

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

# **Las heterodoxias de la tradición en José Carlos Mariátegui**

**Marxismo y vanguardismo cultural en el Perú de los  
años veinte**

Tesis para optar al Grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

AUTOR:

**Felipe Lagos R.**

PROFESORA GUÍA: Alicia Salomone A.

**Santiago, 2009**



Epígrafe . . .	4
Agradecimientos . . .	5
Resumen . . .	6
Introducción. . .	7
<b>I. Editorialismo programático y proyecto de vanguardia: redes culturales y programa socialista para el Perú de Mariátegui. . .</b>	<b>10</b>
1. Los emprendimientos colectivos de vanguardia y el aprendizaje de Mariátegui en el campo cultural europeo. . .	13
Anatoli Lunatcharsky y el proyecto de la <i>Prolet-Kult</i> . . .	15
La producción cultural de Henri Barbusse: el grupo <i>Clarté</i> y la revista <i>Monde</i> . . .	18
El aprendizaje italiano: <i>L'Ordine Nuovo</i> y Piero Gobetti. . .	19
2. Autonomización y vanguardismo político-cultural en el Perú de los años veinte. . .	25
3. El retorno de Mariátegui al Perú: de las conferencias en las Universidades Populares González Prada al proyecto de los <i>Siete ensayos</i> . . .	30
Las conferencias en las Universidades Populares González Prada. . .	33
La revista <i>Claridad</i> y el proyecto de la Editorial Obrera Claridad. . .	36
Variedades, <i>Mundial</i> y la génesis de los <i>Siete ensayos</i> . . .	40
4. Lajornada de definiciones ideológicas de la “nueva generación peruana” y la tarea de la revista <i>Amauta</i> . . .	43
Los debates en <i>Mundial</i> y el llamado al estudio colectivo de los problemas peruanos. . .	44
El proyecto de <i>Vanguardia</i> y la Editorial Minerva. . .	50
La revista <i>Amauta</i> y la consolidación del proyecto de la “nueva peruanidad”. . .	52
II. Los <i>Siete ensayos</i> : una lectura de su producción. . .	64
1. Ensayismo y modernidad en la América Latina del cambio de siglo. . .	65
2. Los <i>Siete ensayos</i> y el hecho económico en la historia peruana. . .	69
3. Asedios al civilismo: los <i>Siete ensayos</i> como “crítica de la razón oligárquica”. . .	77
4. El factor de la propiedad feudal: determinante histórica en la reproducción del conflicto de clases del Perú. . .	87
<b>III. Defensa y reconstrucción del marxismo: la creación heroica del socialismo Indo-Americano. . .</b>	<b>98</b>
1. “Marxismos” y “mariateguismos”: lecturas históricas e interesadas. . .	98
2. Ortodoxia, heterodoxia y praxis en el marxismo de Mariátegui. . .	101
3. Mito, cultura y subjetividad en el marxismo mariateguiano. . .	110
<b>Conclusiones. . .</b>	<b>119</b>
De José Carlos Mariátegui . . .	120
Sobre José Carlos Mariátegui . . .	121
Marco teórico y marco histórico . . .	123
<b>ANEXO . . .</b>	<b>127</b>
Registro de los escritos más importantes de José Carlos Mariátegui entre 1923 y 1930 . . .	127

## Epígrafe

*A 80 años de la publicación de los Siete ensayos*

## Agradecimientos

Agradezco, en primer lugar y sobre todo, a mis padres Osvaldo y María Eugenia, por haberme dado en todo momento su apoyo, su comprensión y su cariño, y junto con ello haberme mostrado la importancia de re-conocer a los demás en los propios proyectos y valores, aprendizaje que vale más que todos los libros del mundo. Con ellos, a mis hermanos Cristian, María Paz, Carlos y Valentina, por su incondicionalidad y confianza. A mis sobrinos Maximiliano y Vicente, por jugar y sonreír conmigo.

A Carla, mi compañera, por sus ojos y su paciencia, sus manos y su valentía, sus labios y su franqueza. Por mostrarme que nuestras victorias son merecidas y que debemos aprender de nuestras derrotas. Por todo lo que nos falta por avanzar...

Doy también especiales agradecimientos a los académicos e investigadores que forman el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, por las múltiples instancias de debate y de formación abiertas en estos tres años. Especialmente entre ellos, a Alicia Salomone, por su lectura paciente y por su apoyo intelectual y afectivo, y a mis compañeras y amigas Bernardita, Rebeca, Anita, Alondra, Javiera, Natalia y Coté.

Finalmente, agradezco el apoyo de la Fundación Tokyo y su programa de becas Sylff, el que hizo posible concluir mis estudios de magíster. Gracias a este apoyo, también, pude visitar la biblioteca de El Colegio de México y así ampliar mis lecturas. Gracias a Carlos Marichal y a Fabio Moraga, por haberme recibido y orientado en El Colegio de México.

## Resumen

Mediante la reconstrucción del ritmo de producción de José Carlos Mariátegui, y de la historización de sus formas de intervención en el conflictivo momento político de los años veinte en el Perú, esta tesis examina la germinación del “marxismo latinoamericano” como forma de interpretación/transformación no-colonizada que emerge en nuestro continente en aquella época. Estos registros históricos permiten comprender de mejor modo el proceso de maduración del proyecto de un “socialismo Indo-Americano”. En un intento por delimitar las categorías del materialismo histórico utilizadas y reconstruidas por Mariátegui, se revisaron los principales motivos de su batalla cultural e intelectual, la que tuvo como propósito central visibilizar a los nuevos actores sociales que irrumpieron en medio de la crisis del pacto oligárquico, por medio de una interpretación militante que buscaba proyectar una alianza entre el proletariado y los campesinos indígenas hacia el “socialismo Indo-Americano”.

Se plantea una lectura historizada de la producción mariateguiana, poniendo especial énfasis en las corrientes y dinámicas culturales de la época (principalmente de las vanguardias culturales) así como en las discusiones más trascendentes acerca del valor de la teoría marxista para los países de reciente desarrollo capitalista, tópicos que quedarían contenidos en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *Defensa del marxismo*. Esta historización de la producción de Mariátegui, combinando una reconstrucción del su ritmo compositivo y de las principales vías de intervención en el panorama cultural peruano, finalmente permite comprender la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia como clave de lectura para el desarrollo de la propia teoría marxista en suelo Indo-Americano.

---

# Introducción.

El objetivo del presente trabajo es presentar una lectura de la obra del socialista peruano José Carlos Mariátegui, en el contexto de lo que consideramos una nueva etapa de los estudios marxistas en América Latina. Por consiguiente, el trabajo busca descifrar algunas de las claves de interpretación del “marxismo latinoamericano” que emerge a comienzos del siglo XX en nuestro continente, y que tendrá en Mariátegui a su exponente teórico y político más prominente y de mayor trascendencia posterior.

Este ejercicio de reconstrucción del pensamiento mariateguiano contiene un doble propósito. Por un lado, se orienta a establecer las características de un modo de pensamiento original que germinó en Latinoamérica a comienzos del siglo XX, y que se proyectaría, en lo fundamental, con el propósito de articular una voluntad colectiva, crítica y transformadora, en el contexto de la crisis del “pacto oligárquico” de la época y de la creciente dominación imperialista que acompaña la fractura oligárquica. En este contexto, un conjunto de intelectuales latinoamericanos se empeñaron en comenzar con el estudio concreto y objetivo de las contradicciones capitalistas en nuestro continente, promoviendo un pensamiento abierto y que se vincula a los actores colectivos emergentes en el período, como el proletariado urbano y rural, el campesinado indígena, las nuevas “capas medias” radicalizadas, los nuevos productores culturales críticos y otros colectivos que comenzaban a manifestarse a partir de la reorganización productiva general operada en el período. Pensamos que los ejes problemáticos que organizan el conjunto de la obra mariateguiana permiten hacerse un panorama de la complejidad de aquel proceso de producción intelectual de signo marxista, el que por lo demás tendría una corta vida y sería absorbido, promediando la década del treinta y hasta bien entrados los sesenta, por la ideología oficial del comunismo soviético.

Por otro lado, el derrumbe de la propia ideología del “marxismo soviético” junto a su fundamento material (el Estado burocrático y sólo nominalmente “socialista”) llama hoy a la revalorización de un conjunto de propuestas emprendidas a lo largo del siglo XX, y que buscaron hacer del materialismo histórico una “filosofía de la praxis”, es decir, un operador teórico-crítico del conjunto de contradicciones estructurales derivadas del predominio del modo de producción capitalista, a la vez que un indicador práctico-estratégico en el proceso de formación de la conciencia de clase del proletariado. Entre ellas, las prácticas revolucionarias desplegadas durante los años veinte del siglo pasado comportaron un cuestionamiento paradigmático de las formas hegemónicas de entender la política y la propia actividad cultural e intelectual, científica y artística, proponiendo desde aquellos lugares emergentes la organización de nuevas síntesis hegemónicas. Buscaremos entonces leer a Mariátegui no sólo desde su teoría, desde su producción *escrita*, sino también a la luz de su práctica político-cultural en el Perú de la crisis oligárquica.

Ambos objetivos se encuentran a nuestro juicio íntimamente vinculados. El hecho de que los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* permitan, aún en la actualidad, problematizar un conjunto de factores estructurales, políticos y culturales propios de nuestra realidad continental, significa que su producción abarcó un conjunto relevante de observaciones sobre la dinámica del capital en los países de historia colonial, bajo los que la dinámica de la lucha de clases asume contornos específicos tanto en el

plano de sus contradicciones estructurales, como en la formación cultural e ideológica que Marx señalara como el espacio en que las clases “adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (en Marx y Engels 1980: 183). En este preciso sentido, se hace posible hoy considerar de modo crítico la producción teórica y práctica de los socialistas revolucionarios, a partir del conjunto de elementos desplegados para contribuir a la organización del proletariado y la articulación de sus intereses de clase, y por esta razón ofrecemos una lectura de la obra mariateguiana a través del proceso de maduración del concepto (local, propio) de “socialismo Indo-Americano”.

La obra teórica y político-cultural de Mariátegui se orientó a estudiar de modo concreto y materialista el desarrollo capitalista del Perú, no como simple ejercicio intelectual sino como un esfuerzo de organización de los intereses de clase que permitan la organización de una nueva hegemonía, alternativa al capitalismo “realmente existente”. Su ejercicio crítico (ya está dicho: teórico y práctico) se vinculó, así, con los debates más significativos de su tiempo, y buscó vehiculizar por diversas vías un proceso de renovación cultural y espiritual que supere el estrecho horizonte decimonónico en crisis. Por ello una lectura reconstructiva de los principales elementos contenidos en la hegemonía cultural de la época (signados por el pensamiento “civilista”) aparece como una tarea necesaria si lo que se quiere es comprender las vías de consolidación de la síntesis alcanzada por el emergente marxismo latinoamericano con el concepto de “socialismo Indo-Americano”. Para lograr estos propósitos, organizamos nuestro argumento en tres grandes secciones.

En el primer capítulo, ofrecemos una reconstrucción de la trayectoria de Mariátegui a través de su praxis político-cultural, es decir, del conjunto de espacios y productos culturales que se vieron involucrados en sus intervenciones públicas. A partir de la elaboración de una perspectiva panorámica acerca de las principales corrientes de la vanguardia cultural europea que influyeron en el Amauta, buscamos exponer el proceso de consolidación de sus propios dispositivos de intervención en tanto formaron parte del proceso mayor de maduración de una voluntad colectiva, en vías hacia la consolidación de un concepto “creativo” de socialismo para Indo-América. En la reconstrucción de este proceso, los debates abordados en los escritos mariateguianos constituyen las marcas del complejo ideológico a ser superado por la “nueva generación peruana”, con lo que además podemos ampliar la comprensión del “aprendizaje” que hiciera Mariátegui del marxismo como “filosofía de la praxis”, vinculándolo a los momentos de este proceso de maduración generacional que se tornan visibles en las orientaciones que asumirán su propia producción teórica y de intervención político-cultural.

En el segundo capítulo, y a la luz de la reconstrucción de los principales y más urgentes debates de la década del veinte, se proponen algunas claves de lectura de los *Siete ensayos* como producto de aquel proceso de maduración de una voluntad colectiva hacia la descolonización de su horizonte cultural. Es en el conjunto de ensayos publicados en 1928 donde Mariátegui sintetizará los principales hallazgos alcanzados por su estudio de los problemas nacionales, ofreciendo a la vez un examen científico del desarrollo capitalista del país y una valoración “vanguardista” y heterodoxa de la tradición cultural peruana. Ambas quedarán signadas por la valorización del elemento indígena en la realidad social y cultural del país, por lo que los *Siete ensayos* permiten ser leídos (parafraseando a Antonio Melis) como la “primera palabra” del socialismo Indo-Americano.

