiva y no objetiva, es decir, no logra ver la realidad tal como

se manifiesta. Para el hombre de Trujillo, el carácter heroico de Sócrates se puede visualizar en su relación con el pensamiento con el cual logra llegar a su intimidad y a la de los demás, manifestando de esta manera la esencia de lo humano. La vida razonada, solo le ha servido a los que siguen esa filosofía sistemática, y por el contrario la razón vitalizada sirve para ver a la vida en sí misma, comprendiendo el interior de los hombres por medio de la intuición.

Las primeras letras sobre la construcción de lo latinoamericano en la revista *Amauta*

En el número nueve de *Amauta*, Orrego comienza a hablarnos por primera vez sobre el americanismo en su ensayo titulado *Americanismo y Peruanismo*. En este texto, Orrego niega el “peruanismo”, tanto en la Colonia como en la actualidad. El filósofo afirma que el “peruanismo” es virtual, ya que la cultura tanto incaica como pre-incaica solo son visiones arqueológicas y antropológicas que no dan datos inmediatos sobre la realidad del Perú. El trujillano, niega toda clase de “ismos” que correspondan a una base nacional como eje para el continente. Cree que los ellos en ellos en sí no sirven para la unificación:

“Mientras que la vieja América lanza truenos dolidos y nostálgicos por la extinción de la vieja vida que le impuso Europa, la joven América apresta el brazo, el cerebro y el corazón para construir la nueva y potente vida que le reclama su destino histórico y su grandioso rol humano. Ahora se puede hablar ya de juventud de América como un hecho vital y no como un mero accidente para uso retórico. Pero, sobre todo, no hay que olvidar que dentro del espíritu de América, lo nacional, restrictivo y negativo de cada país no cabe; lo nacional es lo americano” (Orrego, 2011, t. I: 301)

El filósofo comienza hablar de la unificación de América, recalcando el impulso vital de la región. La juventud del continente, que está ansiosa por sobresalir y construirse, sin miedo a ella misma como unidad .

En *Amauta*, el filósofo se dedicará buscar y a la vez definir el “estilo” del continente. Esto lo podemos ver en el ensayo que aparece en número 13 de la revista que se titula *El gran destino de América ¿Que es América?*.

Orrego en este ensayo comienza sus afirmaciones de manera bergsoniana, centrado en la idea de la “duración”, nos comenta “que el presente es trampolín y el élan (impulso) del mañana [...] tanto como somos presentes, somos porvenir” (Orrego, 2011, t. I: 308). El presente sería el porvenir de América, la conciencia del momento inmediato sería lo que movilizaría al continente entero. Es una concepción del tiempo en duración puesta a nivel continental. Orrego cree que lo que ya está creado una vez, siempre crea y se encuentra en presente, afirmando con esto que él es creación en movimiento. Pero América ha tenido una falta que no ha permitido su crecimiento, “En América ha faltado el ojo histórico. Por eso no ha surgido todavía una conciencia histórica, una conciencia continental. Su realización ha sido una realización instintiva, sin intención ni propósito alumbrado, regido solamente por el hado o el destino.” (Orrego, 2011, t. I:308) El no tener en cuenta la historia provocó que no existiera una conciencia del continente, solo un movimiento falto de ella. Para Orrego, el destino creado de alguna manera debe ser racionalizado, es decir hecho conciencia, esto es controlar el “pensamiento” que dará luz por medio de la conciencia histórica. Según el trujillano, hay que dejar el azar, encontrar el “estilo” a través de la aceleración del destino, a través de la racionalización del mismo, “Así América será coherencia, concatenación, y tendrá un sentido en el Universo” (Orrego, 2011, t. I: 308).

Para Orrego América fue desgarrada, históricamente se destruyó su “raza virgen” por medio de la conquista y por la violencia Europea occidental. Pero lo único que fue beneficioso es que los europeos llegaron a “pudrirse” a Latinoamérica, provocando la nueva mezcla dejando el “humus humano, rico en elementos fecundantes”. Orrego, no pierde el discurso de la mezcla racial a través de la “descomposición” y “pudrición” biológica y cultural dentro del continente y de su comprensión como algo primordial, ya que de esto saldrá el verdadero devenir continental. La ciencias europeas no han logrado visualizar su decadencia, el inicio de su descomposición en América, por eso no logran unirse a ella. Pero Orrego, nos comenta que esta descomposición menos la entienden los mismos americanos y pierden con esto una oportunidad de aparecer nuevamente. Para el Trujillano “el mundo está en plena fusión disgregativa, América está en plena refundación vital. Mientras todas las otras culturas son una solución, América es una incógnita” (Orrego, 2011, t. I: 309) puesto que esta estaría por formarse a través de esta descomposición total, para

Orrego el europeo ya no existe, es solo un cadáver al igual que sus abstracciones, su descomposición es total y esto mismo provocará que América al encontrarse en esta nueva fecundación lograra avanzar hacia a la historia mundial.

Para el filósofo de Trujillo la desintegración es primordial para evolución de América. Para crear un nuevo mundo, todo lo que se encuentra en él debe podrirse: africanos, asiáticos, blancos, negros, nada debe quedar fuera del humus humano. Orrego toma la imagen de una “axila” en donde todo se pudre, se desintegra, pero propiciado por un desorden o caos que serían el principio de la unificación. América sería una síntesis de distintas culturas y razas, por ejemplo lo oriental daría el sentido religioso, y occidente la razón analítica. El filósofo del norte comprende esta unión como necesidad, ya que de esta manera y solo con esta unión provoca que en el continente la intuición se convierta en “constatación experimental”.

Para Orrego, América debe comenzar a prepararse para su americanización y los estudiantes deben ser la masa que la dirija. Los jóvenes luchan contra los viejos, contra sus valores y su pensamiento. En el continente se necesitan maestros nuevos, que vengan de la misma América y que traigan a ella “el sentido histórico”. Hacer historia es crearle un sentido al continente. Orrego proclama: “Y caso estupendo, la juventud arrastra tanto como un impulso cultural, un valor y una acción política. ¡Hecho preñado de consecuencias históricas!” (Orrego, 2011, t. I: 313). La historia para América comienza de con el aire de reforma dentro de las Universidades y su inicio fue en Córdoba, ya que en esa ciudad se instala el ánimo de destruir lo viejo (Europa) y llegar a algo nuevo (América).

Tenemos en cuenta lo anteriormente dicho, una formación de una “conciencia histórica” y la “americanización del continente”. Pero la pregunta ¿qué es América? Orrego la responde diciendo que es un proyecto en el cual dos factores deben aparecer para poder concretarse que serían la mezcla racial y su comprensión continental.

En el número 14 de *Amauta*, Orrego escribe una colaboración titulada *¿Cual es la cultura que creará América?* para Orrego la respuesta es imposible, ya que no es predecible lo que comienza a devenir o lo que está deviniendo, no hay espacio para la especulación histórica. No se sabe que ocurrirá más adelante solo se puede comprender lo presente e inmediato. La finalidad, no es usar la predicción sino poder intuir para mostrar el

momento, descubrirlo, desvelarlo para comprenderlo. Orrego, define a la cultura; “es destino, es decir, realidad potencial tanto como es azar y libertad” (Orrego, 2011, v. I: 313). Entonces, la cultura nunca es estable, siempre es potencial, siempre está cambiando.

La cultura Europea siempre ha sido racionalista: la escolástica, el arte gótico y el pensamiento romántico son prueba de ello. Según Orrego, es el dato que demuestra que la vida se ha arrodillado a la razón y no ha logrado liberarse. La teología no busca a Dios sino su razón. No basta con intuir la verdad hay que racionalizarla. Todas esas racionalizaciones son las características de la cultura Europea: la razón sobre todo y para todo. América, para Orrego, debe superar a Europa, pero de alguna forma la cultura de europea pasará naturalmente por la descomposición dentro la región americana. Todo lo bello y lo sensible que nos entrega la “refinada” cultura europea y su racionalidad está desapareciendo en América, se debe abrir espacio a lo “monstruoso”, a lo grotesco. América, es la imagen de lo grande de lo atiborrado de condimentos culturales de distintos lugares y entre ello Europa. La finalidad de Orrego es no “razonar para vivir sino vivir para razonar.

Continuaremos con la pregunta *¿Cual es la cultura que creará América?* Pero ahora con el subtítulo *Civilidad y especialidad*. En esta parte del artículo Orrego nos afirma que América tiene como característica “su instinto y su vida civil”. La vida civil es heredada de Europa, y América “la agudiza hasta en un grado máximo. Lo hace hasta que lo convierte en una de las fuerzas directrices de su cultura” (Orrego, 2011, t. I: 311). Pero los europeos comenzaron a especializarse a través de la universalización de la vida civil y este fenómeno destruyó la civilidad del viejo continente. El europeo, había creado una sociedad industrializada provocando la tecnificación de los hombres su unidimensionalización. Los obreros y los intelectuales europeos comenzaron solo a tener mente para su labor y su especificación. Su acción se reducía a actos puntuales. Nos aclara Orrego sobre esto:

“Este perdió la visión panorámica de las cosas en medro de la particularidad y los detalles. El técnico devora al ciudadano. La política misma se profesionaliza y se rebaja. El poeta no es más que el poeta, el químico no es más que el químico...y todo dejan de ser hombres civiles” (Orrego, 2011, v. I: 337).

Todos los hombres en Europa pierden su civilidad, su mente crítica y libre, comienzan su neutralización. Todas las labores pierden la visión de la vida, se separan de ella y se vuelven técnicos. Esto para Orrego lo podemos observar hasta en la característica de Europa en la especialización del despotismo como el de Primo de Rivera y Mussolini. Esto significa la muerte de las razas y de las culturas, pues se niega la libertad de creación y de acción de los hombres. Europa se convierte “en la dictadura del analfabetismo en el despotismo bufo de opereta” (Orrego, 2011, t. I: 338) al perder la vida civil los hombres europeos se lanzan a la violencia, a la tiranía y con esto a su descenso.