El tercer y último capítulo pretende recapitular las principales concepciones que tuviera el Amauta acerca del marxismo, y que permiten historizar la pertinencia teórica de la definición de “socialismo Indo-Americano” en el proceso de reconstrucción del marxismo por parte de Mariátegui, como síntesis histórico-cultural entre el proletariado y el indio,



fundamental para el proyecto de hegemonía alternativa a las instituciones y al paradigma de la racionalidad burguesa. Síntesis sin duda provisoria, pero expresiva de lo que nuestro autor llegará a considerar como un logro trascendental en el proceso de clarificación de los intereses de las clases productoras en el Perú, y por extensión, de varios países latinoamericanos. Esto es llevado a cabo, principalmente, a través de una lectura crítica de su libro póstumo *Defensa del marxismo*, y desde la que se intentarán clarificar las urgencias políticas que llevaron a Mariátegui a establecer un debate doctrinal acerca del sentido revolucionario del materialismo histórico como “punto de vista” del proletariado.

De más está decir que no buscamos, bajo ninguna perspectiva, ofrecer una lectura absoluta y mucho menos definitiva de la obra teórico-práctica de Mariátegui. Por cuanto asumimos que toda lectura se encuentra históricamente situada, la que a continuación se presenta responde a un ejercicio de clarificación, quizás demasiado *actual*, del sentido que ha asumido el ideario socialista en Indo-América. Tal vez este ejercicio contiene la pretensión de establecer, bajo la exposición de la síntesis mariateguiana, la necesidad que tenemos hoy de promover y proponer nuestras propias y actuales síntesis culturales, observando la dinámica concreta de la actual conflictividad social y utilizando para ello lo mejor del conocimiento social alcanzado hasta ahora. A esto que se refería Walter Benjamin cuando señalara que: “El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última clase que ha sido esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados” (1995: 58). Creemos que fue éste el criterio crítico-práctico que, en lo medular, fue asumido por Mariátegui, el Amauta.

# I. Editorialismo programático y proyecto de vanguardia: redes culturales y programa socialista para el Perú de Mariátegui.

***“Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta [...] El mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico”.***

***Mariátegui, La escena contemporánea.***

La actividad periodística constituye una de las principales y más constantes actividades en la trayectoria biográfica de Mariátegui, desde que las duras condiciones económicas de su familia lo condujeran a trabajar como alcanza-rejones en el diario *La Prensa* de Lima el año 1908; dos años más tarde es ascendido a ayudante de linotipista y corrector de pruebas, y uno después aparece su primera columna en el mismo matutino. En 1912 le es encomendada la redacción de las noticias policiales, y para 1913 ya es incorporado como redactor del mismo periódico. Con posterioridad, asume como cronista parlamentario de *El Tiempo*<sup>1</sup> (1916), mientras que en 1917 se hace del premio de la Municipalidad de Lima – otorgado por el Círculo de Periodistas – por su crónica “La procesión tradicional”. Ese mismo año y a sus cortos veintidós, es elegido vicepresidente del mismo Círculo.

A decir de Fernanda Beigel (2006), la actividad periodística fue la vía fundamental por la que el Amauta ocupó una posición central en el panorama cultural peruano de la década del veinte. Su “edad de piedra” (como él mismo llamaría, años más tarde, la etapa juvenil que hemos descrito brevemente) tiene su final cuando los jóvenes periodistas Mariátegui y César Falcón renuncian al diario *El Tiempo* en 1918, renuncia que desembocaría en una serie de esfuerzos orientados a generar medios periodísticos autónomos a la cultura y los medios oficiales. Así Mariátegui y Falcón abrirán, junto al literato Félix del Valle, la revista *Nuestra Época* (1918) que tuvo una breve vida de dos números y se orientó hacia la difusión artística y cultural de vanguardia<sup>2</sup>. Al año siguiente, junto al mismo Falcón fundan el periódico *La Razón*, cuyo objetivo busca ser un medio proactivo en la defensa y la información respecto de las movilizaciones en Lima y el resto de América Latina, las que habían comenzado con los sucesos de la Reforma Universitaria, las primeras huelgas obreras que se levantaban contra el encarecimiento de las subsistencias, y la emergencia de nuevas movilizaciones indígenas en el interior del país. Recuerda Carlos Tünnermann

<sup>1</sup> Liliana Weinberg señala que *El Tiempo* era “un periódico opositor al régimen de Pardo, donde convergen diversas corrientes: positivistas y liberales, leguístas y billinghurstas y, más débilmente, la influencia del gonzalezpradismo y las primeras ideas socializantes” (2000: 61).

<sup>2</sup> Fernanda Beigel destaca la similitud de este primer esfuerzo editorial de Mariátegui con la revista *España* dirigida por Luis Araquistain (2006: 69-82).

que la adhesión limeña fue la primera manifestación de los estudiantes reformistas fuera de Argentina, dado el carácter “feudal” de las cátedras universitarias en particular, y de la cultura académica en general (2008: 72-73), lo que sin duda contribuyó a motivar un clima de protesta y descontento en contra del régimen y las instituciones limeñas. Este clima sería aprovechado por el candidato presidencial Augusto B. Leguía, quien con una retórica anti-oligárquica y populista se ganó la adhesión de las capas populares emergentes en las elecciones de 1919.

En el primer número de *La Razón*, del 14 de mayo de 1919, los editores explican la ruptura con *El Tiempo* de un modo que adelanta el sello polémico característico del ensayista peruano, y que visibiliza las distancias que asume el nuevo diario respecto de los demás emprendimientos periodísticos de la época, vinculados con el orden oligárquico:

***No podíamos abandonar una imprenta desapercibida y silenciosamente. Nuestra renuncia no podía ser sólo una renuncia. Y no podía ser sólo una ruptura. Tenía que ser un cisma. Y tenía que ser un cisma sonoro #...# Pero nosotros somos los mismos. Los mismos de siempre. Y aquellos que pretenden negarlo, parecen, en cambio, ¡qué mudados!, ¡qué distintos! Y son, sin embargo, los mismos igualmente (cit. en Garagurevich 1980: 190).***

La postura de oposición asumida por el periódico frente al nuevo gobierno haría que el mismo año 1919, el recién electo Leguía pusiera a los editores de *La Razón* en la disyuntiva entre ser arrestados o bien emigrar como “representantes culturales del Perú” a Europa<sup>3</sup>. El motivo puntual que genera la medida: la columna editorial donde se acusaba al contingente de funcionarios de la autodenominada “patria nueva” de Leguía de “personal senil y claudicante”<sup>4</sup>. Pocos meses antes, Mariátegui había sido golpeado duramente por un grupo

de oficiales de ejército a raíz de otra editorial, esta vez de *Nuestra Época*<sup>5</sup>. Posteriores a la ruptura con *El Tiempo*, este conjunto de acontecimientos señalan el comienzo de la afinidad de trayectorias entre la maduración político-ideológica de Mariátegui y el complejo proceso de reorganización sufrido por el campo intelectual y cultural peruano durante las primeras décadas del siglo XX. A esto se debe añadir que el Amauta, si bien colaborará con medios escritos de diversa índole en los años que siguieron a su “edad de piedra”, a partir de los proyectos *Nuestra Época* y *La Razón* en adelante lo acompañará una sostenida convicción acerca de lo necesario que resulta un proyecto editorial independiente, que soporte y sirva de medio para la crítica del orden oligárquico y que se ubique en la defensa de los intereses populares por vía de la información, la reflexión y la denuncia, y formando parte así del proceso de democratización cultural del país.

Por esta razón resulta pertinente a nuestro juicio complementar la versión que habla del “aprendizaje europeo” que hiciera el propio Mariátegui (1980: 12), quien dijera en alguna ocasión que en suelo europeo “desposé una mujer y algunas ideas” (1930), refiriéndose con

<sup>3</sup> Alguna polémica ha suscitado la mentada beca, sobre todo por parte de las corrientes apristas más hostiles a la figura del Amauta, los que llegaron a establecer la insidiosa comparación entre un “Haya de la Torre exiliado” y un “Mariátegui becado” por Leguía.

<sup>4</sup> “La patria nueva” había sido el slogan de la campaña de Leguía; la editorial de *La Razón* del 3 de agosto de 1919 se titulaba: “La Patria Nueva. Un personal senil y claudicante”, donde se ponía en evidencia a los viejos personajes de la política peruana que componían el gabinete leguista. Los talleres de impresión de *La Razón* se negaron a imprimir, aquel día, la editorial, y ésta fue repartida manualmente por los colaboradores del matutino, razón por la cual el electo presidente les hizo aquellas “ofertas”. Cfr. Juan Garagurevich (1980).

<sup>5</sup> El artículo llevaba por título “Malas tendencias: el deber del Ejército y el deber del Estado”, y denunciaba la intromisión de las FF.AA. en la política peruana. Cfr. Garagurevich (1980).

estas ideas al marxismo por cuanto desde aquella travesía es que lo desposa, lo estudia y lo convierte en su “filiación y fe” (1987a: 226). En el presente capítulo, nos proponemos mostrar que aquel aprendizaje europeo no se vio restringido a un *corpus* doctrinal –al simple estudio de un conjunto de textos canónicos– sino que nuestro autor se nutrió a la par de diversas praxis político-culturales vinculadas a *empresas editorialistas y periodísticas*, las que de este modo constituyen antecedentes directos de los proyectos levantados por Mariátegui entre 1923 y 1930. En Europa, entonces, el peruano no sólo se hizo de una doctrina sino también de un conjunto de aprendizajes práctico-políticos provenientes del complejo de experiencias y productos de la vanguardia política y cultural europea. Lo que permite explicar el hecho de que su principal actividad, una vez retornado a su país, consista en *traducir*<sup>6</sup> este conjunto de aprendizajes de modo que adquieran una modulación y un impacto acorde con la realidad social peruana y latinoamericana.

Mariátegui vivió y produjo su obra, además, en el momento de emergencia de las vanguardias estéticas, corrientes que sacuden y contribuyen a modificar el conjunto del campo cultural de occidente; las afinidades y relaciones entabladas con el surrealismo, el futurismo, el cubismo y otros *ismos*, produjeron en nuestro autor un alejamiento definitivo de sus anteriores orientaciones místicas y decadentistas<sup>7</sup> llevándolo hacia la necesidad de enriquecer y complementar el materialismo histórico con los descubrimientos y experimentaciones vanguardistas. Estas corrientes se enfrentaron al paradigma realista y racionalista que entraba en crisis desde comienzos de siglo XX, por vía del encuentro con formas alternativas de comprensión de nuevas realidades emergentes, con lo que contribuirían de modo decisivo a consolidar la autonomización de la cultura. En este sentido y para el caso de América Latina, Mariátegui puede ser ubicado como continuador de la generación modernista asociada a los nombres de Rubén Darío, José Martí, José Enrique Rodó, Amado Nervo, Horacio Quiroga, Evaristo Carriego, Ricardo Palma y Manuel González Prada entre otros; pero sus propias concepciones marcan una ruptura con esta generación finisecular, en tanto la propia generación de Mariátegui recobrará, como parte de su proyecto, la necesidad de vincular la cultura y la política para transformar ambos el orden político y cultural erigidos por el pacto oligárquico.

Doble aprendizaje europeo entonces: estudio y adhesión al marxismo, y asimilación de las formas emergentes de la praxis colectiva que, sin duda, contribuyeron en ampliar y en madurar la práctica propiamente periodística que venía desarrollando desde *Nuestra Época* y *La Razón*. Si se nos permite resumir este aprendizaje de Mariátegui en dos puntos, diremos que éste contó con la asimilación de 1) una *perspectiva de la crisis capitalista* (la teoría marxista), y 2) un rico *conjunto de criterios de organización* destinados a la intervención socialista sobre la misma crisis, y vinculados al papel de la vanguardia político-cultural y del partido político revolucionario.

---

<sup>6</sup> Jorge Luis Acanda propone que la apropiación de las ideas de un autor (en el caso de Mariátegui, del marxismo y del vanguardismo) “tendrá como premisa necesaria la labor previa de descubrir todos aquellos referentes que dotan de *su* sentido (no de cualquier sentido) a aquellas páginas. Y después de ese trabajo de decodificación y contextualización, para poder reconstruir la lógica conductora de aquel pensamiento, proceder a una labor de ‘traducción’. Es decir, de recontextualización de ese pensamiento en las coordenadas dadoras de sentido específico del lector, para que este pueda asumir aquella obra no en el peso específico de su letra muerta, sino como una fuente viva de cuestionamientos fructíferos, de preguntas incitantes, de señalamientos de nuevos derroteros. El lector ha de deconstruir el texto para reconstruirlo” (Acanda 2007: 4).

<sup>7</sup> Sobre estas orientaciones literarias en su “edad de piedra”, véase Mariátegui (1930 y 1980: 281-290) y Bazán (1939: 43-60).

## 1. Los emprendimientos colectivos de vanguardia y el aprendizaje de Mariátegui en el campo cultural europeo.

Durante las primeras décadas del siglo XX, el campo cultural europeo se encontraba en plena ebullición, tensionado por múltiples corrientes artísticas y variados esfuerzos intelectuales orientados hacia la crítica, la denuncia y la desmitificación de los absolutos erigidos por la ideología burguesa durante su época de esplendor (siglos XVIII y XIX), y algunos definitivamente enrumbados en la búsqueda de propuestas que renovaran las estructuras e instituciones burguesas. La producción cultural que acompaña al proceso de modernización en esta nueva fase del capitalismo imperialista y monopolista (Lenin 1972), entraría durante estos años en un proceso de cambio de sus condiciones de producción y de recepción, condicionada por la creciente tendencia hacia la autonomización del mercado y del aparato estatal, y por las nuevas formas de mediatización y dependencia de la cultura con aquellas esferas. Walter Benjamin diría al respecto que la comprensión de este proceso tardó en manifestarse, por cuanto: “La transformación de la superestructura, que ocurre mucho más lentamente que la de la infraestructura, ha necesitado más de medio siglo para hacer visible en todos los campos de la cultura el cambio de las condiciones de producción” (1989: 18). Estos cambios fueron haciéndose visibles sobre todo en virtud de las contradicciones entre los agentes interesados en nuevas búsquedas y propuestas culturales y quienes trabajaban por mantener las tradicionales formas de propiedad, de producción y de circulación cultural.

En este escenario, las corrientes artísticas e intelectuales más rupturistas proyectarían diversas estrategias para la radicalización de la autonomía del arte de sus vínculos con el mercado y del Estado, y estos proyectos muchas veces se transformaron en una crítica abierta a la racionalidad burguesa como forma central de la dirección cultural. Para Raymond Williams (1997) en el encuentro de ambas tendencias (crítica artística y política) se pueden resumir los rasgos centrales del período en su conjunto: la emergencia del proletariado como actor socio-político con disposición a superar su dependencia (política e ideológica) de las instituciones burguesas, y el surgimiento de una fracción burguesa de nuevo cuño que irrumpe para hacerse de la hegemonía a través de nuevas formas y agentes intelectuales, cuya tarea consistió en criticar (y superar) las formas de hegemonía clásica y el papel central que ellas cumplían en la administración de la política y la cultura.<sup>8</sup>

El mismo Benjamin diagnosticó el cambio en las condiciones de la producción en el campo artístico, caracterizando la nueva época como de “reproductibilidad técnica” de la obra de arte y señalando que su rasgo diferencial consistía en la “pérdida del aura” de los propios productos culturales. El “aura” constituye la marca del vínculo parasitario de la obra de arte a una función ritual (tradicional y religiosa), y la crisis aurática viene a implicar la relativización definitiva de la norma de autenticidad de la producción cultural sostenida hasta ese entonces por la equivalencia *autor-aura-autonomía*, unidad defendida conscientemente, desde el romanticismo en adelante, como constitutiva de toda obra de arte. La época de su reproductibilidad técnica, así, “desligó al arte de su fundamento cultural: y el halo de su autonomía se extinguió para siempre” (1989: 32). En este período, entonces, el creador se enfrenta a la evidencia que señala que la exhibición pasa a tener una primacía inédita en la recepción de la obra de arte, por sobre el fundamento ritual o cultural, y que estas transformaciones terminan por desestabilizar las fronteras y mediaciones entre el

---

<sup>8</sup> Véase además Acanda (2007: 46-70).

campo artístico y el campo político: “en el mismo instante en que la norma de autenticidad fracasa en la producción artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política” (1989: 47).

De este modo, el proceso de reorganización social terminaría por transformar las mediaciones entre los campos económico, político y cultural, lo cual sería experimentado por muchos productores culturales como una apertura que posibilitaba contribuir en la propia reorganización conjunta de estos ámbitos, yendo más allá de la matriz ideológica del liberalismo que canonizara la concepción de las esferas sociales como independientes entre sí, y que se mostraba en abierta crisis a comienzos de siglo. El movimiento cultural que abarcó estos motivos, y que operó conscientemente en pos de estas transformaciones buscando una salida a la crisis cultural, sería conocido como *modernismo*; y si bien el término engloba una multiplicidad de tendencias y esfuerzos que difícilmente pueden verse contenidas en un concepto unívoco, resulta fundamental precisar algunos de sus rasgos más importantes para dar cuenta de los principales tópicos de las discusiones y prácticas culturales del período.

Al caracterizar el desarrollo del modernismo, nos encontramos con que en este movimiento se conjugan (muchas veces de forma intencionada) la reflexión sobre los fundamentos del arte o reflexión estética, con las prácticas artísticas concretas que forjan los productos culturales. Así por ejemplo, Eugen Lunn (1986) concibe al modernismo tomando ambos procesos de manera indistinta; por otro lado, Peter Bürger (1987) centra su atención en distinguir minuciosamente pero abstractamente entre uno y otro en el espacio cultural, y haciendo predominar sin embargo el motivo estético-reflexivo, antes que el artístico-práctico. Por su parte Williams, apelando a un criterio más amplio que el puramente artístico (como práctica, Lunn) o estético (como concepto, Bürger), propone una perspectiva político-cultural en la cual queda de manifiesto que los procesos conjuntos de mercantilización de la cultura y de autonomización de las prácticas culturales y artísticas permiten a los artistas e intelectuales instalarse en el campo cultural de modos diversos, pero vinculados entre sí por ciertos objetivos comunes. Para Williams, de este modo, las múltiples formas de experimentar y presionar sobre el campo cultural en crisis pueden ser organizadas *grosso modo* según la siguiente secuencia:

***[1] Inicialmente, hubo grupos innovadores que procuraron proteger sus prácticas dentro del creciente predominio del mercado artístico y contra la indiferencia de las academias formales. Estos grupos [2] se transformaron en asociaciones alternativas más radicalmente innovadoras, que trataban de obtener sus propios instrumentos de producción, distribución y publicidad; por último, [3] pasaron a ser formaciones plenamente opositoras, decididas no sólo a promover su propia obra sino a atacar a sus enemigos del establishment cultural y, más allá de ellos, a todo el orden social en el cual esos enemigos habían obtenido su poder y ahora lo ejercían y reproducían (1997: 73).***

Por cierto que no es prudente asumir que todas estas corrientes fueron anti-capitalistas: dentro de ellas, se encontraban representantes culturales de algunas fracciones de la (nueva) burguesía, las que si bien manifestaban su descontento con la dirección de los grupos hasta entonces hegemónicos, se posicionaban en contra de la socialización de la producción y la circulación culturales. Con todo, en estos tiempos la toma de posición con respecto al orden social en crisis resulta ser prácticamente inevitable, sobre todo después de que estallara la primera guerra mundial agudizando las certezas del racionalismo clásico,

del naturalismo jurídico y del realismo estético, las formas hasta ese momento más estables del complejo cultural-ideológico burgués.

La crisis de los postulados clásicos de la burguesía, cristalizados en las filosofías liberales e idealistas –y, de modo general, del conjunto de certezas heredadas del racionalismo mecanicista y evolucionista del paradigma ilustrado–, experimentada como crisis del “absoluto burgués”, constituye la expresión ideológica de la transformación cultural a que dieron origen las nuevas clases incorporadas, de modo subalterno, en los nuevos sistemas de dominación y en sus formas hegemónicas: hablamos de los nuevos sectores “medios” promovidos por la burguesía, y de la presencia de la clase trabajadora en importantes planos de la realidad política y cultural, fenómenos que por lo demás dan cuenta de la expansión del Estado producida por entonces (de la que el fascismo no es más que una, si bien la más extrema, de sus manifestaciones), y de la necesidad de adecuar los mecanismos de administración y de sometimiento/consentimiento (Gramsci). Esta crisis ya había sido advertida, en algunos de sus planos constitutivos, entre otros por el mismo Marx, así como por Nietzsche y Freud;

Las contradicciones económicas e interestatales, que condujeron al estallido de la primera guerra mundial en 1914, generarían a su vez una multiplicación de los espacios de conflicto social, los que acompañan y promueven la disolución de las certezas decimonónicas en su totalidad. Los rasgos que asume a comienzos de siglo la crítica social y cultural harían manifiesta la tendencia que presiona hacia el carácter colectivo de la producción. Por este motivo, a las organizaciones obreras y populares se suman esfuerzos de agrupación intelectual y artística que buscan superar las formas ilustradas o románticas, limitadas en la empresa individual del “genio” intelectual o artístico, para dar paso a las reflexiones y obras colectivas. Por todo esto, podemos caracterizar aquel período como momento de intensa producción y circulación de ideas y productos culturales, la mayoría de ellas dinamizadas por una voluntad de renovación y por una “nueva sensibilidad” hacia los conflictos sociales. Este fue, precisamente, el terreno en el que surgirían las vanguardias artísticas como fenómenos de organización (tendencialmente colectiva) de prácticas y proyectos culturales, así como muchas otras formas en las que convergieron agentes culturales con el objetivo de renovar el campo cultural e intelectual de la época. A continuación, describiremos brevemente algunos de los esfuerzos culturales colectivos que influirían directamente (si bien en distintos niveles) en los emprendimientos mariáteguianos: el proyecto de la *Proletkult* vinculado a la enorme figura de Anatoly Lunatcharsky; el productor cultural Henri Barbusse, y sus diversos proyectos ligados al grupo *Clarté* (la revista homónima, la Internacional del Pensamiento, *Monde*, y otros); la corriente del socialismo italiano identificada por su participación en la revista *L'Ordine Nuovo* y resumida en la figura de Gramsci; y el conjunto de actividades intelectuales y editorialistas de Piero Gobetti.

## **Anatoli Lunatcharsky y el proyecto de la *Prolet-Kult*.**

---

La Rusia posterior a la Revolución de 1817 se esforzaba en levantar un Estado socialista, que reemplazara las instituciones y ordenamientos sociales del derrocado aparato institucional del zarismo, y que a la vez sirviera de soporte para cumplir con las tareas revolucionarias de superación de las formas de producción capitalistas, y del Estado mismo como aparato de dominación de clase<sup>9</sup>. En este esfuerzo monumental e inédito en la historia de la humanidad, uno de los aspectos hacia los que en un comienzo la

<sup>9</sup> Cfr. Marx (1980:329ss).

dirigencia bolchevique dedicó especial atención, fue al de la creación de instancias que contribuyeran en fortalecer la educación intelectual y cultural de las masas populares, en su mayoría campesinas y analfabetas. Como una de estas instancias, el productor cultural y político bolchevique Anatoly Lunatcharsky (1875-1933) había creado pocas semanas antes de la revolución junto a otros artistas (entre ellos, Alexander Bogdanov) el movimiento artístico del *Prolet-Kult*, abreviación de “Proletarskie kulturno-prosvetitelnye organizatsii” (Organizaciones proletarias de cultura e ilustración).

En su trabajo “Lunatcharsky y las aporías de la revolución”, Adolfo Sánchez Vásquez ofrece una revisión crítica del proyecto del *Prolet-Kult* y señala que desde el momento en que este movimiento cobra realidad política en la nueva República de los Soviets<sup>10</sup>, conformó un espacio de intersección entre dos tendencias que, al menos en su primera aproximación, fueron convergentes. Por un lado estaba el grupo de vanguardistas rusos formado por Kandinsky, Chagall, Malevich, Eisenstein, Maiakovsky, Meyerhold o Gabo entre otros, que en su mayoría hicieron sus primeras armas artísticas en Europa central u occidental, y que retornan a su país luego de ser parte de las actividades bohemias y “malditas” por medio de las cuales transcurría el rechazo hacia la mercantilización de la cultura en el contexto europeo. Este grupo se encontraría con un nuevo escenario social, inédito para la experiencia vanguardista europea, que el propio Sánchez Vásquez describe sintéticamente como “la coincidencia de sus intereses como artistas, como creadores, con los de un mundo social en revolución, sujeto él también a un proceso de creación” (2003: 156)<sup>11</sup>.