Orrego, cree que la civilidad en América comienza en el espíritu de reforma de la Universidad de Córdoba, habla del movimiento reformista y de cuál es la manera de estudiarlo:

“que hay que estudiarlo como impulso instintivo y vital y no como expresión de una realidad dada y conclusa. Estamos ante un hecho que se resiste a toda racionalización sistemática, porque en su seno se encierra todo el misterio, la profundidad y la riqueza del porvenir” (Orrego, 2011, t. I: 338)

La vitalidad desborda en estos acontecimientos y que es superior a la misma inteligencia, a toda previsión humana y a toda reflexión determinista. Los jóvenes reformistas se estarían lanzando a un drama que apunta al porvenir y que son incapaces de controlar, son simplemente actores y observadores de esta movilidad que entrega la vida. En el movimiento de Córdoba, se estaría movilizando el “elan vital” bergsonian, se podría mostrar su realización, la cual es fortuita, insospechada, es cuando una tendencia se encuentra en pugna con una contraria, para que la que tiene menos vida caiga para crear una nueva tendencia y con esto se manifiesta inmediatamente una nueva cultura, la cual en este caso yacería puramente en América. La pregunta de *¿Cuál es la cultura que creará América?* será dirigida a la civilidad, dado que ella es una entrega constante de vitalidad, y por el contrario la especialidad sinónimo de unidimensionalidad técnica, por ese mismo motivo pérdida de creatividad y libertad.

El último artículo en Amauta: el llamado a crear un “estilo”

Para observar el final del recorrido de Orrego por Amauta observemos el ensayo *¿Qué es una filosofía? ¿Cuál es la función del pensar?*. Esta pregunta y este ensayo, no es para nada inocentes, ya que en él observaremos el argumento filosófico de los cuatro artículos anteriores en donde se pregunta por Latinoamérica y su porvenir.

Orrego nos posiciona nuevamente en el caos, en la disgregación y en un ambiente heteróclito. Este desorden impulsa al americano a partir desde el comienzo, a comenzar algo nuevo. A entenderse como raza americana y poder así comprender el “devenir de la historia”. América comienza de esta manera su propio descubrimiento, pero este tendrá rasgos heroicos y no serviles a coronas e imperios. Vendrá de las propias razas americanas, las cuales solo se pueden encontrar en su propia creación ya que todo lo que se estaba formando en América en lo político, económico y cultural “eran preparaciones de exámenes” para los que fueron durante siglos los profesores del continente. El americano debe ser como un Sócrates o como un Descartes, hombres que fueron paradigmas para formar un pensamiento nuevo. El primero, expuso la razón ante el mito y el segundo las ciencias ante la metafísica de la Edad Media.

Para el filósofo del Norte, el hombre americano debe comenzar a tener en cuenta su “voluntad de poder” y su “voluntad de ser”. El llamamiento que hace Orrego consiste en que el americano debe definirse. La intuición debe comenzar a tomar parámetros racionales, los cuales crearán al americano y formarán sus nuevas razones de manera colectiva para su existencia. Así se comenzará a dar sentido al “estar allí”. Las razones que obtengan los hombres americanos servirán para adquirir jerarquías vitales y estructuras de pensamiento, esta sería la finalidad de la filosofía para América. Orrego, como en todos sus escritos quiere eliminar ideas abstractas plantea que la

“idea para antropomorfizarse y hacerse pensamiento necesita vehiculizarse a través de la realidad y del corazón del hombre. Solo a este precio puede hacerse acto o, lo que es lo mismo un factor operante dentro y fuera del sujeto. No solo se piensa con el cerebro; se piensa con todas las potencias físicas y espirituales del hombre” (Orrego, 2011, t. I; 350)

Para Orrego el pensamiento tiene órganos, es algo vivo, como también está estructurado esto lo convierte en una entidad capaz de movimiento, de desenvolvimiento en la realidad y América debe comprender esa nueva estructura del pensamiento. El pensar debe dar ideas que tengan ritmo, vibración y elocuencia, pues si no fuera de esa manera serían ahistóricas. El pensamiento “resume siempre de la historia; es una definición y una distinción entre la indeterminación y el caos de la idea” (Orrego, 2011, t. I: 350)

La filosofía para Orrego también debe definir algo esencial en los hombres y esto es su “estilo”, lo cual será un tema esencial, ya que a través de él existe un intento de tratar de mostrar cómo reacciona el hombre frente a lo que está oculto en el mundo y en todo el universo. El estilo, es sinónimo de pensamiento, es una formación propia de los hombres y de una cultura dinámica. Es como se muestra y desarrolla la vida de una raza, de una comunidad específica que se desenvuelve ente problemas puntuales. “El estilo es el único vehículo por el que se traduce la vida, se concretiza y se hace perceptible” (Orrego, 2011, t. I: 351). Según Orrego hasta la verdad se presenta como estilo; esta es expresión biológica, el cuerpo manifiesta la verdad, ella viene con el sujeto viviente, el hombre americano desarrollaría su propia verdad.

La filosofía para Orrego solo debe consistir en un elemento y este es la vida, en la cual se encuentran las ideas dramatizadas y estilizadas que perciben una verdad provechosa para el hombre, Orrego nos define como sería una filosofía:

“Un filosofía es tanto más grande o tanto más genial cuanto un pensador que a estilizado la idea o el conjunto de ideas que la constituye. El llamado caos de la filosofía que confunde a los temperamentos no filosóficos es el caos de las ideas abstraídas, desvitalizadas y discutibles. Un pensamiento histórico no puede ser discutido si no comprendido y asimilado” (Orrego, 2011, t. I: 351)

La filosofía entonces debe pensar en la historia, en la estatización, en sobrellevar el caos de las abstracciones, debe ser “estilo” y presentarse como verdad en los cuerpos de los hombres. De esta manera, el hombre americano debe articular su pensamiento desde un aire trágico, que formará una nueva raza, distinta a la europea que vendrá de la mezcla que tendrá su propio estilo y una expresión.

A manera de Conclusión

La relación de Orrego con Mariátegui y su compromiso con el órgano central de la vanguardia, representado en la revista Amauta, se manifiesta en la estructuración del objeto final de su filosofía. Orrego lo establece en expresar el “estilo” de un hombre o de una cultura, es decir formar su pensamiento que mantendrá a través de su nueva historia. El filósofo, está hablando de Latinoamérica, de su distinción con lo europeo y del intento de construir América de la mezcla. Para el nortino, como también para toda su generación, Europa y sus abstracciones cadavéricas representaba a los museos y artefactos que explicitaba el descenso eminente de su *elan* y de su voluntad a cambiar. El estilo, es orden frente al caos universal en el cual los hombres se encuentran, hace a la vida visible y perceptible para quien lo adquiera. Para Orrego, la verdad misma es estilo, es un ritmo una vibración que se manifiesta como guía, la filosofía no es entelequia es una estetización, es mostrar la tragedia de la vida, su agonismo y sus revoluciones. Tratar de formar un estilo, es crear, transformar, buscar una expresión, la cual se visualiza en esa idea barroca que tiene Orrego de representar una formación constante, una mezcla racial y cultural que muestra la aproximación a una nueva forma de vida.

Bibliografía

Revista Amauta. Nº 1-30. Lima: Editorial Amauta, 1976.

BEIGEL, Fernanda. *El itinerario y la brújula*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

BERGSON, Henri. *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus, 2007.

_____. *Memoria y vida. textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

_____. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus. 2007.

_____. *Introducción a la metafísica*. D. F México: Centro de Estudios Filosóficos Universidad Nacional Autónoma de México 1960.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. *Antenor Orrego Modernidad y Culturas americanas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.

FERNÁNDEZ, Osvaldo. *Itinerario y trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú, 2010.

HAYA DE LA TORRE, Víctor. *El antiimperialismo y el APRA*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.

JARA, Gonzalo. "La filosofía latinoamericanista de Antenor Orrego en la revista *Amauta*". O, Fernández; P, Gutiérrez; B, Rojas eds. *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2010.

_____ "El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui". P. Gutiérrez eds. *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno José Carlos Mariátegui*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2014.

KLAREN, Peters. *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP Ediciones, 1976.

_____ "La economía en el Perú mediados del siglo XX". Bethell, Leslie. *Historia de América Latina*. Barcelona: Cátedra, 1992.

LÉVANO, Cesar - Tejada, Luis (Com). Manuel y Delfín Lévano. *Obras completas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

LENIN, V, I. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Obras Completas. Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso, 1985.

_____ *Cuadernos sobre el imperialismo*. Obras Completas. Tomo 28. Moscú: Editorial Progreso, 1986.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 1984.

_____ *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Editorial Universitaria, 1953.

_____ *Ideología y política*. Caracas: El Perro y la Rana, 2010.

_____ *La escena contemporánea*. Caracas: El Perro y la Rana, 2010.

MELIS, Antonio. *Correspondencia de José Carlos Mariátegui*. (Tomo I y II). Lima: Amauta, 1986.

MARX, Carlos. *El capital*. Santiago: LOM, 2010.

MARX, Carlos. Engels, Federico. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1955.

POZADA, B. *Literature and politics in the writing of Antenor Orrego*. New York: UMI, 2006.

ORREGO, Antenor. *Notas Marginales* (Obras completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. *Pueblo-Continente: Ensayo para una interpretación de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Continente, 1957.

_____. *Estación primera. Artículos de Amauta*. (Obras completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. *Mi encuentro con César Vallejo*. (Obras completas tomo III). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. *Hacia un humanismo americano*. (Obras completas tomo II). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. *Meditaciones ontológicas*. (Obras completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “Acerca de la teoría histórica de Spengler”. (Obras completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “Carta abierta a Fidel castro”. (Obras completas tomo IV). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “Prólogo a La nave Dorada”. (Obras Completas tomo III). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “Chan Chan: Historia y tiempo congelado”. (Obras Completas tomo IV). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “El programa del Apra”. (Obras Completas Tomo V). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “La política como teoría”. (Obras Completas Tomo III). Lima: Editorial Pachacútec 2011.

_____. “¡Trujillo!-¡Trinchera!” (Obras Completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____. “Significado trascendente del movimiento de Trujillo” (Obras Completas Tomo V). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____ “Ambiente espiritual de Europa después de la guerra” (Obras Completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec, 2011.

_____ “La caída de Leguía” (Obras Completas tomo II). Lima: Editorial Pachacutec, 2011.

_____ “La desperuanización económica” (Obras Completas tomo II) Lima: Editorial Pachacutec, 2011.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Páginas libres y Horas de lucha*. Lima: Editorial Ayacucho, 1976.

GONZÁLES, Horacio. *¿Inactualidad del Bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue, 2008.

RODRIGUEZ, Iberico. “Los dos misticismos”. *Amauta*. Edición Facsimilar. Lima: Editorial Amauta, 1976.

_____ *El nuevo absoluto*. Lima: Editorial Minerva, 1926.

SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia del libro en Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1993.

SOBREVILLA, David. *Repensando la tradición nacional*. Lima: Editorial Hipatia, 1984.

SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>, 1998.

_____ *La filosofía en el Perú*, Lima: Editorial Universo, 1977.

_____ *Historia de las ideas del Perú contemporáneo: El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Moncloa, 1965.

SPENGLER, Oswald. *La decadencia de occidente* (Tomo. I - II). Madrid: Espasa Calpe, 1998.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Apuntes para una biografía del APRA*: Lima: Mosca Azul Editores, 1978.

TOWNSEND, Andrés. “Antenor Orrego: Amauta y profeta norteamericano” (Obras completas de Orrego, tomo V), Lima: Pachacútec, 2011.

A Amauta e a Questão Meridional

Ricardo José de Azevedo Marinho

Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO), Brasil.

À memória de Sandro Mariátegui Chiappe (1921-2013)

O objetivo deste ensaio é comparar a visão de 1926 nos textos da e no entorno da revista peruana *Amauta*, do seu fundador José Carlos Mariátegui, e sobre a questão meridional italiana do político Antonio Gramsci. Parto da hipótese de que ambos compartilham uma leitura análoga do ano de 1926, entendido como chave nas suas interpretações das formações inconclusas das suas realidades concretas, obstaculizadas pela persistência do tema do atraso.

Inicialmente convoco o experimento historiográfico de Hans Ulrich Gumbrecht *Em 1926: vivendo no limite do tempo*¹, um ensaio em simultaneidade histórica. Sua intenção, explica já no Manual do Usuário – formato deliberadamente voltado ao leitor versado nos léxicos de informática – será indagar até que ponto seria possível, através de um texto (em comparação aos recursos midiáticos aparentemente mais capazes de engajar sensorialmente seus receptores), tornar presentes novamente alguns dos mundos que existiram em 1926. Gumbrecht propõe-se a simular no leitor o efeito de imediação completa: “você deve se sentir em 1926”², diz o autor logo de início. Gumbrecht não tenciona violar o sono dos mortos e nisso está *pari passu* a Walter Benjamin. Por tornar presentes, ou por *re-presentar* mundos passados, Gumbrecht visa tão somente privilegiar as relações que o termo presença denota. Aquilo que se faz presente, já no sentido etimológico da raiz latina *prae-esse*, coloca-se diante de nós e é passível de toque. Num primeiro contato, o raciocínio por trás de *Em 1926* poderá soar incrivelmente ingênuo: já que não sabemos o que fazer com nosso vasto conhecimento do passado, devemos examinar os impulsos que motivam nossa fascinação. O passo primeiro mostrar-se-á não tão

1 Gumbrecht (1999). Gumbrecht, 1999.

2 Gumbrecht (1999, p. 9).

elementar: de antemão, exige-se a renúncia aos preceitos da hermenêutica clássica, que distingue no sujeito a capacidade de *interpretar objetos* (significantes) de forma a encontrar neles sentido (*significados*). Como desatar amarras tão profundas? Uma pista seria para Gumbrecht a troca de modelos clássicos de representação historiográfica (*descritivos e narrativos*) – isto é, de baixa complexidade – em favor de quadros sistêmicos que privilegiem a *contingência e a simultaneidade*.

Entretanto, na busca por um modelo de representação adequado a uma história sensível – de “presença como outro do sentido” – Gumbrecht aproxima-se daquilo que François Furet denominou *história problema*.³ “Não tente começar do começo”, advertirá o autor logo na primeira linha. “Comece por um verbete que lhe interesse em particular”.⁴ Evidente no modelo está o reposicionamento da figura do historiador contemporâneo. Lembra-se aqui da sábia indagação de Paul Veyne: “Mas o que é importante? Não se trata antes do que é interessante?”⁵. Isto posto, se a disposição maior de *Em 1926: vivendo no limite do tempo*, será tentar atender ao desejo (impossível) de – na feliz expressão de Stephen Greenblatt citada pelo autor, “falar aos mortos”⁶ – a aposta básica localiza-se na hipótese de que a simulação de imediação reduzirá a obrigatoriedade de uma aproximação hermenêutica para com o conhecimento do passado. Precisamente em um momento em que se aposta que a História se veria destituída de toda e qualquer práxis, detecta-se no Ocidente uma verdadeira febre de *passados e presentes*⁷. Em última análise, e no que nos distanciamos do “experimento” de Gumbrecht, é que nele não contém uma mensagem em um sentido político e/ou ético.

Desta forma, ao discutir as *proximidades e as diferenças* entre Mariátegui e Gramsci, em 1926, por meio de um cotejo de seus textos em torno dos temas das vantagens do moderno e das vantagens do atraso, estamos na contingência e simultaneidade da atualidade desses temas tratados na

3 “Da história narrativa à história problema” (Furet, 1986, p. 81). Enfatizamos o verbo aproxima-se, pois não se tratam de modelos idênticos.

4 Gumbrecht (1999, p. 9).

5 “Tudo é histórico, logo a história não existe” (Veyne, 1983, p. 29).

6 Gumbrecht (1999, p. 12).

7 Marinho, Ricardo José de Azevedo. “Passado e presente”. In Lima, Jacqueline, Roberti, Angela e Santos, Edna (orgs.). *Pensando a história: reflexões sobre as possibilidades de se escrever a história através de perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, pp. 145-153.

Amauta à luz do ideário de Mariátegui e de Gramsci, e dos problemas que suscitaram.

Portanto, apostamos ser possível tornar o passado novamente disponível de forma material, sensorial – isto é, “pronto para pegar” – Gumbrecht abre caminhos inéditos para formulações acerca daquilo que chama de teoria do presente⁸ e, com esse esforço reflexivo, pretendemos demonstrar como Mariátegui e Gramsci contribuíram para superar as dificuldades de compreensão das suas realidades ao convocarem as desvantagens do moderno e as desvantagens do atraso na vivência no limite do tempo do ano de 1926.

Introdução

Não se trata de coincidência serem tratados aqui dois clássicos da interpretação marxista internacional surgidos no fatídico ano de 1926, trabalhos esses que reivindicam uma explicação fundada no acervo do conhecimento da humanidade. Referimo-nos à revista *Amauta*, de Jose Carlos Mariátegui, e do ensaio interrompido *Alguns temas da questão meridional*, de Antonio Gramsci. Não se pode esquecer de que esses autores representam um rompimento com uma versão vulgar do marxismo⁹ e por isso mesmo produziram análises das suas formações econômico-sociais que se constituem num esforço de introspecção coletiva embebida da cientificidade disponível em 1926 e do exercício iniciado nos oitocentos. Hoje, apontar a influência provocada por esses textos sobre todo um conjunto de gerações, pela densidade interpretativa que traziam, pela força narrativa de cada um deles, pelas novas orientações teóricas, pela nova abordagem temática, faz parte da reafirmação sempre necessária do reconhecimento para com eles bem, como ensejar as suas presenças como símbolos e exemplos para as novas gerações do século XXI.

Nas duas manifestações, a recuperação do passado opera como elemento de explicação do presente, de seus traços e de seus impasses, com vistas à ação contemporânea e em prol de um processo de longa duração virtuosos. Mas em cada um a versão do passado é diferente porque, entre várias outras razões, é diversa a visão sobre o lugar da tradição na explicação das suas respectivas formações econômico-sociais. Assim, a

8 Gumbrecht (1999, p. 12).

9 Andreucci, Franco. “A difusão e vulgarização do marxismo”. In: Hobsbawn, Eric. J. *História do marxismo*. (vol. II). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982

mobilização da história, além de fundar explicação das características das sociedades peruana e italiana, porque associada ao marxismo, assume função política e define o modo pelo qual a utilizam não só como forma de desvendamento da realidade, mas como proposições para alterá-la.

Essa nova posição dos nossos autores face à história permite um deslocamento da ênfase, comum às análises anteriores, sobre as classes sociais. Abre espaço a que efetue um balanço sobre a potencialidade política dessas classes, apresente uma específica visão de processo, tenha uma ótica diferenciada sobre o tema do atraso e suas vantagens e desvantagens, além de uma nova percepção a respeito das heranças colonial em Mariátegui, e desde o Império Romano em Gramsci, sobre a estrutura da sociedade e a ação das diferentes classes sociais.

Desta forma, o tempo é visto em relação entre passado, conjuntura e processo de longa duração e a visão da importância do intra-histórico na constituição da sociedade, operam tanto na direção de mostrar o descompasso existente entre as diferentes regiões peruanas e italianas (meridionais), como a presença e a força de certos atores sociais que atravessam as diferentes ordens do tempo, dando organicidade às sociedades. Mais ainda, servem como instrumento para que estabeleça uma específica visão sobre a articulação entre os elementos tradicionais e modernos nas suas formações econômico-sociais. Na apresentação ao primeiro número de *Amauta*, Mariátegui mostra o caminho que tomará sua reflexão, não apenas na revista, mas nos trabalhos posteriores:

No hace falta declarar expresamente que “Amauta” no es una tribuna libre, abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y una arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas.

Essa visão da história de Mariátegui não é estranha a Gramsci, pois para o sardo tal perspectiva permite que se recupere as formas de sociabilidade que têm suas raízes no passado, indagando como as mesmas operam no presente.

Não se trata de reconstruir os acontecimentos e processos de formação da sociedade peruana e italiana, mas compreender a presença das formas

de vida social, de instituições e de mentalidades, nascidas no passado, mas que ainda faziam parte da identidade nacional que, acreditavam, poderiam vir a ser superadas. Em outros termos, qual passado estava então para ser superado e qual futuro embrionário aquele presente histórico continha?

A reflexão dos dois autores está inserida no quadro das alterações políticas ocorridas em 1926, quando o debate sobre as formações econômico-sociais faz parte do cenário da dificuldade de administração da lógica do capital que altera o lugar dos grupos de poder local e regional. Isso distingue o caráter político de suas explicações e funda o diálogo estabelecido entre suas percepções.