El proyecto del *Prolet-Kult* asumió el desafío de conjugar los requerimientos de la renovación cultural y de la revolución de las estructuras sociales y económicas, desafío expresado por el mismo Lunatcharsky en 1920 cuando se preguntaba: “¿puede la revolución dar algo al arte y puede el arte dar algo a la revolución?” (cit. en Sánchez Vásquez, 2003a: 156). La búsqueda de esta correspondencia mutua, sin embargo, no estuvo exenta de conflictos, siendo el debate acerca del papel que las masas debían asumir en la producción y consumo culturales uno de los que más rápidamente atrapara a los dirigentes bolcheviques; porque si bien el proyecto revolucionario requiere de una ruptura radical con las formas culturales anteriores (y especialmente con la herencia canónica de la ilustración occidental –como hemos dicho, en aquellos años en franca decadencia–, este desafío corre el peligro de una excesiva especialización de los autores dedicados a la producción de un “arte nuevo”, lo que sin duda implicaría que las masas obreras y campesinas excluidas de la educación cultural e intelectual hasta ese momento quedarán, nuevamente, fuera de este proceso. Dicho de otro modo: el imperativo de educar e ilustrar los vastos contingentes de obreros y campesinos de la Rusia post-zarista entró en conflicto cada vez más evidente con los intereses de los grupos de vanguardia en Rusia.

Por estas razones, el esfuerzo inicial de Lunatcharsky se orientó hacia tender puentes entre ambos objetivos, proponiendo que la vinculación de las masas a la ilustración no puede hacer tabla rasa de los desarrollos más altos de la cultura burguesa, y que en

<sup>10</sup> Luego de la revolución, el 26 de octubre de 1917 y durante el II Congreso de los Soviets, Lunatcharsky sería nombrado como comisario de Educación (Sánchez Vásquez, 2003a: 153).

<sup>11</sup> “El atraso secular de ese inmenso país pone sobre el tapete como tarea vital, indispensable y urgente superarlo lo más pronto posible en todos los órdenes, particularmente en el económico. Pero también es vital esa superación en el campo de la cultura, pues el socialismo exige una verdadera revolución cultural y, dentro de ella y, en primer lugar, la tarea de incorporar las amplias masas –incultas o analfabetas– a los bienes de la cultura, incluidos los del arte. Los primeros decretos del poder soviético, en este campo, tienden precisamente a cumplir ese objetivo, que no es otro que el hacer de la cultura un verdadero patrimonio público, social” (2003a: 155).



consecuencia se debía llevar adelante un proceso conjunto de ilustración y de renovación, que no prescindiera de las formas de la cultura y el arte más inteligibles por el pueblo – por ejemplo, el arte realista o la epistemología racionalista– pero que al mismo tiempo fuera avanzando en la asimilación de las formas que superasen a la cultura burguesa por parte de las masas. Para esto, Lunatcharsky promovió una organización cultural que, si bien era paralela al partido, debía guardar autonomía respecto de aquella organización. En palabras del ruso: “Yo, desde el principio, apunté aquí hacia un total paralelismo: el partido en el terreno político, el sindicato en el económico y el *Prolet-Kult* en la cultura” (cit. en Sánchez Vásquez, 2003a: 154). Con todo, su esfuerzo no impediría que el conflicto se instalara rápidamente, a través de la discusión acerca de los grados de autonomía que las corrientes culturales debían tener respecto de las orientaciones del Partido (y de modo creciente, del propio Estado-Partido). Sabido es que la tendencia triunfante en este conflicto (la tendencia político-burocrática) terminó por asumir el realismo como la forma ideológica del arte socialista; ahora bien, en el mencionado trabajo de Sánchez Vásquez se describe cómo Lunatcharsky fue adoptando una posición progresivamente ambivalente en este punto.

Mariátegui examinó con claridad las tensiones que se derivan de poner el arte y la revolución en una relación mutua, y no en la relación unilateral que se desprende de la defensa a ultranza de la autonomía artística (ni, en su polo opuesto, la tendencia hacia la dirección total del aparato burocrático): en su artículo “Lunatcharsky”<sup>12</sup>, comentando y ofreciendo un balance del proyecto del *Prolet-Kult* comandado por aquel dirigente, ofrece su perspectiva respecto del proceso:

***En las salas de la sede de Moscú se discuten todos los tópicos de esta cuestión. Se teoriza allí bizarra y arbitrariamente sobre el arte y la revolución. Los estadistas de la Rusia nueva no comparten las ilusiones de los artistas de vanguardia. No creen que la sociedad o la cultura proletaria puedan producir ya un arte propio. El arte, piensan, es un síntoma de plenitud de un orden social. Mas este concepto no disminuye su interés por ayudar y estimular el trabajo impaciente de los artistas jóvenes. Los ensayos, las búsquedas de los cubistas, los expresionistas y los futuristas de todos los matices, han encontrado en el gobierno de los soviets una acogida benévola. No significa, sin embargo, este favor, una adhesión a la tesis de la inspiración revolucionaria del futurismo. Trotsky y Lunatcharsky, autores autorizados y penetrantes críticos sobre las relaciones del arte y la revolución, se han guardado mucho de amparar estas tesis [...] Pero las manifestaciones del arte de vanguardia, en sus máximos estilos, no son en ninguna parte tan estimuladas y valorizadas como en Rusia. El sumo poeta de la revolución, Maiakovsky, procede de la escuela formalista (1987c: 99).***

En este artículo también se destaca la labor de Anatoly Lunatcharsky a cargo de la transformación de la educación y la instrucción pública, con lo que Mariátegui entrelaza las distintas manifestaciones culturales de una sociedad, asumiendo, sin embargo, los márgenes de autonomía relativa que cada una de ellas comporta. Los aportes del proceso ruso, en la personificación de su Comisario de la Educación, son elevados a la estatura de aprendizaje universal cuando dice: “Quien más profunda y definitivamente está revolucionando a Rusia es Lunatcharsky [...] La escuela y la universidad de Lunatcharsky

<sup>12</sup> Publicado en *Mundial* en febrero de 1925, e incorporado en *La escena contemporánea* (1987c), libro que aparece hacia fines de ese mismo año.

están modelando, poco a poco, una humanidad nueva. En la escuela, en la universidad de Lunatcharsky se está incubando el porvenir” (1987c: 102).

## La producción cultural de Henri Barbusse: el grupo *Clarté* y la revista *Monde*.

---

Otra de las estaciones del aprendizaje mariateguiano se encuentra vinculada a la figura del francés Henri Barbusse (1873-1935), escritor, intelectual y productor cultural a quien Mariátegui admiraba ya antes de su travesía europea (a partir de su lectura de *El Fuego*), y a quien seguirá atentamente en su trayectoria y producción desde que le realizara una entrevista en Francia en 1919 (Núñez, 1978). El Amauta incluso mantendría con Barbusse una correspondencia permanente y fructífera en lo que respecta al intercambio y la circulación de sus respectivas revistas, y así como las oficinas de *Monde* oficiaron muchas veces de sucursales para la distribución de *Amauta*, las empresas culturales y editoriales de Barbusse constituyeron a su vez referencias permanentes de Mariátegui. En el trabajo de Harry Vanden (1975) queda registro de que en la biblioteca mariateguiana se encontraban muchos de los libros publicados por el francés entre 1925 y 1930, los cuales muchas veces comentó y contribuyó a difundir en sus propios escritos<sup>13</sup>.

El impacto de *Clarté*, el primer órgano barbussiano, en la juventud latinoamericana de la segunda década del siglo XX resulta innegable, por cuanto además de la propia (y restringida) circulación de la revista francesa en algunas capitales regionales, durante la década del veinte en muchas de estas ciudades latinoamericanas se fundaron revistas con el mismo nombre y bajo similar espíritu renovador. Así, en Buenos Aires, la revista *Claridad* (1925-1940) dirigida por Antonio Zamora dio origen a una empresa editorial, la Corporación Editorial Claridad (esfuerzo que, como veremos más adelante, intentó ser erigido sin el mismo éxito por Mariátegui en Lima), mientras que en Santiago de Chile (1920-1924), Lima (1923-1924), Río de Janeiro (*Clartè*, 1921-1922), revistas homónimas contribuyeron a difundir, junto al ideario barbussiano, a algunos exponentes de la nueva intelectualidad de la región representada por José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alfredo Palacios, Gabriela Mistral y Manuel Ugarte entre otros<sup>14</sup>.

Luego de la publicación de la novela de Barbusse *Clartè* en 1919, se constituye en París el grupo del mismo nombre, con el que comenzaría una época de multiplicación de los esfuerzos colectivos que desembocaron en la conformación de la “Internacional del Pensamiento”. El proyecto *Clartè* no consistía únicamente en editar una revista, sino que buscaba ante todo conformar un movimiento intelectual capaz de sostener, junto con la mentada publicación periódica, otras instancias de producción y de distribución cultural como una editorial, un teatro, y sobre todo dotar a los agentes culturales de un espacio organizado para la crítica de la sociedad europea y francesa de su tiempo. De esta organización formaron parte algunos de los más destacados intelectuales de Francia, como Anatole France, George Bataille y Romain Rolland, y escritores de otras latitudes como Stefan Zweig, José Blasco Ibáñez y Panait Istrati. En todos ellos se advertía una preocupación común: esclarecer la función del intelectual comprometido con el proceso de transformaciones sociales vivido en Europa y el mundo. Su lema más característico llegaría a ser el de “hacer la revolución previamente en los espíritus”. También los unía su

<sup>13</sup> Para una descripción de las relaciones e intercambios de la revista *Amauta* con *Clarté* y *Monde*, véase Fernanda Beigel (2006: 268ss).

<sup>14</sup> Cfr. Patricia Funes (2008: 35)

admiración por la Revolución Rusa, aunque muchas veces abstracta y a ratos puramente estética.

Esta forma de agrupación intelectual, orientada a la difusión de nuevas ideas y al esclarecimiento de la propia actividad intelectual en el proceso revolucionario, constituyó también un motivo en la praxis de Mariátegui. Incluso, a ratos el peruano llegaría a exponer algunos de sus propios puntos de vista por medio del examen de las tensiones del propio grupo *Clartè*, lo que se hace evidente, en especial, en el artículo de julio de 1926 “El grupo surrealista y *Clartè*” en el que describe la posición del grupo de redactores (ya sin Barbusse) como ambivalente y diletante frente a la definición política, lo contrario a la posición asumida por el grupo surrealista quienes “por su repudio revolucionario del pensamiento y de la sociedad capitalistas, coincide históricamente con el comunismo, en el plano político” (1959: 43). Advirtiendo el problema de fondo que determinara el quiebre de Barbusse con *Clartè* (la ruptura con los motivos puramente intelectuales para hacer afirmativa la opción política del socialismo), Mariátegui expresaba sus propias concepciones acerca de las vinculaciones en el largo plazo entre la actividad cultural y la organización política.

Dentro de este tópico se encuentra el escrito “El nuevo libro de Henri Barbusse”, de mayo de 1925<sup>15</sup>. Barbusse aparece en este artículo como la personificación de las inquietudes y vacilaciones existentes entre los intelectuales que se incorporan al campo de la vanguardia estética, expresivo de la manera en la que esta corriente aparece tensionada por los sucesos políticos de la época; inquietudes resueltas para el francés por vía de su adhesión a la revolución internacional, demostrando que:

***La función de la Inteligencia es creadora. No debe, por ende, conformarse con la subsistencia de una forma social que su crítica ha atacado y corroído tan enérgicamente. El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido [...] El pretexto de la repugnancia a la política es un pretexto femenino y pueril. La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria (1987c: 158).***

El otro proyecto de Barbusse que ejercería influencia en Mariátegui fue *Monde*, del que el Amauta tuvo noticias meses antes de su aparición por cuanto fue invitado por A. Henneuth a participar y a hacer comentarios al esfuerzo editorialista que soportaba tal revista, y que contaría con la participación de intelectuales de la talla de Albert Einstein, Máximo Gorki, Miguel de Unamuno, Manuel Ugarte y Upton Sinclair, entre otros, todos autores a los que el Amauta dedicaría varios pasajes de sus escritos para la revista *Variedades* y *Amauta*.