Nesse quadro, o Gramsci de 1926 aponta a relação existente entre as transformações políticas e o novo perfil assumido pela sociedade, reflete sobre as características da mentalidade que sustenta tradicionalmente as formas de vida e as instituições de sua formação econômico-social. É essa mentalidade que, naquele momento, está sendo – ou deveria ser, face às mudanças – superada. Seu diagnóstico direciona-se à compreensão dos caminhos dessas alterações, dos entraves e do alcance possível da superação almejada. É um texto aberto a várias soluções e este é um dos aspectos mais ricos de *Alguns temas da questão meridional*.¹⁰

Heterodoxias gramsciana e mariateguiana da tradição

Alguns temas da questão meridional e Amauta são do mesmo ano: 1926. *Alguns temas da questão meridional* não é publicado em 1926, ao contrário da *Amauta*.

Ponto importante para a definição das teses dos dois autores é o fato de ambos redimensionarem seus argumentos na sucessão dos eventos pós-1926, aparecendo, nesses posicionamentos, os diálogos empreendidos com as suas formações econômico-sociais e a cena contemporânea, além de acentuar a convergência entre suas tomadas de posição.

10 Luiz Werneck Vianna (1997) chama a atenção para esse aspecto ao mostrar que a inovação de Gramsci em face do conjunto de conhecimento analítico do marxismo da época se encontra exatamente no estimulante entendimento do papel dos intelectuais. Ou seja, toda a análise de Gramsci desembocaria numa espécie de dilema muito nítido para o qual não há solução acabada.

Em *Alguns temas da questão meridional* Gramsci acentua o caráter diferenciado, isto é, o efeito diverso da mesma forma econômico-social na medida em que se aplica ao mundo do atraso ou ao moderno.

Enquanto Mariátegui mostra o modo pelo qual o desenvolvimento do capitalismo leva o gamonalismo a, simultaneamente, conhecer sua decadência e conseguir manter parte significativa de seus valores sociais e culturais, Gramsci afirma que no processo moderno o modo de constituição dos meridionais acarreta um desequilíbrio social impeditivo da realização dos princípios inerentes ao moderno, cujos resultados permanecem vivos até aquele momento. A “entrada” na questão é semelhante para um e outro, mas o tratamento resultará diverso, em cada um dos autores, da relação atraso-moderno.

Diferentemente de Mariátegui, o eixo principal da argumentação de Gramsci se encontra na discussão sobre o meridionalismo, ou melhor, assentado no par conceitual meridionalismo e intelectuais, como aponta Luiz Werneck Vianna (1997) em sua exegese do texto gramsciano. Assim, Gramsci afirma, ao mostrar as consequências do moderno que se processa num quadro marcado pelo atraso em sua formação social meridional, uma vez que não é fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário meridional do puro intelectual. Para o funcionário meridional, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem, relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede num verdadeiro Estado, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos.

É certo que tanto *Amauta* como *Alguns temas da questão meridional* têm como tema o moderno, mais precisamente, os dilemas trazidos pelo moderno. Ambos apontam para as características diferenciadas do atraso e do moderno, mostrando como a estrutura do atraso permanece na nova organização modificando o caráter do moderno. Para Mariátegui, o desenvolvimento moderno ao mesmo tempo figura e aprofunda a decadência dos gamonales. O moderno põe a nu a perda de poder do gamonalismo, quebrando-lhe a espinha dorsal.

Mas a decadência gamonal não significou a desaparecimento desse poder, pois a organização da sociedade em bases novas não prescindiu de sobrevivências gamonales. Para Mariátegui essa acomodação significava a continuidade da ordem que caracteriza a sociedade peruana, isto é, da ordem já burguesa, mas ainda gamonal, que constituía o lastro da sociedade peruana.

No entanto, o que paulatinamente vai desaparecendo é a variedade de tipos e formas sociais que marcava a sociedade colonial, resultado do processo de civilização homogeneizador operado pelo Estado preocupado com a manutenção da ordem assentada em bases novas: uma ordem pessoal. Rompe-se sem romper, assim, a aliança Estado/gamonales, precipitando a decadência da experiência gamonal fundada nas relações pessoais. Interrompe-se, com isso, as marcas da sociedade colonial e abre-se espaço para conflitos que se explicitam tanto no espaço moderno quanto no atraso.

O caminho interpretativo de Gramsci é outro. Aponta para as tensões entre as formas de sociabilidade que têm como eixo o meridionalismo e aquelas características do mundo moderno, que seriam a marca da intelectualidade. Em outros termos, a modernização das formas de sociabilidade não ocorre, tornando-se obstáculo à configuração de uma esfera pública independente na Itália.

Embora a velha lavoura meridional perca sua supremacia, ao mesmo tempo em que crescem as atividades mediadas por intelectuais, a estrutura social simplificada, com a ausência de uma burguesia consistente, permite que os novos espaços repliquem as mesmas personagens sociais. Assim, as novas profissões e a administração serão exercidas pelos meridionais e seus descendentes. O processo tem como consequência a transferência para o moderno da mentalidade e do modo de organização imperantes nos domínios meridionais. O meridionalismo persiste afetando até mesmo os projetos reformistas.

Eram dois mundos distintos que se hostilizavam com rancor crescente, duas mentalidades que se opunham como ao racional se opõe o tradicional, ao moderno o atraso, o cidadão ao paroquial. A presença de tais conflitos já denunciava a imaturidade da Itália para transformações que lhe alterassem profundamente a fisionomia. Como esperar transformações profundas em um país onde eram mantidos os fundamentos tradicionais

da situação que se pretendia ultrapassar? Enquanto perdurassem intactos e, apesar de tudo, poderosos, os padrões econômicos e sociais herdados do atraso e expressos principalmente na grande lavoura, as transformações mais ousadas teriam de ser superficiais e artificiosas.

De certo modo, o malogro da burguesia também é indício eloquente da radical incompatibilidade entre as formas de vida modernas de um lado, e o atraso fixado entre os meridionais por uma tradição que remonta ao Império Romano.

Mostra como o meridionalismo coloca-se como obstáculo à transição de uma sociedade de traços atrasados para uma sociedade marcada pela modernidade, impedindo a predominância da impessoalidade marcando as relações, da hierarquização das funções, da definição das competências para o desempenho profissional intelectual. Aponta como esse quadro resulta na impossibilidade de existência de associações políticas e sociais fundadas em solidariedades livremente pactuadas.

Ou, ainda, indica a outra face do meridionalismo: o fato de o mando e da obediência andarem juntos como resultado de um quadro de relações eminentemente pessoais, exigindo formas externas de ordenação e disciplina. Aliás, é o tema do fascismo: para os meridionais não é possível acordo coletivo durável, salvo por uma força exterior respeitável e temida.

Em outros termos, Gramsci preocupa-se com as consequências do domínio do atraso meridional na configuração das instituições modernas na sociedade italiana. A dominância do atraso no meridionalismo permeando todas as relações sociais impede que o indivíduo possa distinguir entre as formas de dominação, resultante já apontada anteriormente quando nos referimos à sua discussão sobre o funcionário meridional. Isto é, mostra como os particularismos submetem o Estado e os interesses gerais. Estes traços, pensados na conjuntura de 1926, seriam os principais obstáculos à renovação da sociedade italiana.

Com a pretensão de desenvolver o tema, acreditamos ser possível afirmar que existe uma convergência fundamental entre a *Amauta* e *Alguns temas da questão meridional* no que respeita às relações Estado/sociedade. Na primeira se vê uma percepção de homologia entre os dois, isto é, os Estados na ibero-américa seria resultado da ampliação dos círculos familiares, preocupando-se a revista e seus autores em demonstrar a

plasticidade de setores do atraso que foram capazes de lutar por certas medidas que pareciam ir contra seus próprios interesses. Tomando as transformações sofridas pela sociedade e as adaptações necessárias no plano da sociabilidade – modificações que não lhe alteram o sentido – a *Amauta* busca mostrar a continuidade lograda, o que permitiria um rearranjo das relações sociais, e como tal tendo isso como um critério de interpretação capaz de se propor caminhos heterodoxos a essa tradição.

Alguns temas da questão meridional, numa perspectiva inovadora em face a um amadurecimento de Gramsci, ainda considera a existência de uma oposição entre as duas ordens, mas agora percebendo as possibilidades de gradação entre elas. Trata-se do germe da revolução passiva que Gramsci desenvolverá no cárcere.

Assim, o processo de amadurecimento de ambos os intelectuais faz com que se afastem dos arroubos juvenis, em que antes reduziam as questões interpretativas a debates quase-colegiais, tipo “Roma ou Cartago”? para Gramsci e, tipo “gamonales ou ayllus”? para Mariátegui, e negar a ação criadora do povo ibero-americano em nossa vida política e administrativa. Ações não só no sentido chamado conservador como também no sentido liberal e no revolucionário, sempre se fizeram presentes como possibilidades históricas de conteúdo variado de acordo com as circunstâncias conjunturais.

À guisa de conclusão

Por que o tema do atraso foi e é uma questão-chave para que possamos dar um fecho nesse encontro de 1926 em 2016? A situação encontra-se no que o tema do atraso nos remete à condição meridional global de *Amauta* e de *Alguns temas da questão meridional* e como tal procuramos chamar a atenção para alguns de seus problemas. Como se viu, esse é um tema difícil que, pelo menos há séculos, atormenta as imaginações ibero-americana e italiana, forçando seus intelectuais a viverem, como uma espécie de condenação, a estranha sensação – que tanto inquietou Gramsci e Mariátegui – de que poderíamos ser todos desterrados em nossa própria terra. Situação incômoda que expressa a dificuldade de se transitar, permanentemente, entre um duplo tempo, já que se oscila entre realidades, aparentemente, contrapostas. Ou seja, conforme se diz na

linguagem fortemente engajada na superação dessa condição, nos respectivos contextos do amauta e do sardo, viver-se-ia sob a contemporaneidade do não coetâneo. E, de maneira geral, mesmo nos seus registros mais críticos, quando se pensava tal condição em sua relação com os núcleos hegemônicos, havia uma tendência de se vislumbrar o futuro como uma espécie de realização tardia do presente dos países considerados modernos com suas vantagens.

As lições de Gramsci e Mariátegui em 1926 – com o desfile de mazelas decorrentes da adesão da maioria dos meridionais globais à agenda modernizadora imposta pelo fenômeno do imperialismo – indicam que hoje, sob a ótica da globalização, que estamos adentrando numa nova dinâmica, que não leva à superação do diagnóstico do amauta e do sardo. Afinal, para eles, ser meridional, a cada dia tornava-se mais evidente que não se tratava de seguir passivamente a agenda modernizadora, com a esperança de que um dia os meridionais globais atingirão o ideal da modernidade. Hoje, como em 1926, o grande desafio está em refletir sobre os problemas não exatamente como decorrentes de uma condição do atraso, com suas vantagens e, sobretudo, suas desvantagens, que poderiam ser superadas pela modernização, mas, sim, como expressão de outra modernidade, específica e singular, que em sua radicalidade talvez esteja antecipando questões e dilemas que, em algum momento, eclodirão com toda força no moderno.

Ao colocarmos a questão a partir desse ponto de vista, para nós isso se faz necessário para o exercício de um tipo de imaginação gramsciana ou imaginação mariateguiana que vê a condição do atraso não como um lugar que personifica o passado da condição moderna, mas como um espaço para olhar a realidade contemporânea em seu conjunto. Assim, os textos que compõem o primeiro número da *Amauta*, cada um a seu modo, procurava fazer esse tipo de reflexão, contribuindo assim para aprofundar não apenas o conhecimento de temas, problemas e situações, típicos da nossa condição, mas também para lançar luz sobre dimensões importantes da modernidade radicalizada.

Já *Alguns temas da questão meridional*, em certa maneira dialoga e complementa a abordagem da *Amauta*, já que procura mostrar, através de uma análise inovadora, como, ao longo da sua história a Itália e suas clivagens regionais, passou-se de uma posição extremamente negativa

com relação aos meridionais em face à atuação do Estado para outra que compreende o seu papel na política, na economia e nas relações sociais.

Desta forma, Gramsci destaca como o conhecimento considerado tradicional e de seus intelectuais pode ser mobilizado de modo a interagir com a capacidade empreendedora típica da sociedade setentrional para constituir-se como a principal força produtiva na construção de um novo lugar no mundo para os meridionais.

Seja como for, a *Amauta e Alguns temas da questão meridional*, como procuramos mostrar, são textos de leitura e ação, e com eles nos seus 90 anos, possamos estar, enfim, adentrando numa dinâmica em que as suas condições brilhantemente expostas tenham nos deixado um legado privilegiado de reflexão e proposição.

Referências bibliográficas

ANDREUCCI, Franco. “A difusão e vulgarização do marxismo”. HOBBS-BAWN, Eric. J. *História do marxismo*. (Vol. II). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

AGGIO, Alberto. *Um lugar no mundo: Estudos de história política latino-americana*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Tradução: Vera Ribeiro; revisão da tradução: César Benjamim. Rio de Janeiro/ Contraponto: São Paulo/ UNESP, 1996.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Prefácio à segunda edição. VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva – iberismo e americanismo no Brasil*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Revan, 2004.

_____. Prefácio. VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci (1926-1937)*. Rio de Janeiro/Brasília: Contraponto/Fundação Astrojildo Pereira, 2012.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. (28ª ed.). Rio de Janeiro: Record, 1992.

FURET, François. “Da história narrativa à história problema”. *A oficina da história*. Lisboa: Gradiva, 1986.

GRAMSCI, Antonio. “Alguns temas da questão meridional”. Trad. Marco Aurélio Nogueira. *Temas de ciências humanas*, nº 1, São Paulo, 1977, pp. 19-45.

_____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.

_____. *Concepção dialética da história*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. *A questão meridional*. Introdução e seleção de Franco De Felice e Valentino Parlato. Apresentação de Carlos Nelson Coutinho. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (vol. 1), 1999.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (vol. 4), 2001.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (vol. 5), 2002.

_____. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (vol. 6), 2002.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HOBSBAWM, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LABOR: Quincenario de informacion e ideas. Edicion em facsímile. Lima: Editora Amauta, 1995.

MARIÁTEGUI, J. C. *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Lima: Editora Amauta, 1994. (Compilación de Alberto Tauro).

_____ *Perunicemos al Peru*. Lima: Editora Amauta: Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M, Vol. 11, 1988. (11ª ed.).

_____ *El Alma Matinal*. Lima: Editora Amauta. Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M, 1988. v. 3.

_____ *La escena contemporânea*. Lima: Editora Amauta, Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M, 1987. v. 1. (14ª ed.).

_____ *Ideologia y política*. Lima: Editora Amauta. Ediciones Populares de las Obras Completas de J. C. M, 1987. v. 13. (18ª ed.).

_____ *Escritos juveniles (La edad de piedra)*. (Tomo I a VIII). Estudio preliminar, compilación y notas de Alberto Tauro. Lima: Biblioteca Amauta, 1987.

_____ *José Carlos Mariátegui: política*. BELLOTO, Manoel L. - CORRÊA, Anna Maria M. (orgs). São Paulo: Ática, 1982.

_____ *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARINHO, Ricardo José de Azevedo. “Passado e presente”. LIMA, Jacqueline; ROBERT, Angela e SANTOS, Edna (orgs.). *Pensando a história: reflexões sobre as possibilidades de se escrever a história através de perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, pp. 145-153.

_____ “Ator, tempo e processo de longa duração na polêmica de Mariátegui com Haya de la Torre”. *Ensaio de história*. Franca, vol. 1, nº 2, 1996, pp. 131-140.

_____ e SILVA, Renata Bastos da. “La singularidad brasileña de los 7 Ensayos, 80 Años”. *Ponencias del Simpósio internacional. 7 Ensayos: 80 Años*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2009. p. 425-428.

_____ GOMES, Vagner e SILVA, Renata Bastos da. “Opinião e revolução: as revistas de opinião no Brasil e na ibero-América na época de Amauta. Simpósio internacional *Amauta y su Época*. Lima: Minerva, 1998, pp. 415- 425.

MARINHO, Ricardo José de Azevedo; SILVA, Renata Bastos da; SPINELLI, Pablo de las Torres. “Americanismo y petróleo em Amauta”. *Amauta y su Época*. Lima: Minerva, 2007, pp. 67-79.

MARTINEZ DE LA TORRE, Ricardo. *El movimiento obrero en 1919*. Lima: Editora Amauta, 1928.

SIMPÓSIO INTERNACIONAL. *Amauta y su época*. Lima: Librería Editorial Minerva, 1998.

SILVA, Renata Bastos da. “Mariátegui & las consecuencias económicas de la paz”. *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2012, pp. 271-291.

TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Amauta, 1987. (11ª ed.).

VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci (1926-1937)*. Rio de Janeiro/Brasília: Contraponto/Fundação Astrojildo Pereira, 2012.

VEGAS, Ricardo Luna. *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica*. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

_____. *José Carlos Mariátegui: ensayo biográfico*. Lima: Editorial Horizonte, 1989.

VEYNE, Paul. “Tudo é histórico, logo, a história não existe”. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1983.

VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva - iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

Mujeres de la Revista *Amauta*. Transgrediendo del monólogo masculino

Sara Beatriz Guardia

Directora Cátedra José Carlos Mariátegui

Varias revistas caracterizaron diferentes momentos del desarrollo socio político y cultural del Perú. El Mercurio Peruano (1791-1794), representó las ideas y las aspiraciones que animaron a los precursores de la independencia; la revista de Lima (1859-1863) fue una destacada tribuna del liberalismo; y el Boletín Titikaka (1926-1930), significó una importante expresión del indigenismo. Pero es la revista *Amauta* (1926-1930), fundada por José Carlos Mariátegui, la que enfatiza la continuidad histórica del país dándole “sustento ideológico a la integración nacional; en armonía con los ideales que se gestaron la independencia...”¹.

En 1926, Mariátegui se encuentra en la etapa más importante de su vida. Él mismo lo dice: “He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionariamente 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...”². Es con este espíritu que funda la revista *Amauta*, afirmando que le ha nacido una revista histórica al Perú, que coincide con el surgimiento de una nueva conciencia, y como apunta el propio Mariátegui, cuando ya se sentía, “una corriente, cada día más vigorosa y definida de renovación, a cuyos fautores se les llamaba ‘vanguardistas’, ‘socialistas’, ‘revolucionarios’”³.

El impacto que produjo la Revolución Rusa en 1917, el problema nacional como consecuencia de la influencia norteamericana, las intensas movilizaciones obreras por la jornada de las ocho horas, el marxismo, la lucha por la democratización de la enseñanza iniciada en Córdoba en 1918, las vanguardias literarias y artísticas, y el indigenismo como movimiento que intentó incorporar elementos de la tradición andina en el arte y

1 Alberto Tauro. *Noticias de Amauta*. Lima, 1975, p. 7.

2 Mundial. Lima, 23 de julio de 1926.

3 *Amauta*. No. 1. Lima, setiembre de 1926, p. 1.

la cultura, fueron aspectos que en la década del veinte se perfilaron como cuestiones centrales entre los intelectuales peruanos. Marxismo, indigenismo y problema nacional, son, también, los ejes que vertebran la obra de José Carlos Mariátegui. La especificidad y diferencia radica en que Mariátegui adoptó el marxismo como método para analizar la realidad nacional, desde una perspectiva amplia, alejada del dogma y el esquema simplista. Tal como lo expresa en el editorial titulado “Aniversario y Balance”, de setiembre de 1928:

“Amauta no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esa sola, sencilla y grande palabra: Socialismo”⁴.

Amauta abrió sus páginas a quienes representaron ese movimiento interesado en las vanguardias artísticas y literarias, porque como dice Mariátegui, hasta ese momento la literatura peruana había tenido una permanente mirada hacia atrás, melancólica y ufana “con los frágiles recuerdos galantes del virreinato”⁵. En la historia de nuestra literatura, la Colonia termina en la década del veinte, señala en los *7 Ensayos*.

Se publica poesía de los nuevos exponente como José María Eguren a quien Mariátegui le dedicó parte del No. 21 de Amauta. Algo que solo había hecho con Manuel González Prada en el No. 16 consagrado a recordar el décimo aniversario de su muerte. Poemas de Xavier Abril, Emilio Adolfo Westphalen, Cesar Moro, Carlos Oquendo de Amat, Enrique Peña Barronechea, y Martín Adán que se decía: “reaccionario, clerical y civilista”. También de Cesar Vallejo, aunque a diferencia de los anteriores, Vallejo ya había publicado en 1922 un poemario titulado *Trilce*, palabra inventada por él, mezcla de triste y dulce.