## El aprendizaje italiano: *L'Ordine Nuovo* y Piero Gobetti.

---

Mariátegui haría “su mejor aprendizaje” (parafraseando la “Advertencia” a la entrada de los *Siete ensayos*) en Italia, país en el que viviría más de dos de los tres años y medio que duró su estadía europea. La misma Italia que, por esos años, pasaba de los “consejos de fábrica” al ascenso de los *camicie nere* (“camisas negras”), y del quiebre en el interior del Partido Socialista en el Congreso de Livorno en enero de 1921, y la conformación del Partido Comunista, a la violenta anulación de las libertades políticas por el régimen fascista. A partir de las *Cartas de Italia* que Mariátegui enviara al diario *El Tiempo* con regularidad variable,

<sup>15</sup> Publicado en *Variedades* en mayo de 1925 y luego incorporado a *La escena contemporánea*.

Robert Paris ha realizado una reconstrucción de los medios de información italianos por los que el peruano se hizo de un panorama general y relativamente completo del desarrollo de las corrientes del socialismo italiano, los que por lo demás conformaron los vehículos por los cuales el joven peruano recogerá los materiales de su lectura sobre la crisis europea. Dice Paris que:

***Es a través de la lectura de periódicos como el Avanti!, Il Soviet, Critica Sociale, Umanità Nuova, y luego, La Rivoluzione Liberale –o, al menos, los escritos de Gobetti– que reúne todo lo que constituirá la sustancia de sus conferencias sobre la crisis mundial y, más a largo plazo, de ese vasto panorama en el que Amauta se esforzará por reubicar la evolución del Perú contemporáneo (1981: 90-91).***

Nosotros centraremos la mirada sobre algunos aspectos destacados de la influencia que tuvo *L'Ordine Nuovo*, la revista más importante de la fracción “maximalista” entre los socialistas italianos y que sería el núcleo del Partido Comunista luego de la escisión de 1921, y también *La Rivoluzione Liberale*, fundada y dirigida por Piero Gobetti, figura a la cual Mariátegui recordará y recurrirá en varias estaciones de sus crónicas culturales. Buscaremos señalar el carácter y los objetivos de estos medios, para luego precisar en qué medida sus propuestas influyeron, bajo una modulación propia y creativa, en las empresas maraíetguianas.

*L'Ordine Nuovo* fue una revista fundada en 1919 (en 1921 pasará a ser diario) creada para hacer de contrapeso a los órganos del socialismo italiano existentes hasta por ese momento: el *Grido del popolo* y *Avanti!*, representativos de las fracciones centristas y derechistas del PSI. Sus fundadores fueron Antonio Gramsci (1891-1937), Angelo Tasca (1892-1960), Palmiro Togliatti (1893-1964) y Umberto Terracini (1895-1983), y en él confluyeron parte importante de los militantes socialistas, conformando así uno de los grupos que se retiran del Partido Socialista Italiano y formando desde allí una organización acorde con los principios organizativos y la táctica de la III Internacional en el contexto italiano. Mariátegui pudo conocer de cerca la polarización que se había producido en el socialismo italiano y que asumió como sus principales motivos de polémica la adhesión a los postulados de la III Internacional, desde donde se llamaba a los revolucionarios a separar aguas con el reformismo político (tributario de las concepciones de la II Internacional social-demócrata), puesto que hasta ese momento aquellas corrientes convivían en los partidos obreros junto a las fracciones “maximalistas” pro-bolcheviques. Si bien las diferencias teóricas y estratégicas entre ambas tendencias socialistas se venían evidenciando desde hacía tiempo, éstas llegarán a un punto de no retorno cuando las direcciones de los partidos social-demócratas (y principalmente del alemán) hicieran causa común con sus Estados nacionales en la primera guerra. Por ejemplo, en aquellos años Mussolini era parte del P.S.I., y el recién afiliado Gramsci le criticará su táctica de “neutralidad relativa” en el conflicto<sup>16</sup>, por medio de su columna en *Grido del popolo*.

De otra parte, la principal diferencia en el plano de la política específicamente italiana (teniendo en cuenta que la decisión de adherir a la política exterior del Estado italiano no dejó inalterada la política interna, por supuesto) discurrió en torno a la significación e importancia –teórica y práctica– de la experiencia de los Consejos de fábrica levantados por los trabajadores del norte italiano en el bienio 1918-1919, el “bienio rojo”. Para los socialistas moderados, aquellas experiencias habían sido consecuencia de un clima de exaltación huelguístico y que, de haber sido conducido y canalizado por el propio partido, su éxito no

---

<sup>16</sup> El artículo se titula “Neutralidad activa y operante” y data de 1914. Véase Gramsci (2004: 10).

hubiese sido espontáneo y pasajero sino que de carácter más duradero; en contraposición, los “maximalistas” pensaban que allí se habían generado embriones de autocontrol obrero de la producción similar a los *soviets* y que, por ende, aquella experiencia constituía un motivo de importancia teórica y práctica para la clarificación socialista de las vías que puede asumir la formación de una “cultura proletaria” nacional y popular.

En este escenario de polarización ideológica y política, el hebdomadario *L'Ordine Nuovo* constituyó una de las tribunas más importantes de la fracción “maximalista” entre los socialistas, desde la cual se organizaría una trinchera que buscó masificar la experiencia consejista, fomentar el estudio marxista sobre ella, y responder y criticar las tácticas oficiales del Partido Socialista Italiano (dominado por sus alas “centrista” y “minimalista”). *L'Ordine Nuovo* –recuerda Mariátegui en una carta de Italia enviada a *El Tiempo* y titulada “La prensa italiana”–: “es el diario del Partido comunista. Está dirigido por dos de los más notables intelectuales del partido: Terracini y Gramsci” (1991: 123). El párrafo conlleva una implícita valoración de la preparación ideológica que posee la dirección del *L'Ordine Nuovo*, y prefigura uno de los motivos permanentes en el ideario mariateguiano relativo a la necesidad de la preparación intelectual y espiritual del proletariado.

Según recuerda Gramsci en su escrito de agosto 1920 “El programa de *L'Ordine Nuovo*”, la principal diferencia que suscitara la discusión acerca del valor político e histórico de los “consejos de fábrica” se ve reflejada entre la posición de Angelo Tasca y la de los propios Terracini y Gramsci. Explica que Tasca concibe a los Consejos como simples formas del sindicalismo, y que deben necesariamente ser subordinados a las directrices del Partido; pero en esta perspectiva subyace una incorrecta comprensión acerca del “problema de la aritmética”, esto es, la necesidad de instancias que sumen adherentes a las causas obreras en el proceso revolucionario, error que termina por reducir el fenómeno al plantear la necesidad de que el partido establezca directrices hacia estos Consejos. Para la fracción *ordinovista*, en cambio, los “consejos de fábrica” habían logrado constituir instituciones de carácter “público”, necesariamente diferentes de las instituciones sindicales y partidarias, y por ende expresivas de un período revolucionario de los trabajadores italianos. Esto es explicado por Gramsci en los siguientes términos: “En el Consejo de fábrica el obrero interviene como productor, a consecuencia de su carácter universal, a consecuencia de su posición y de su función en la sociedad, del mismo modo que el ciudadano interviene en el Estado democrático parlamentario. En cambio, en el partido y el sindicato el obrero está ‘voluntariamente’ firmando un ‘contrato’ que puede romper en cualquier momento (2004: 101-102). En un escrito anterior, Gramsci se preguntaba por la significación histórica de la revolución proletaria, el que según sus términos se concentra en el momento:

**[...] cuando toda la clase obrera se ha hecho revolucionaria no ya en el sentido de que rechace genéricamente la colaboración con las instituciones de gobierno de la clase burguesa [...] sino en el sentido de que toda la clase obrera, tal como se encuentra en la fábrica, comienza una acción que tiene que desembocar necesariamente en la fundación de un Estado obrero (2004: 79).**

De este modo, los Consejos de fábrica constituyen embriones de organización autónoma de la clase en un sentido esencial y no “contractual”, el que “en su forma superior tiende a dar el perfil *proletario* del aparato de producción y cambio creado por el *capitalismo* con fines de beneficio” (2004: 102). Esta es la “hipótesis” levantada y defendida por la corriente agrupada en *L'Ordine Nuovo* durante el período que culmina en la división del socialismo, la creación del Partido Comunista Italiano y el posterior aumento de la represión sobre los comunistas por parte de Mussolini y el orden fascista en pleno ascenso. La postulación de la hipótesis de los Consejos de fábrica como gérmenes de un *nuevo orden comunista* también sería

recordada por Gramsci como la más exitosa “traducción” italiana del programa bolchevique; por esto, en un segundo balance que hiciera Gramsci en 1924, cuando debe definir la función del *L’Ordine Nuovo* en su segunda etapa (ya plenamente *comunista*), una “función especial dentro del cuadro general de la actividad del partido”, sostiene que:

***Para ayudar a las escuelas del partido en su trabajo nos proponemos publicar toda una serie de opúsculos y algún libro. Entre los opúsculos prevemos: 1ero. exposiciones elementales del marxismo; 2do. una exposición de la consigna del gobierno obrero y campesino aplicada a Italia; 3ero. un pequeño manual de propagandista, que contenga los datos esenciales de la vida económica y política italiana, sobre los partidos políticos italianos, etc., o sea, los materiales indispensables para la propaganda de detalle, hecha con ocasión de la lectura en común de los periódicos burgueses (2000).***

La correspondencia entre la ideología que emanaba desde las páginas de *L’Ordine Nuovo* y la experiencia de organización de los Consejos había visibilizado la necesidad de un emprendimiento editorialista, en el sentido que da a este término Fernanda Beigel y que consiste en el agrupamiento de los esfuerzos comunes por trascender las fronteras del periodismo tradicional, las tareas de difusión cultural, la generación de publicaciones las nuevas corrientes artísticas, filosóficas y científicas de la escena nacional e internacional a bajo costo, concurriendo en un proyecto colectivo que excediera la forma tradicional de circulación de las ideas, y que considerara la actividad y la promoción cultural como medios de lucha contra la estructura ideológica erigida por la clase dominante. Resume Beigel que:

***[...] L’Ordine Nuovo coincidía con el perfil de un emprendimiento editorialista, por cuanto formaba parte de un proyecto mayor, tendiente a publicar cuadernos educativos y opúsculos, realizar traducciones, editar libros y un órgano capaz de articular distintas expresiones de la vida política y cultural. Desde su nacimiento, el semanario tenía aspiraciones de trascender las fronteras del periodismo tradicional. Entre las distintas modalidades de editorialismo que se dieron durante los años [veinte] en Europa, el editorialismo ordinovista compartía con la mayoría de ellas la tarea de difusora cultural, actividad que se realizaba mediante la publicación de las últimas tendencias artísticas, filosóficas y políticas (2006: 108).***

El trabajo de Beigel acierta en reconocer la coincidencia entre los criterios editoriales de *L’Ordine Nuovo* y los que fueron expuestos por Mariátegui respecto de la revista *Amauta*: en ambos se describe un modo de funcionamiento orgánico y centrado en el ejercicio de exposición polémica de una idea o hipótesis, y en la evaluación de esta idea en función de su correspondencia con los hechos. Es decir, la gravitación de la revista debe entenderse como posibilidad de apertura para debates que han sido clausurados en otros espacios culturales, para encontrar en el examen y la discusión de la propia realidad nacional, y de los marcos teóricos para entenderla, la unidad ideológica *no como una petición de principios, sino como un resultado*, un punto de llegada de la confrontación de ideas. De aquí el carácter *programático* de la empresa editorialista del *ordinovismo* y, como veremos en la sección siguiente, del propio *amautismo* <sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Beigel reproduce un irónico escrito en que el equipo editorial de *L’Ordine Nuovo* define este carácter, en junio de 1920: “¿Cómo, el ‘Orden Nuevo’ no es, por tanto, un convento de frailes que en coro comentan las sagradas verdades y con una señal del jefe bajan la mirada y digan ‘amén’? [...] Hemos querido crear, y creamos, un organismo de cultura y de estudio. Hemos hasta ahora mantenido intacta esta característica. Queremos, para el futuro, acentuarlo y no hacerlo desaparecer. Pero en un organismo de tales características, la discusión, la polémica interna, son aunque no lo parezca, inmanentes como una necesidad de vida. Recordemos

Compartimos las conclusiones en que Beigel señala que, si bien existen ciertas correspondencias entre el discurso mariateguiano y el propiamente gramsciano (para no hablar de las correspondencias biográficas, ampliamente expuestas por los comentaristas de ambos autores), éstas merecen ser analizadas de modo historicista, teniendo en cuenta que el Gramsci que conocemos hoy (y que se hiciera universal luego de su muerte) no es el Gramsci que conoció, o leyó, o del cual oyó Mariátegui durante su estadía en Italia. Los aspectos comunes que pueden encontrarse en ambos escritores deben ser considerados en virtud de su similar formación cultural (haber compartido campos de reflexiones que incluyeron a Croce, Gentile, Lenin, Sorel, Labriola y Bujarin entre otros), y que sobre todo se encuentran enraizados a una forma de praxis político-cultural en que sus particulares trayectorias llegaron a confluir. Acertadamente, Beigel termina por decir que sólo cabe hablar de una influencia ordinovista –y no propiamente gramsciana– en Mariátegui (2006: 107).

La vida y la obra de Piero Gobetti (1901-1926) constituye una referencia permanente en la producción mariateguiana, que no solo no tiende a desaparecer sino que se hace más explícita (y nos atrevemos a decir, prolífica) desde los *Siete ensayos* en adelante<sup>18</sup>. Si bien es cierto lo que dice Robert París cuando señala que Mariátegui no cometió la ingenuidad de considerar a Gobetti un “socialista encubierto” (como aducía la propaganda fascista), sino que lo considera parte de las corrientes del liberalismo consecuente y radical, representando una reacción al fascismo a través de la revista *La Rivoluzione Liberale* (1922-1925)<sup>19</sup>, también lo es que el Amauta leyó la progresión de la obra gobettiana como una trayectoria de maduración hacia los temas más importantes formulados por el materialismo histórico. Por esto, una revisión del programa de la revista puede ofrecer luces sobre la influencia que ejerció en el proyecto *Amauta*.

Por Fernanda Beigel podemos saber que el diagnóstico gobettiano y, en términos generales, del liberalismo radical bajo la experiencia del fascismo en Italia, concluye que el principal problema italiano había residido en la ausencia histórica de un factor social consistente que permitiera la unificación nacional. Este diagnóstico constituye uno de los grandes aportes de Gobetti, quien en virtud de aquella observación organizó y ofreció la revista *La Rivoluzione Liberale* como tribuna para acceder al estudio de este y otros problemas, y centrando la mirada en las “ausencias” de las clases dominantes y dirigentes para resolverlos. Para Gobetti, son estos grupos dirigentes los que no han sido capaces de realizar la promesa liberal de revolucionar las formas del poder tradicionales; en ese sentido escribiría que el advenimiento del fascismo comprende la “autobiografía de la nación”, por

los primeros tiempos, cuando el programa se venía trabajando en las discusiones que tomaban agilidad por la continua comunión con la vida. La unidad fue un resultado, fue un punto de llegada, no un punto de partida en el cual se quisiese permanecer, renunciando, no digo a la sinceridad, pero sí a la *exposición plena de un pensamiento y a su correspondencia con los hechos*” (cit. en Beigel 2006: 110, cursivas nuestra). Esperamos que, con el transcurrir de este trabajo, vayan quedando en evidencia las coincidencias sustanciales de esta idea con el proyecto mariateguiano.

<sup>18</sup> Mientras que el italiano es citado en los *Siete ensayos*, luego de eso –y en plena “jornada socialista” de la revista– aparecen los “Tres ensayos” Gobetti en el N° 24 de *Amauta* (junio de 1929), mientras que al mes siguiente se publicarán en *Mundial* tres artículos de Mariátegui que constituyen verdaderas “indicaciones” al estudio de la obra gobettiana. Los tres artículos serían recogidos en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Mariátegui 1987b).

<sup>19</sup> Dice París que “En la obra de Gobetti, Mariátegui no ve pues en absoluto una variedad cualquiera de marxismo o de comunismo más o menos disfrazado, sino simplemente lo que el ‘gobettismo’ ha pretendido ser: un liberalismo que se ha renovado, por cierto, en contacto con las nuevas estructuras del capitalismo italiano y de la experiencia del proletariado turinés, pero que sigue situándose en la prolongación de ese liberalismo del que Croce ha representado su expresión filosófica (y, a veces, política)” (1981: 159).

cuanto su victoria exige repensar el proceso de formación de la nacionalidad (Paris 1981: 168-169). Mariátegui llegó a estudiar cuatro de los volúmenes de la obra del italiano y sobre todo *Risorgimento senza eroi* (“El Resurgimiento sin héroes”), libro donde se plantea que los “héroes del *risorgimento*” (esto es, el modo tradicional de narrar la historia en base a las hazañas de personajes “centrales”) de la historia oficial tienden a ocultar el factor transversal que atraviesa: la promesa de la unidad nacional ha sido, en todas las épocas, abandonada por las clases dirigentes propiamente *modernas*, quienes terminan cediendo ante los intereses de los terratenientes del Sur.

En Gobetti también habían calado hondo las experiencias de los “consejos de fábrica” en Turín, lo que determinaría que en su particular concepto de democracia –en pugna directa con las ideas y concepciones fascistas– la lucha de clases adquiriera una dimensión de importancia en el programa de integración del pueblo (y no sólo de una elite) a la actividad del Estado. Los “consejos de fábrica” habían mostrado una veta alternativa a la de la burguesía para la formación de una “nueva clase política”, pero la debilidad de su fuerza, de modo similar a la debilidad de la burguesía en épocas anteriores, daría forma al intersticio que permite la emergencia del fascismo, es decir, de la restauración de la división/complemento entre el Norte industrial y el Sur agrario. El conjunto de estos exámenes llevan a Gobetti a considerar que el núcleo del programa de *La Rivoluzione Liberale* fuera la formación de una nueva clase política (Beigel, 2006: 120). Por su parte, Mariátegui señalaría años más tarde que Gobetti era un verdadero crociano de izquierda, al entender que el presente es también historia y que la suya estaba destinada a ser una “generación de historiadores”, abocados a comprender las lagunas históricas de los dirigentes italianos que se habían mostrado “liberales”.

Fernanda Beigel precisa que a través de las discusiones propiciadas por *La Rivoluzione Liberale*, Gobetti y sus colaboradores<sup>20</sup> intentaban cumplir con dos objetivos: uno teórico y orientado al estudio de los principales exponentes del liberalismo en la historia italiana (desde Maquiavelo en adelante), y también operar una función práctica, dirigida hacia la penetración de estas ideas en un sector social amplio, por la vía de su debate y promoción en los medios periodísticos, los que venían en un franco proceso de “fascistización” de sus orientaciones. Esta segunda tarea se cumpliría, en el plan gobettiano, fundamentalmente a través de la formación de “grupos de amigos” de *La Rivoluzione Liberale* en las principales ciudades de Italia. Las dos funciones, unidas y coordinadas, serían de este modo el aporte de *La Rivoluzione Liberale* al proyecto de formación de una nueva clase dirigente para Italia, que por fin adscribiría verdaderamente a la ideología liberal y que lograría, en consecuencia, transformar el orden político y moral en sentido moderno y libertario. En este esfuerzo, la actividad editorial de Gobetti (al igual que la de *L’Ordine Nuovo*) no se quedó en sostener una revista sino que se organizó alrededor de una empresa editorial, la que combinó de manera exitosa la gestión cultural y el orden administrativo y comercial. En palabras de Beigel, “Gobetti puso en tela de juicio el concepto de ‘cultura’, tan comúnmente asociado a la erudición, y ubicó el lugar del editor en la tarea de sistematización de una organización espiritual determinada”, añadiendo, a modo de síntesis entre la influencia de Gobetti y del *ordinovismo* en Mariátegui, que “[también] Gramsci parecía estar pensando en la figura de un director de periódico que definía la línea editorial, mediante artículos que debían ser capaces de resumir los aspectos más generales de la realidad” (2006: 129), y cuyo principal

---

<sup>20</sup> Entre ellos, podemos mencionar a Ubaldo Formentini, Balbino Giuliano, Guido de Ruggiero, Rodolfo Mondolfo y Luigi Einaudi; esto es, toda una camada de intelectuales liberales y de orientación socializante, asiduos además a los principales problemas del marxismo sin ser marxistas muchos de ellos.



objetivo consista en promover la democratización cultural, sin que esto implicara abandonar la perspectiva crítica y clasista que dirige tal proyecto histórico.

\*\*\*

La estadía europea de Mariátegui, entonces, no sólo le ofrecerá posibilidades de precisar un método de observación histórico acerca de su propia realidad social y un corpus doctrinario y de discusiones acorde a dicho objetivo analítico –el marxismo–; junto a éste, concurrieron en su formación diversas corrientes intelectuales, artísticas y culturales del período de vanguardia que bullía la Europa de la post-guerra, y que además iban extendiendo rápidamente su impulso iconoclasta, crítico y a momentos revolucionario a otras latitudes. Como veremos, Mariátegui no abandonaría hasta su muerte el estudio, el registro y la difusión de los principales exponentes culturales de Occidente, y nos atrevemos a proponer que estos exámenes contribuyeron de modo importante en la clarificación de su propio proyecto editorial, y en la propia revista *Amauta*. Si nos guiamos por el “panorama móvil” que el peruano registrara dando cuenta de estas influencias, a los “aprendizajes” ordinovistas, gobettianos, lunatcharskianos o barbusseanos, se deben sumar los aportes de Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente*, de Unamuno y el proyecto editorial *Calpe*, de la revista *Der Sturm* dirigida por Herwart Walden en Berlín, entre otros emprendimientos editorialistas del viejo continente. Por esta razón, el examen de las corrientes culturales de la vanguardia europea no constituye un simple repaso a modo de crónica, que responda a una suerte de *continuum* reflexivo pre-nacional en Mariátegui, sino que se fueron consolidando en el tiempo como referencias permanentes que el peruano utilizó en el propio proceso de formación y de consolidación de la vanguardia peruana.

## 2. Autonomización y vanguardismo político-cultural en el Perú de los años veinte.

El campo cultural peruano se encontraba, a comienzos del siglo XX, bajo la dirección del pacto oligárquico dominante en el Perú, denominado “civilismo” por su origen en el Partido Civil fundado en 1871 bajo el mando de Manuel Pardo y que había conducido prácticamente sin contrapeso la política del país desde la llegada a la presidencia de Nicolás de Piérola en 1895, y hasta el golpe de Estado de Leguía en 1919. No obstante, en las primeras décadas del siglo se hace visible una presencia creciente, cuantitativa y cualitativa, de nuevos grupos sociales en la vida cultural del país, representada en la escena cultural por nuevas capas medias que serían a la postre los principales agentes del conflictivo proceso de autonomización cultural en las principales ciudades del Perú, motivando con ello la desestructuración de los anteriores espacios y lógicas de producción y circulación cultural y promoviendo instancias alternativas capaces de reemplazarlas. El primero y tal vez el más significativo levantamiento de estos sectores se produjo en el ámbito educacional, y tuvo su momento cúlmine con los sucesos de la Reforma Universitaria.

Tomamos el concepto de campo cultural, propuesto por el sociólogo Pierre Bourdieu, para aludir a un espacio social integrado por agentes cuyas prácticas poseen cierto grado de especificidad respecto de otras prácticas sociales. Campo es un término que el francés “toma prestado” de las ciencias físicas, y que nos remite a las ideas de magnetismo y gravitación, pero que llevado al análisis propio de las ciencias sociales hace referencia a sistemas de fuerzas (sociales) que precipitan relaciones (sociales). Las ideas

de magnetismo y gravitación ilustran la capacidad del campo para “acercar” e incorporar a su dominio específico algunas prácticas y relaciones sociales que son similares entre sí, de modo que el concepto busca hacerse cargo de la heterogeneidad de espacios sociales que emergen en las sociedades modernas a la luz de lo cual las prácticas sociales pueden ser distinguidas según una multiplicidad de aspectos como *espacio*, *disposición*, *distancia* o *recursos*, todas ideas que refuerzan el carácter *topo-lógico* del concepto<sup>21</sup>. La emergencia de campos, para la sociología de Bourdieu, se encuentra asociada a una *autonomización relativa* de los espacios sociales que acogen estas prácticas diferenciadas, en tanto la tendencia hacia la diferenciación y especialización constituye una característica de la modernización social. De esta constatación se desprende, por lo demás, un criterio metodológico respecto de la diferenciación analítica entre prácticas específicas y distinguibles dentro del conjunto de prácticas sociales, que operan en la sociedad con alguna función dominante y que puede bien verse guiada por motivos utilitarios, de costumbre, racionales, o bien verse orientada a producir bienes, efectos y significaciones propiamente culturales); en términos de Bourdieu, “con la noción de campo, tenemos el medio de captar la particularidad en la generalidad, la generalidad en la particularidad” (1987a: 144).