En las artes plásticas Mariátegui priorizó la producción de artistas nacionales del movimiento indigenista, liderado por José Sabogal (1888-1956)

4 Amauta. No. 17. Lima, setiembre de 1928, pp. 1-3.

5 José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*. Lima, 1970, p. 99

que influyó de manera decisiva en la pintura de ese período, en la que destacan: Camilo Blas, Quíspez Asín, Julia Codesido, Carmen Saco, Carlota Carvallo de Núñez, Teresa Carvallo, y las hermanas Izcue. El indigenismo tuvo influencia en la obra y pensamiento de Mariátegui. No es casual que José Sabogal sea autor de varias carátulas y que el nombre de la revista *Amauta*, sea una palabra quechua que significa maestro. En esa perspectiva, la distribución y explotación de la tierra y de los recursos naturales fue “uno de los aspectos histórico-políticos más tratados y cuestionados en la revista. En efecto, a partir del número cinco, de enero de 1927, la revista inició la publicación esporádica del “Boletín de Defensa Indígena”, dedicado casi íntegramente a debatir “el proceso del gamonalismo”⁶.

Voces femeninas. Una nueva Patria

En 1924, Mariátegui calificó la adquisición de la mujer de los derechos políticos “como uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte”, al ingresar en la política, el parlamento y el gobierno. Refiriéndose al Perú, sostuvo que el feminismo no apareció como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia “de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian”⁷. Se trata de derechos políticos, económicos, sociales y culturales de las mujeres.

Consecuentemente, la revista *Amauta* fue el primer espacio donde las mujeres pudieron escribir, publicar sus poemas, levantar la voz para dar su opinión sobre hechos que convulsionaban la vida política de entonces, o para referirse a los libros, la música, y el cine. Los elementos constitutivos de este discurso están expresados en la contradicción entre la sociedad conservadora, machista y patriarcal de entonces, y las aspiraciones de estas mujeres por lograr un espacio propio en un nuevo orden sociopolítico, económico y cultural. No piden permiso para ser escuchadas, proclaman su derecho a ser escuchadas. Cambian el suave vals por el charlestón, se cortan los cabellos y se despojan de sus largos trajes.

“En vano, -dice María Wiese- han vociferado los moralistas contra la mutilación del cabello femenino y contra la falda, que descubre toda

6 Viviana Gelado. *Poéticas de La transgresión*. Buenos Aires, 2008, p. 134.

7 Mariátegui. “Las reivindicaciones del feminismo”. “Mundial”, Lima, 19 de diciembre de 1924.

la pierna (...) En vano los poetas han llorado sobre “las trenzas de oro o de ébano”, que caían al suelo bajo la tijera cruel. (...) En este siglo de campeonas de tenis y natación, de electoras, oficinistas, periodistas y abogadas, resultaban anacrónicos e incómodos el cabello y el traje largo”⁸.

En el corpus del discurso de las mujeres de *Amauta* encontramos de manera recurrente opiniones sobre la relación entre los sexos, la referencia a los problemas que enfrentaba el país desde una perspectiva crítica, y el anhelo por un arte y ética nuevos, así como el impacto del capitalismo y la incorporación de las mujeres al trabajo. También reflejan las contradicciones entre la vanguardia femenina de *Amauta* y la vida de la mayoría de las mujeres sometidas a una educación patriarcal y sentimental.

Por ello, la sorpresa frente a un artículo de Ángela Ramos, que en un período en el que la mujer divorciada se convertía prácticamente en una paria, hizo pública confesión de su separación y posterior divorcio en un divertido artículo titulado “El poeta de los ojos dorados”:

“Dócil a la tiranía del baño, del almuerzo y de las camisas, terminé por reemplazar a la cocinera y a la lavandera en las grandes solemnidades (...) Y mientras mayor era mi resignación, subía la marea de sus exigencias: de fregona de adorno pasé a ser fregona obligatoria. Ahora exigía medias limpias y menú variado todos los días y en cuanto a camisas era más tirano que Mussolini, porque éste se conforma con su camisa negra”⁹.

En su artículo “Matrimonio, Desposorio y Enlace”, publicado en *Labor*, Dora Mayer de Zulen, concluye que el matrimonio “parece indicar un acuerdo para convertir a la mujer en madre. Mirado el objeto desde el punto de vista femenino debería tal acuerdo llamarse patrimonio, como un convenio para convertir al hombre en padre”¹⁰. Incluso habla de su relación amorosa con Pedro Zulen, señalando que no fue matrimonio, tampoco desposorio, ni casamiento -como ella hubiera querido- sino que se trata de un enlace, porque “enlazados son, sin que valgan negaciones o sofismas, todas las parejas amantes o no amantes, fieles o infieles, que

8 *Amauta* No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 11.

9 *Amauta* No. 4. Lima, diciembre de 1926, p. 33.

10 *Labor* No. 7. Lima, 1929, p. 7.

han pasado la línea en que conservan el derecho a considerarse como seres independientes y separables sin desgarramiento de un lazo que se halla en una región donde manos humanas no alcanzan para desatar el nudo”.

Otro rasgo distintivo del discurso de las escritoras de *Amauta* fue su participación en el debate de los problemas nacionales. Los artículos hacen gala de un lenguaje directo, claro y enérgico. En “La fórmula Kellogg”, Dora Mayer de Zulen, plantea como la más preciada esperanza la recuperación de Tacna y Arica. “Pero si la Nación quiere hacerlo, exijo y quiero que la Nación se pare firme en esa noble y altiva declaración de su íntimo y profundo sentimiento y abomino de que caiga, después de sus elevadas intransigencias y sus severas protestas, en una debilitante ambigüedad”¹¹, escribe Mayer.

“Para los norteamericanos, los únicos americanos son ellos, aunque este pensamiento por supuesto no pueda ser pronunciado por sus diplomáticos, ni por aquellos heraldos del imperialismo yanqui que visitan con un objeto y otro nuestras ciudades y nuestros despoblados. Además, teniendo en cuenta que la ley de naturalización norteamericana prohíbe la ciudadanía a personas que no sean blancas, todos los latinoamericanos han sido declarados indignos de poseer dicha ciudadanía. ¿Qué hacer ante esta contingencia? ¿disimular cortésmente la conciencia de la soberbia que el “hermano” norteamericano lleva en su pecho o procurar blanquear más y más la raza colombina, a fin de poder ser admitidos al festín de banqueros de Wall Street?”¹²

Pero la expresión más cierta de Dora Mayer, estuvo centrada en su defensa del pueblo indígena a través de la Asociación Pro Indígena que fundó con Pedro Zulen en 1912. En el balance que hiciera en su artículo, “Lo que ha significado la Pro-Indígena”, señala que en primer lugar llenó un vacío: “Dormida estaba, a los cien años de Emancipación Republicana del Perú, la conciencia de los gobernantes, la conciencia de los gamonales, la conciencia del clero, la conciencia del público ilustrado y semi-ilustrado”¹³, respecto a sus obligaciones con la población indígena que no

11 *Amauta*. No. 6. Lima, febrero de 1927, p. 2.

12 *Ibidem.*, p. 14.

13 *Amauta* No. 1. Lima, setiembre de 1926, pp. 20 - 22.

merece una filantrópica defensa, sino figurar como elemento central de la cuestión nacional.

Preocupación que fue llevada a la 2da Conferencia Panamericana de Mujeres, por Miguelina Acosta Cárdenas, quien propuso que la situación de explotación y miseria que vivían los indígenas peruanos sea incorporada al debate. En su artículo “Escuelas rurales ambulantes para la educación de los niños indígenas” enfatiza que para “procurar la rehabilitación del indígena transformándolo en ciudadano consciente y responsable”¹⁴, la tarea educativa es fundamental.

La educación como medio de transformar la sociedad peruana aparece también en artículos titulados “La Escuela hogar” de Judith Arias y Cesar Acurio, orientados a la necesidad de “modificar el hogar indígena en un sentido racional, para de allí en acción simultanea emprender la obra educativa del individuo y la sociedad”¹⁵. En este profundo anhelo por lograr un cambio, dos voces femeninas plantean para los niños otras formas de respeto a sus derechos. Gabriela Mistral sugiere que la infancia merece cualquier privilegio, y que los niños deberían vivir ese estado natural de acaparamiento de las cosas excelentes y puras del mundo¹⁶. Para María Wiese, constituye un derecho la posibilidad de soñar y ser amados. Y, sin embargo, dice, casi todos los métodos trazados para estudiar al niño carecen de fuego vital, son rígidos análisis hechos sin la “inteligencia del corazón”¹⁷

Otro aspecto que concito la atención de las mujeres fue la cuestión laboral y sindical, pero fue sobre todo en Labor donde se publicaron más artículos referidos al tema. En el cuarto número figura “Por la mujer que trabaja”, de Eduardo Barba y Aciego, que se repite en el siguiente número, donde informa que la Fábrica de Tejidos La Victoria ha sido denunciada repetidas veces por infracciones, y que ha llegado al extremo de amenazar a las madres de despido sin fundamento legal, “pues la mujer no puede ser despedida en los tres meses anteriores o posteriores al alumbramiento, y esto en el peor de los casos con una indemnización de tres meses íntegros y otras primas”¹⁸. Mary González, en su artículo “La mujer y la lucha entre

14 *Amauta*, No. 12, febrero de 1928, p. 38.

15 *Amauta*, No. 23, mayo de 1929, p. 22.

16 *Amauta*, No. 10, diciembre de 1927.

17 *Amauta*, No. 5, enero de 1927, p. 33.

18 *Labor* No. 5, 1929.

el capital y el trabajo”, señala que “las legislaciones de América Latina no han otorgado aún al proletariado femenino las garantías legales que sí conceden a los hombres. Y por ello el capitalista “ha encontrado en el proletariado femenino el más fácil instrumento de explotación”¹⁹.

Ricardo Martínez de la Torre publicó en *Amauta* su artículo, “El movimiento obrero en 1919”²⁰, donde relata el mitin femenino del Comité Pro Abaratamiento, de inspiración anarquista, presidido por Evangelina Soto, y destaca el discurso de María Augusta Arana sobre la importancia de la incorporación de las mujeres a la lucha sindical. También las mujeres participaron en la lucha política. Magda Portal destacó como poeta y militante política, aspecto que me referiré más adelante.