El concepto de *campo cultural* incorpora el conjunto de prácticas y de objetos, de fenómenos y de procesos, que cumplen una función cultural –epistémica, ética, estética–, permitiendo considerar que estas funciones pueden ser, en algunas de estas prácticas, dominantes (como en el arte, la ciencia, la filosofía moral o el derecho), coexistir con otras funciones sociales, o bien subordinarse a prácticas de tipo utilitario, vinculadas con los campos regulados por criterios y objetivos económicos o políticos<sup>22</sup>. Cada campo se distingue por cuanto posee un capital específico, y así el capital cultural (propio del campo cultural) se presenta bajo tres formas o “estados”: un estado incorporado, *ligado al cuerpo*, por ejemplo, la disposición y el uso de la lengua materna, y en general el capital cultural en el que “herencia” y “aprendizaje” resultan indistinguibles en la práctica; un estado objetivado, material y transmisible en su materialidad, que son los productos culturales como libros, pinturas, revistas, discos, etcétera, así como los sistemas materiales de significación y de clasificación como la ciencia, los sistemas legales y morales, las lenguas no maternas, etc.; y un estado institucionalizado, es decir, que posee una garantía jurídica dentro del campo cultural, y que corresponde al conjunto de certificaciones de competencias culturales, fundamentalmente en el ámbito de la educación formal (Bourdieu 1987b).

Asimismo, las prácticas culturales poseen funciones específicas: la producción de objetos culturales, bienes simbólicos o materiales, de conocimiento y/o reconocimiento social, que pueden ser organizados ideológicamente –o no–, y que en un campo relativamente autonomizado pueden orientarse hacia la satisfacción de criterios epistemológicos, éticos o estéticos del desarrollo del conocimiento humano (de la cultura, en este sentido), en una medida que se encuentra determinada *en última instancia* por la(s) ideología(s) dominante(s), esto es, por el criterio histórico dominante de racionalidad en sentido de Gramsci. Esto resulta relevante pues las luchas que los agentes ofrecen en un campo cultural históricamente situado, se ven de este modo determinadas por las propias formas predominantes del capital cultural, es decir, por el patrimonio cultural y artístico que se considera legítimo en una sociedad dada; y por este motivo las presiones ejercidas por nuevos agentes hacia la modificación de los límites y grados de autonomía de la cultura,

<sup>21</sup> Véanse Pierre Bourdieu (1987a) y Omar Aguilar (2003: 82ss)

<sup>22</sup> Ampliamos, de este modo, la propuesta conceptual realizada por Adolfo Sánchez Vázquez para definir la estética (2003a:

necesitan orientarse también hacia la disputa de los *criterios de legitimidad* que validan las diversas prácticas culturales como formas socialmente aceptadas del conocimiento humano.

La categoría de campo entonces nos permite observar que la esfera cultural peruana de comienzos de siglo XX se encuentra guiada por una tendencia hacia su autonomización relativa, esto es, hacia su desprendimiento de la anterior dependencia que mantenía con la clase dirigente y con las formas de dominación política de la oligarquía. En este sentido, Juan Garagurevich (1991) señala la correspondencia entre el surgimiento de los sectores medios y las transformaciones de las pautas de estratificación social, producidas por el crecimiento del comercio y del intercambio capitalista; a la vez que Renato Ortiz recuerda que el concepto de “cultura de masas” comienza a ser utilizado en esta época para dar cuenta del desplazamiento de los límites establecidos entre la “alta cultura” y la “cultura plebeya” o popular, y por lo tanto hace referencia al proceso de reorganización del campo cultural en que se describe la separación entre la organización de la cultura y la vida de los que la utilizan (2001: 104). Con todo, el Perú de los años veinte y en pleno proceso de incorporación a la órbita del imperialismo norteamericano conformaría un importante escenario de proliferación de medios culturales, de nuevo cuño en cuanto a sus orientaciones, su alcance, a los agentes que los impulsan y a la diversificación ideológica que comportan<sup>23</sup>.

En su ya clásico trabajo *La ciudad letrada* (2004), Ángel Rama sostiene que el crecimiento de un sector terciario directamente vinculado a la actividad exportadora y comercial vinculada a los centros industriales, constituye el rasgo característico de la urbanización y masificación cultural experimentada por América Latina en aquellos años; este crecimiento del sector de servicios vendría a ser el detonante de la promoción de tres áreas que terminarán por incorporar a numerosos agentes intelectuales pertenecientes a estas “nuevas capas medias”: la educación, el periodismo y la diplomacia, lo que en la perspectiva de Rama determina que:

***[...] la letra apareci[era] como la palanca del ascenso social, de la respetabilidad pública y de la incorporación a los centros de poder; pero también, en un grado que no había sido conocido por la historia secular del continente, de una relativa autonomía respecto de ellos, sostenida por la pluralidad de centros económicos que generaba la sociedad burguesa en desarrollo (2004: 103).***

De este modo, el proceso de autonomización del campo cultural peruano agrupó progresivamente a nuevos agentes culturales, quienes presionan por ampliar y democratizar la cultura a través de estrategias diversas pero complementarias en muchos sentidos. La crítica cultural y literaria ha hecho corriente ubicar en la generación del modernismo literario, con Rubén Darío y José Martí a la cabeza, el primer impulso “generacional” de crítica y de autonomización, pero es recién con la Reforma Universitaria que los nuevos sectores medios conformarán parte de una generalizada voluntad anti-oligárquica, lo que llevó a muchos artistas e intelectuales a buscar una ruptura radical con las tradicionales concepciones elitistas acerca de la cultura. Esta tendencia se ve reconocida por el mismo Rama cuando dice que “efectivamente, comenzó a manifestarse desde fines del siglo XIX una disidencia dentro de la *ciudad letrada* que configuró un pensamiento crítico” (2004: 106).

<sup>23</sup> Javier Esteinou dice que: “Debemos entender que los aparatos de difusión de masas irrumpen en la historia, a partir del momento en que el modelo de acumulación del capital imperialista requiere ampliar su fase de circulación para alcanzar nuevos y más fluidos mercados que le representen, por una parte, una rápida valorización de su plusvalía; y por otro, una mayor concentración de capital” (cit. en Garagurevich 1991: 111).

Podemos utilizar, para clarificar este punto, los conceptos de modernismo y vanguardismo ofrecidos por Williams (1997) y que revisamos anteriormente, siempre y cuando tengamos en cuenta las diferencias que las experiencias latinoamericanas tuvieron respecto de las corrientes europeas. Sin embargo, poner en evidencia estas diferencias no significa asumir que no existieran movimientos con impulsos, intereses y concepciones similares en ambos continentes, sino al contrario: nos pone sobre aviso acerca de los riesgos que conlleva identificar las prácticas vanguardistas tomando como referente unilateral sus expresiones europeas. A este respecto, Fernando Alegría señala que la principal diferencia entre ambas resultó ser que las vanguardias latinoamericanas no devinieron “escuelas seculares” (el término es de Adorno), es decir, nunca se *establecen* como *ismo* (1986: 63); lo que a su vez a nosotros nos parece consecuencia de un distinto “grado” de autonomización del campo cultural, que de un lado del Atlántico posibilitó la constitución de escuelas y la formalización (incluso la institucionalización) de procedimientos y formas estéticas, mientras que en el otro –el nuestro– recién aparecía como forma embrionaria de aquellas búsquedas y del descontento cultural que portaban. Hugo Verani, resumiendo el punto, señala que:

***La confluencia de los vanguardismos europeos con el medio cultural latinoamericano produce una literatura con caracteres diferenciados –no un simple reflejo de corrientes ajenas y trasplantadas– y debe estudiarse dentro del proceso literario latinoamericano, estableciéndose, como dice Nelson Osorio, las ‘particularidades que le dan un rostro propio y lo naturalizan culturalmente en Hispanoamérica, aquello que le da propiedad como hecho integrante de nuestra realidad y su evolución (1995: 11).***

En el trabajo de Verani se establece también que “durante la década del veinte el florecimiento de los *ismos* fue más vasto de lo que usualmente se reconoce y respondió a particularidades propias de la realidad latinoamericana” (1995: 11). Las corrientes de vanguardia tuvieron como principal característica el hecho de haber operado una doble crítica en el escenario de la crisis cultural de aquellos años: 1) una crítica al concepto orgánico de belleza, y 2) una crítica a la oposición estanca entre realidad y ficción. Ambas críticas estaban orientadas, en lo fundamental, a la estética realista dominante del panorama cultural burgués de los siglos XVIII y XIX, promoviendo como alternativa una renovación estética fundada en la capacidad de los nuevos agentes culturales para conjugar la creación de un “nuevo mundo” con la “nueva sensibilidad” generacional. Pues bien, la delimitación del período de las vanguardias latinoamericanas hubo de elaborar estas inquietudes en la forma de *Manifiestos*: en 1914 Vicente Huidobro ofrece la conferencia-manifiesto “Non Serviam”, mientras que en 1935 Diego Rivera, León Trotsky y André Bretón difundirán el *Manifiesto por un arte independiente*. Vicky Unruh (1989) dice, respecto de este punto, que el carácter vanguardista de las corrientes difundidas en la revista *Amauta* (las que llegarían a conformar/confirmar el propio criterio estético de Mariátegui) se componía de dos elementos centrales: un rechazo a las convenciones miméticas, buscando estrategias alternativas y más *auténticas* para captar la realidad por la vía de la experiencia primaria, y un ataque constante a la concepción que propugna la autonomía del arte y su distanciamiento de la vida cotidiana.

En resumen, el proceso de des-oligarquización impulsado por los nuevos agentes sociales de comienzos de siglo contribuyó a *sobredeterminar* muchas de las prácticas rupturistas de las corrientes de vanguardia, y en consecuencia otro de los rasgos específicos de nuestras corrientes vanguardistas estriba en que su praxis socio-cultural se desarrolló (con intensidad y grados de conciencia variables) en un espacio no

reductivamente esteticista, sino que en un plano en que convergieron las tareas y las concepciones políticas y estéticas. Estas corrientes operaron simbólicamente desde la idea de “nueva generación”, conformando un territorio de vanguardia que se visibilizó a través de prácticas político-culturales colectivas, por lo cual Fernanda Beigel prefiere hablar, para el panorama latinoamericano, de un “vanguardismo estético-político” (Beigel, 2006: 30)<sup>24</sup>. Nosotros, ampliando aquel sugerente concepto, preferiremos considerar estas corrientes como parte de un fenómeno de “vanguardismo político-cultural”, debido a que la reflexión que sostuvieron sus impulsores (y por las mismas características programáticas relevadas en el trabajo de Beigel) fueron más allá de los límites de la reflexión estética o artísticas y asumieron, en sus versiones más comprometidas, el desafío de reorganizar el conjunto de formas de la producción y circulación cultural.

Como muestra de estas características específicas en las corrientes latinoamericanas, baste resaltar el hecho que en aquellos años y junto con la adopción de algunas de las técnicas de experimentación estética de las vanguardias europeas, se producirá una corriente genuinamente peruana que llegó a conocerse como “indigenismo”<sup>25</sup>. En función de la redefinición propuesta para el concepto de vanguardia latinoamericana, es posible entonces caracterizar este indigenismo como la vanguardia artística más importante del Perú de los años veinte, y que contará con representantes en diversas áreas de la producción artística como la poesía, las artes plásticas o la música, además de lograr una importante presencia en el debate ideológico-cultural de la época. Como veremos, las páginas de la revista *Amauta* sirvieron de medio de difusión y de espacio de debate para el indigenismo, y pese al carácter predominantemente “exterior” de la integración que proponían las corrientes indigenistas (dado que se trataba de sectores de la sociedad “criolla” los que levantaban esfuerzos integracionistas<sup>26</sup>), la calidad y la forma en que la revista presentó a las corrientes indigenistas en conjunto (y en diálogo) con otras formaciones de vanguardia contribuiría de todos modos, a juicio de Verani, a la “formación de un espíritu indoamericano” (1995: 32).

<sup>24</sup> “Cuando hablamos de ‘vanguardismo estético-político’ nos estamos refiriendo □...□ a grupos culturales que pretendieron romper las modalidades de producción artísticas vigentes y se encontraron con la necesidad de quebrar todo un régimen político y social” (Beigel 2006: 30).