Mientras que la preocupación por los desvalidos y los marginados tuvo expresión en la campaña que lideró Ángela Ramos en contra de la Ley de Vagancia. En su artículo: “La represión de la vagancia”²¹ denunció que durante sus visitas a los presos de las cárceles de Lima y del Frontón, encontró presos conocidos como “vagos”. La investigación demostró que se trataba de hombres apresados por la Ley de Vagancia, según la cual todo aquel que no tenía trabajo era un “vago”, y por lo tanto podía ser apresado y enviado a trabajar en obras públicas, e incluso en las casas de los jefes de la policía, sin ninguna remuneración.

Poesía, literatura y arte

“La poesía, un poco envejecida en el hombre, renace rejuvenecida en la mujer”, dice Mariátegui. No es un hecho aislado, se trata de un vasto fenómeno, común a todas las literaturas. (...) “en épocas anteriores sólo hubo poesía masculina, la de las mujeres también lo era porque se contentaba con ser una forma de variación de sus temas líricos o de sus motivos filosóficos. Y desde que la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas”²².

19 *Ibidem*, 1929.

20 *Amauta*. No. 18. Lima, octubre de 1928, pp. 39-51.

21 *Labor*. No 9. Lima, 18 de agosto de 1929, p. 3.

22 José Carlos Mariátegui. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, 1992, p. 323.

En los 7 *Ensayos*, en el capítulo sobre el proceso seguido por la literatura peruana, Mariátegui señala que con el advenimiento de Magda Portal (1900-1989), “le ha nacido al Perú su primera poetisa. Porque hasta ahora habíamos tenido sólo mujeres de letras”, de las cuales una que otra con temperamento artístico o más específicamente literario. Pero no habíamos tenido propiamente una poetisa”.

“En su poesía nos da, ante todo, una límpida versión de sí misma. No se escamotea, no se mistifica, no se idealiza. Su poesía es su verdad. Magda no trabaja para ofrecernos una imagen aliñada de su alma en “toilette” de gala. En un libro suyo podemos entrar sin desconfianza, sin ceremonia, seguros de que no nos aguarda ningún simulacro, ninguna celada”²³.

En el primer número de *Amauta* se publicó su poema *Círculos violeta*, del libro *El Derecho de Matar*, en la sección Libros y Revistas. En mayo de 1927 cuatro poemas de su libro, *Una esperanza y el mar: Cartón morado, El mandato, Las miradas ausentes, y Ausencia*²⁴. También, Dos poemas proletarios para los compañeros de Vitarte: *Palabra de esperanza, y El hijo*, que aparecieron posteriormente.

El debate suscitado por las diferentes concepciones del arte nuevo y la definición del artista vinculado con su tiempo, aparece en el número 24 de *Amauta* expresado en una polémica entre Miguel Ángel Urquieta y Magda Portal. Urquieta no cree en el arte nuevo y así lo expresa en artículo titulado, “Izquierdismo y pseudoizquierdismo artísticos”, Miguel Ángel Urquieta señala que al ser la ignorancia manantial de felicidad, donde señala: “El saber trae molestia quien añade ciencia añade dolor. De aquí que yo no crea en alegría expansiva y sincera del arte nuevo de verdad. Un arte alegre hoy, solo cabe al margen de la realidad social que vivimos los hombres de todas las razas”²⁵. En su réplica, Magda Portal, revela de un trazo la pasión revolucionaria que animó su vida.

23 *Ibidem*, pp. 324-325.

24 *Amauta*. No. 9, mayo de 1927, p. 33.

25 *Amauta*, No. 24, junio de 1929, p.25.

“Toda la razón que habría para resucitar el pasado, sería ésta: poder decapitarlo de un tajo –creo en las medidas radicales- y además el pasado está superado, se ha rebasado la posibilidad de la semilla: Toda la vida es un presente con los brazos abiertos del mañana”²⁶.

No en vano, Nicanor de la Fuente al referirse a ella en ocasión de la publicación de su libro *Hacia una estética económica*, la califica como “nuestra beligerante compañera, acaso el más puro fermento revolucionario femenino de este instante en América”²⁷. Cuando en 1927 el gobierno anunció la existencia de un “complot comunista”, la policía apresó a Mariátegui, a Magda Portal y a decenas de obreros e intelectuales. Clausuraron los talleres de la imprenta y prohibieron la publicación de la Revista *Amauta* por seis meses. Mariátegui fue internado en el Hospital Militar de San Bartolomé. Poco después, Magda Portal fue deportada a México donde participó en la fundación del Partido Aprista, y sostuvo mantuvo correspondencia con Mariátegui quien la invitó a formar parte del Partido Socialista que había fundado en 1928, y le comunicó que viajaría a Buenos Aires. Pero este viaje no se concretó porque Mariátegui murió en abril de 1930. En México publicó en 1929, *El nuevo poema i su orientación hacia una estética económica*, donde definió así el anhelo por la unidad latinoamericana frente a los Estados Unidos: “Tenemos un solo y grande enemigo. Formemos una sola y grande unión”.

En 1946, Magda Portal presidió la Primera Convención de Mujeres del Partido Aprista, y dos años después, renunció durante el Segundo Congreso por desavenencias con Haya de la Torre. En la entrevista que le hiciera en 1985 para la primera edición de mi libro *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, este fue el testimonio que me dio:

“Renuncié, entre otras razones, porque las conclusiones del Congreso sostenían este enunciado: “Las mujeres no son miembros activos del Partido Aprista porque no son ciudadanas en ejercicio”. Me levanté y pedí la palabra. Haya dio un golpe en la mesa y dijo: “No hay nada en cuestión”. Insistí con energía que quería hablar y él volvió a repetir lo mismo. Ante eso, me levanté con un grupo de mujeres y dije en voz alta: “¡Esto es fascismo!”²⁸.

26 *Amauta*, No. 24, junio de 1929, p. 28.

27 *Amauta*, No. 7, marzo de 1927, p. 102.

28 Sara Beatriz Guardia. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima, 1985, p. 83.

Mariátegui pone como ejemplo de poesía femenina, el libro de Ada Negri (1870-1945) *Il libro di Mara*, porque representa el grito de la mujer que llora al amante muerto, pero no con versos platónicos, plañideros, ni con elegías románticas. “No- dice Mariátegui- el duelo de esta mujer no es el duelo de siemprevivas, crespones y epitafios. Esta mujer llora la viudez de su corazón, la viudez de su existencia, y la viudez de su cuerpo”²⁹.

De Alfonsina Storni (1892-1938), importante figura de la poesía latinoamericana, se publicó en el primer número del Boletín Libros y Revistas, que antecedió a la revista *Amauta*, su poema, “Olvido”. Juana de Ibarbourou (1895-1979), una de las voces líricas más significativas de principios del siglo XX, publicó en *Amauta* su poema, *Alegría de un día*³⁰. En 1959 recibió el Premio Nacional de Literatura que se otorgaba por primera vez a una mujer. El amor, la ausencia y el dolor acompañan los himnos a la revolución que estas mujeres cantan en la voz de Blanca Luz Brum (1905-1985), que reflejan un mundo interior intenso, donde la justicia social aparece como un signo constante. También, el amor, la ausencia y una profunda congoja maternal, que se advierte en su poema “Fuerza”, publicado en el No. 15 de *Amauta*.

De la mexicana Graciela Garbalosa (1896-1975), se publicó en el No. 10 de *Amauta*, su poema, *Grito*, cuya imagen de la mujer choca con el ideal femenino de entonces: “¡Siglo de abracadabra sociológica / soy tu sacerdotisa, / y en el círculo mágico del pasado y el futuro / lanzo mis alaridos, / mis hondos alaridos de embrujada”. En el No. 12 de *Amauta*, se publicó de María Mónvel (1899-1936), su poema, “Muñeco”. Gabriela Mistral la consideró como la “mejor poetisa de Chile, y una de las más importantes de América”. Y, el poema titulado, “El pino” de Edgarda Cadenazzi en el No. 15. Mientras que en el No. 22 se publicó el poema “Multiplicación” de Giselda Zani: “Mi oído escucha en un caracol de puertos / y se emborracha de lejanías / mis ojos miran los astros / estriados de rojo / mi voz golpea en los martillos”.

También se publicaron dos poemas de la poetisa uruguaya, María Elena Muñoz, “Esqueleto de la torre” y “Lamparero de la noche” en el No. 16. Y, de la poeta, María Rosa González, se publicó en el No. 4 su poema: *Croquis del atardecer*: “Contigo me sature de tristeza y de infinito. No

29 Mariátegui. *Cartas de Italia*. “Mujeres de Letras en Italia”. Lima, 1991, p. 222.

30 *Amauta*, No. 20, enero de 1929.

habrá distancia que te aleje, ni brazos que te protejan de mi recuerdo. Estaré más en ti cuando busques olvido en otros labios. / Tu vida estará ligada a mi vida por una largo rosario de besos y de lágrimas”.

La corriente indigenista tuvo expresión femenina con la pintora Julia Codesido, calificada por Mariátegui como la “mística de su arte”³¹. *Amauta*, recoge los poemas y cuentos titulados “Caima” de Blanca del Prado, con ilustraciones de Camilo Blas y Julia Codesido³². Así como el artículo de María Isabel Sánchez Concha de Pinilla, “La pascua del sol: Intip Raymi”, ilustrado por Elena Izcue, que canta a la fiesta del sol, aquella que festeja la recolección de las cosechas en el mes de junio³³. Se publicaron cuatro cuentos de María Wiesse³⁴. También, “Indefensa”, un cuento de la chilena Amanda Labarca Huberston³⁵.

En lo que se refiere a columnas de cultura, María Wiesse dirigió, “Revista de novedades ortofónicas” que daba cuenta de la llegada a Lima de discos de Chopin, Debussy, Ravel, Bizet, Grieg, Mozart y Beethoven. En su otra columna, “Notas sobre algunos films”, que apareció de manera regular a partir del número 19 de *Amauta*, comentó las películas que se exhibían en Lima: “Iván el Terrible”, “La dama misteriosa” protagonizada por Greta Garbo y “El jugador de ajedrez”. Las películas comerciales, las califica de anodinas y vulgares, “semejante a una buena fotografía y nada más, fabricada para amenizar la digestión de los buenos burgueses y provocar las lágrimas de las pollitas sensibleras”³⁶.

El proyecto socialista

Al definir el socialismo, Mariátegui declara: No queremos que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica, y esto fue, precisamente, lo que significó la revista *Amauta*. También para las mujeres para quienes simbolizó algo más que una propuesta económica y política, en un momento que la primera Constitución Soviética de 1918, había proclamado la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de

31 José Carlos Mariátegui. “Julia Codesido”. *El Artista y la época*. Lima, 1959. Publicado sin firma en *Amauta* No. 11, Lima, enero de 1928.

32 *Amauta*. No. 23. Lima, mayo de 1929, pp. 17-20, 52.

33 *Amauta*. No. 3. Lima, noviembre de 1926, p. 30.

34 *Amauta*. No. 14. Lima, abril de 1928, p. 21.

35 *Amauta*. No. 20. Lima, enero 1929, pp. 63-72.

36 *Amauta*, No. 12, febrero de 1928, p. 24

su sexo, raza y nacionalidad, y estableció la igualdad de derechos de la mujer y el hombre por primera vez en la historia de la humanidad.

En este contexto, Mariátegui destaca la postura rebelde de Madeleine Marx (1889-1973), a quien síndica como “una de las mujeres de letras más inquietas y más modernas de la Francia contemporánea”. De su libro *C'est la lutte final*, subraya el saludo de los obreros rusos a la revolución como el grito ecuménico del proletariado mundial:

“Grito multitudinario, de combate y de esperanza que Madeleine Marx ha oído en las calles de Moscú y que yo he oído en las calles de Roma, de Milán, de Berlín, de París, de Viena y de Lima. Toda la emoción de una época está en él. Las muchedumbres revolucionarias creen librar la lucha final”³⁷.

También escribe con admiración de Rosa de Luxemburgo (1871-1919), y la califica de “figura intelectual y dinámica, que tuvo también una posición eminente en el socialismo alemán. Se veía, y se respetaba en ella, su doble capacidad para la acción y para el pensamiento, para la realización y para la teoría. Al mismo tiempo era Rosa Luxemburgo un cerebro y un brazo del proletariado alemán”³⁸. De esta extraordinaria mujer, Amauta publicó un estremecedor relato titulado “Navidad en el asilo de noche”, donde relata la muerte por envenenamiento de decenas de ancianos del Asilo Municipal:

“Cada día los sin albergue mueren de hambre y de frío. Nadie se ocupa de ellos, a no ser el parte cotidiano de la policía. La emoción provocada esta vez por este fenómeno se explica únicamente por su carácter de masa (...) Pero hay cadáveres que hablan más alto que las trompetas e iluminan aventajando a las antorchas. Después del combate de barricadas del 18 de marzo de 1848, los obreros de Berlín, levantando en sus brazos los cadáveres de sus hermanos caídos en el curso de la lucha, los condujeron delante del palacio real y obligaron al despotismo a saludar a sus víctimas. Ahora se trata de levantar los cadáveres de los “sans-logis” de Berlín envenenados (...) y de conducirlos en la nueva jornada de lucha que se abre ante

37 José Carlos Mariátegui. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. “La lucha final”. (Mundial, Lima, 20 de marzo de 1925). Lima, 1972. pp. 29-31. 4º Edición.

38 José Carlos Mariátegui. *Historia de la crisis mundial*. Conferencias (1923-1924)Lima: Biblioteca Amauta, 1959, p. 73.

nosotros, a los gritos mil veces repetidos; ¡Abajo el orden social infame que engendra tales horrores!”³⁹

En tres números sucesivos de *Amauta* (28, 29 y 30) aparece la biografía de Rosa Luxemburgo escrita por Nydia Lamarque (1906-1982), quien retrata la férrea voluntad y la firme adhesión al socialismo de la militante comunista alemana. De Larisa Reissner (1895-1925), *Amauta* publicó “En los campos de la pobreza”, conmovedor relato de la situación de miseria de los obreros alemanes⁴⁰. Y en marzo, de 1930 se publicó un artículo de Tina Modotti (1896-1942) “La contrarrevolución mexicana”, que probablemente Mariátegui leyó cuando ya estaba gravemente enfermo. En este artículo, Tina Modotti acusa a las autoridades mexicanas de haber perdido hasta el último vestigio de pudor en su sometimiento a Wall Street⁴¹.

Las mujeres comentan

Otra importante tarea que cumplieron las mujeres de la revista *Amauta*, fue en la sección, Libros y Revistas. Crónica de Libros, donde varias escritoras participaron de manera destacada. Dora Mayer, inicia los comentarios seguida en orden de publicaciones por Ángela Ramos, Magda Portal, Carmen Saco, María Wiese, y Blanca Luz Brum.

Tres reseñas de Dora Mayer se publicaron en el primer número de Libros y Revistas: *Ricardo Wagner y Mathilde Wesendonck* de Leonore Niessen Deiters; *Las mujeres y el Estado Soberano* de A. Maude Royden; y *¿Cuál fue la religión verdadera de Lincoln?* de Joseph Levis. Ángela Ramos, publicó dos comentarios de libros en *Amauta*: *Religión de amor y de belleza* de María Lacerda de Moura; y *Hombres y Máquinas* de Larissa Reissner.

Mientras que Magda Portal comenta, *Los libros de la Revolución Mexicana*, y *El renuevo y otros cuentos*, de Carlos Montenegro. Carmen Saco escribe sobre la prestigiosa revista cultural y política, *Monde*, dirigida por el escritor, Henri Barbusse. Pero es María Wiese la escritora con mayor producción en reseñas y comentarios bibliográficos. Su primer comentario apareció en el No.13 de *Amauta* sobre las revistas, “900” y “Forma”. En el

39 *Amauta*, No. 22, abril de 1929, p. 10

40 *Amauta*, No. 25, julio-agosto de 1929, pp. 1-11.

41 *Amauta*, No. 29, febrero-marzo de 1930, p. 94.

número siguiente escribe sobre: La Nouvelle Revue Française, y “Faits divers” de Henri Barbusse. También elogia el libro de Luis Alberto Sánchez, *Literatura peruana*, y de André Maurois, su artículo, “Voyage au pays des Articoles”. En el No. 20 de *Amauta*, comenta dos libros: *Panorama de la musique contemporaine* de André Coeroy; y de Ricardo E. Molinari. *El imaginero*. En tanto que en el siguiente número se refiere a la Revista de cultura “Europa”. Blanca Luz Brum escribió un comentario al libro de Giselda Zani. *Poetas Uruguayos*.

El movimiento político, social y cultural que significó *Amauta*, tuvo un componente femenino indiscutible. Poetas, escritoras, educadoras, artistas, y periodistas, todas comprometidas con un mismo anhelo de justicia y equidad. Participaron en las tres etapas que tuvo la revista. La primera abarca del primer al noveno número, cuando la revista fue clausurada por el gobierno bajo la acusación de haber descubierto un “complot comunista”. La segunda va del décimo número al 29 donde se anuncia la gravedad del estado de salud de Mariátegui, y su muerte. Ricardo Martínez de la Torre asumió la dirección. La tercera etapa incluye los números 30, 31 y 32. El número 30 estuvo dedicado al homenaje póstumo que le tributó la revista a Mariátegui con artículos de María Wiese, Carmen Saco y Ángela Ramos, en los que destacaron el profundo significado de la presencia de Mariátegui, y su dolorosa ausencia. Después estas voces se apagan. Ya no hay artículos, ni poemas, ni comentarios escritos por mujeres. El número 32 fue el último número de la revista.

Bibliografía

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

GELADO, Viviana. *Poéticas de la transgresión*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2007.

GERMANÁ, César. “Socialismo y democracia”. *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora *Amauta* S.A., 1993.

GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia*. Lima: CEMHAL, 2013, 5ta. Edición.

GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Librería Imprenta Minerva, 2006.

GUARDIA, Sara Beatriz. "El discurso de las mujeres de Amauta". *Simpósio Internacional Amauta y su Época*. Lima: Editorial Minerva, 1997.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1992. Quincuagésima Séptima edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de Educación*. Lima: Empresa Editora Amauta. S.A., 1988. Décima Primera Edición

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima. Empresa Editora Amauta S.A., 1991.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El Artista y la época*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1959. Primera Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Empresa Editora Amauta S.A., 1972. 4° Edición.

MARIÁTEGUI, José Carlos. "Las reivindicaciones del feminismo". "Mundial", Lima, 19 de diciembre de 1924.

SIMPOSIO INTERNACIONAL AMAUTA Y SU ÉPOCA. Lima: Editorial Minerva, 1997.

TAURO, Alberto. *Noticias de Amauta*. Edición Facsímile. Lima: Empresa Editora Amauta, 1975.

Libros y Revistas

Libros y Revistas. No. 1 Febrero de 1926.

Libros y Revistas. No. 2 marzo – abril de 1926.

Revista Amauta

- Amauta. No. 1, setiembre 1926.
Amauta. No. 2, octubre 1926.
Amauta. No. 3, noviembre 1926.
Amauta. No. 4, diciembre 1926.
Amauta. No. 5, enero 1927.
Amauta. No. 6, febrero 1927.
Amauta. No. 7, marzo 1927.
Amauta. No. 8, abril 1927.
Amauta. No. 9, mayo 1927.
Amauta. No. 10, diciembre 1927.
Amauta. No. 11, enero 1928.
Amauta. No. 12, febrero 1928.
Amauta. No. 13, marzo 1928.
Amauta. No. 14, abril 1928.
Amauta. No. 15, mayo-junio 1928.
Amauta. No. 16, julio 1928.
Amauta. No. 17, setiembre 1928.
Amauta No. 18, octubre 1928.
Amauta. No. 19, noviembre 1928.
Amauta. No. 20, enero 1929.
Amauta No. 21, febrero-marzo 1929.
Amauta. No. 22, abril 1929.
Amauta. No. 23, mayo 1929.
Amauta. No. 24, junio 1929.
Amauta. No. 25, julio-agosto 1929.
Amauta. No. 26, setiembre–octubre 1929.
Amauta. No. 27, noviembre–diciembre 1929.

Amauta. No. 28, Lima, enero, 1930.

Amauta. No. 29, febrero-marzo 1930.

Amauta. No. 30, abril-mayo 1930. Número de homenaje póstumo a Mariátegui.

Labor

Labor No. 5, 1929.

Labor No. 9, 1929.

Labor No. 7. Lima, 1929, p. 7.

Diarios

Mundial, Lima, 19 de diciembre de 1924.

Mundial, Lima, 19 de diciembre de 1924.

Mundial, Lima, 20 de marzo de 1925.

Mundial, Lima, 23 de julio de 1926.