<sup>25</sup> Mirko Lauer precisa que en el período comprendido entre 1919 y 1941 se visibilizaron en el Perú dos formas de “indigenismo”: una corriente estético-cultural que buscaba incorporar en el panorama cultural del país los elementos más significativos de la cultura autóctona pre-hispánica, y una tendencia política que proclamaba la necesidad de la integración del indio a todos los aspectos de la vida y la participación social del país. Todavía no se conformaba la corriente que, décadas más tarde, tomará las reivindicaciones indígenas sobre la base de la defensa de su propia identidad étnica que podemos llamar “indianismo”, para diferenciarlo del indigenismo de la primera mitad del siglo XX. Cfr. Beigel (2003: 74-75).

<sup>26</sup> La “exterioridad” que se evidencia en las dos corrientes señaladas por Lauer constituye una característica de gran parte de la discusión peruana, y aún latinoamericana, acerca del problema indígena, y si bien *Amauta* y las propias concepciones de Mariátegui mantuvieron a ratos este rasgo, en otros momentos es posible observar la preocupación mariateguiana por incorporar la propia perspectiva del indio en el debate, advirtiendo las dificultades de los planteamientos puramente criollos sobre el problema. Para un desarrollo del término “exterioridad”, véase Beigel (2003: 73-85).

### 3. El retorno de Mariátegui al Perú: de las conferencias en las Universidades Populares González Prada al proyecto de los *Siete ensayos*.

La vitalidad de los nuevos sujetos sociales y agentes culturales, al regreso de Mariátegui al Perú, se manifestaba en múltiples y diversas propuestas que abogaban por la colectivización de la producción cultural: universidades populares, revistas culturales, círculos de reflexión y de organización de tertulias, cátedras libres, redes editoriales y otras muchas instancias dinamizaban este contexto. Mariátegui se encuentra así con una praxis vanguardista orientada a generar canales de amplificación de la “nueva sensibilidad” y a solidificar sus vínculos con aquellos nuevos actores sociales, dada la agudización de la crisis de hegemonía de la otrora sólida “República Aristocrática”. Lo que pudo parecerle a Mariátegui un momento de inédita conflictividad social en el Perú de 1919, año en que se vivieron en Lima las primeras huelgas obreras, el levantamiento de los estudiantes reformistas y el renacer de las protestas indígenas en el sur peruano, todo lo cual venía a agitar el hasta entonces estable dominio civilista (fenómenos que en su conjunto marcarían las primeras inquietudes socialistas de nuestro autor), ya en 1923 se ofrecía como panorama que articulaba a un conjunto de fuerzas dispuestas a entrar en confrontación con las políticas oficiales del gobierno de Leguía, en la búsqueda de una definitiva des-oligarquización de la sociedad y del Estado.

El segundo gobierno de Augusto B. Leguía<sup>27</sup> representa el momento en que se manifiesta la crisis de la “República Aristocrática” debido al resquebrajamiento de la unidad que los grupos dominantes habían logrado en los años anteriores. Diversos autores han señalado que en estos años se expresaron abiertamente los conflictos propios de un proceso de reorganización de la estructura de clases, producida fundamentalmente por la reestructuración productiva provocada por la implantación del capital norteamericano y el consecuente proceso de proletarización que lleva asociado<sup>28</sup>. Julio Cotler dice que con el “oncenio” comienza la historia del Perú moderno, pues la orientación principal del período consistió en asegurar el control del Estado por parte de la burguesía local y, con esto, erigir a esta clase a través del Estado como el exclusivo interlocutor para negociar con los intereses del capital extranjero. Durante el gobierno de Leguía se buscó suplir las falencias en la coordinación de intereses, que venía arrastrando la burguesía peruana desde temprano, a través de una activa política centralista desde el aparato estatal, mientras que se consolidaban los vínculos de dependencia del mismo Estado con el capital extranjero, fundamentalmente, a partir de la política de empréstitos adoptada (1988: 193). Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, por su parte, recuerdan a este respecto que durante el “oncenio” la deuda del Estado peruano con la banca norteamericana creció en aproximadamente un 1000% (1994: 230), y el mismo Cotler cifra este porcentaje en un monto que llega, hacia fines del mandato de Leguía, a los 100 millones de dólares, precisando que sólo los intereses de la deuda ascendieron desde un 2,6% del presupuesto nacional en 1920 a un 21% en 1930, por lo que concluye que “Así el Estado llegó a ser expresión cabal y depurada de los burgueses exportadores” (1988: 186).

<sup>27</sup> Período conocido como el “oncenio” y que va desde 1919 a 1930. Su primer mandato, bajo el alero del Partido Civil, transcurrió entre 1908 y 1912.

<sup>28</sup> Entre ellos, Julio Cotler (1988), Manuel Burga y Alberto Flores Galindo (1994), Anibal Quijano, (1978, 1979) y César Germaná (1995).

También el estilo político de Leguía representa las preocupaciones de las clases dominantes del período, por cuanto gran parte de su campaña presidencial, y sus primeros tres años de gobierno, llevaron el sello populista que caracterizaba por aquella época a estos nuevos liderazgos que se presentaban como mediadores entre el pueblo y el poder económico en otros países de la región, como Arturo Alessandri en Chile o Hipólito Yrigoyen en Argentina (Quijano 1978: 94). De este modo, los estudiantes reformistas habían bautizado en 1919 como “maestro de la juventud” al recién electo presidente, y luego del golpe de Estado que lo lleva definitivamente al poder el 04 de julio de 1919, tanto las organizaciones estudiantiles como las obreras e indígenas comenzaron a recibir un apoyo inédito por parte de la autoridad política: desde el gobierno, por ejemplo, se auspició y promovió el primer congreso nacional de la Federación de Estudiantes Peruanos en Cuzco en 1920, apoyando la creación de las Universidades Populares. Leguía también promovió diversos congresos indígenas, apoyó la creación del Patronato de la Raza Indígena y la celebración del día del indio, aceptando también la existencia legal de las comunidades aunque bajo una perspectiva que insistía en el carácter corporativo, particular, de esta raza (Cotler 1988: 188). Toda esta “luna de miel” entre la administración leguista que buscaba hacerse de una base social de apoyo distinta a la que sostuvo, en el período anterior, al civilismo, y los actores populares se vendría a quebrar ya en 1923, cuando Leguía anunciase la Consagración de Lima al Corazón de Jesús, hecho que provocó la protesta social de trabajadores y estudiantes comandados por el entonces presidente de la Federación de Estudiantes, Víctor Raúl Haya de la Torre. Estas movilizaciones inaugurarán el período represivo desde el Estado hacia el conjunto de movimientos sociales y culturales que antes decía proteger y fomentar.

Las transformaciones operadas en la organización y disposición de lucha de los sectores populares hacían augurar un proceso de maduración política en medio de la crisis del orden civilista: los comités por el abaratamiento de las subsistencias (que tuvieron en 1919 su primera huelga masiva en Lima habían) dado paso en 1923 a la formación de federaciones obreras regionales en torno a los centros industriales más importantes en Lima, Trujillo y otras ciudades. Las revueltas indígenas, de otro lado, lejos de limitarse a la insurrección de masas comandada por el mayor Gutiérrez tras la caída del gobierno de Billinghurst en 1914-1915<sup>29</sup> vinieron creciendo en masividad y en intensidad, visibilizando aún más el evidente conflicto que el factor indígena mantenía con la “sociedad mestiza”. Alberto Flores Galindo sintetiza el renacer de los levantamientos indígenas de la época, diciendo que:

***La crisis de las exportaciones laneras, el enfrentamiento estructural entre las economías campesinas y los terratenientes, la prédica de los grupos indigenistas, los conflictos entre medianos comerciantes y gamonales, son factores que posibilitan el estallido casi simultáneo de motines y sublevaciones rurales en el altiplano puneño, las alturas de Cuzco, tanto en Ocongate como en Espinar, la onda rebelde llega a Andahuaylas, incluso Ayacucho, también Cailloma y alturas de Tacna. Todo el sur termina afectado. Un ejemplo es lo que ocurre en 1921 en Tocroyoc cuando los comuneros de las alturas toman la población pidiendo la expulsión de los mistis y hacendados y afirmando la restauración del Tawantinsuyo. La impronta mesiánica, milenarista o mejor dicho, nativista, recorre todas esas sublevaciones. No por azar aparecen precedidas por un renacer cultural indígena (1994: 47).***

---

<sup>29</sup> Este episodio es narrado brevemente por Mariátegui en “El problema de las razas en América Latina” (1987a: 40ss.).

Este “renacer cultural indígena” será el factor que permite explicar el interés y la influencia del indigenismo en los principales centros urbanos del país. En proporción menor, pero no por ello menos trascendente, también los movimientos y reivindicaciones feministas comenzaban a ocupar lugares destacados en los medios propagandísticos alternativos, como se hará visible luego en la propia revista *Amauta*<sup>30</sup>. Todo este proceso de maduración de la “nueva generación peruana” provocaría la reacción represiva de Leguía, urgiendo a los sectores críticos de las instituciones políticas y culturales a tomar partido por el polo anti-oligárquico y llevándolos en consecuencia a trabajar hacia la conformación de una fuerza social con capacidad para transformar las condiciones de la vida social y política del país, tomando como banderas el anti-imperialismo, la unidad entre los trabajadores y los intelectuales, y la necesidad de dar solución al problema del indio.

No obstante lo emergente que resultaba ser aún el movimiento, hay dos rasgos que merecen destacarse: 1) la creciente autonomía de estos espacios respecto de las instituciones de la cultura oficial, y 2) la búsqueda de formas de organización que posibilitaran democratizar las instancias de producción y consumo culturales. En este escenario, la vinculación de estos agentes culturales con el movimiento popular aparecía como parte de un proyecto mayor de renovación social y cultural, y las revistas constituyeron una de las principales vías por medio de las cuales aquéllos buscaron plasmar y difundir la crítica al orden oligárquico (y, en algunos casos, sus propias propuestas de renovación intelectual y cultural). Todo lo cual queda reflejado en el siguiente dato: si en 1918 había en el Perú 167 periódicos y revistas, en 1923 ya podían contarse 228, y en 1928 alcanzaban el número de 473; por lo demás, cerca de 300 de ellas fueron fundadas luego de 1919 (López Lenci 1999: 28-29). Como señalara Rama, junto a la expansión de la actividad burocrática y de la educación primaria la actividad periodística constituyó el principal espacio desde donde se experimentó la diferenciación relativa del campo cultural respecto de la actividad política<sup>31</sup>; por esto, en las revistas culturales encontramos no sólo medios de difusión de los principales exponentes de la “nueva generación peruana”, sino que a través de sus páginas es posible observar las estrategias concretas que estos agentes utilizaron para legitimar sus propias apuestas sobre la cultura y la actividad artística y literaria.

El período comprendido entre el regreso de Mariátegui al Perú y la aparición de la revista *Amauta*, esto es, entre 1923 y 1926, comprendió entonces un espacio de tiempo en el que la vanguardia peruana resistió a la oleada represiva de Leguía, pero en el cual también concurrió en la apertura de nuevos ámbitos de producción y circulación cultural. Por sólo mencionar algunas de las tribunas erigidas, durante estos años se fundan en Arequipa *Plac-Plac* (1923) y *Humanidad* (1925); en Puno, *La Esfera* (1925) y *Boletín Titikaka* (1926-1930); en Cuzco, *Vórtice* (1923) y *Kosko* (1924-1925/1932); en Huancayo, *Hélice* (1925), *Renovación* (1925) e *Iniciación* (1926); y en Lima, *Claridad* (1923-1924), *Boletín Bibliográfico* (1923-1934), *Bohemia Azul* (1923-1924), *Flechas* (1924), *Perricholi* (1925-1926), *Poliedro* (1926) y *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel* (1926-1927), entre muchas otras de variada duración y trascendencia<sup>32</sup>. Con muchas de ellas la revista *Amauta* entablaría diálogos productivos, y en algunos casos formaron parte del proyecto mariateguiano de conformar una red editorial de carácter nacional e internacional, que

<sup>30</sup> Aunque el discurso feminista y anti-patriarcal constituye un interesantísimo tópico para poner de relieve las profundas vinculaciones entre los proyectos culturales de Mariátegui y las corrientes reformistas de la época, no nos es posible profundizar en él; sin embargo, remitimos al lector al excelente trabajo de Sara Beatriz Guarda (2006).

<sup>31</sup> En el trabajo de Yazmín López se describe de manera elocuente y suficientemente documentada la crítica que esta nueva generación hacía del periodismo tradicional. Cf. López Lenci (1999: 28ss).

<sup>32</sup> Para completar este panorama, véase el mismo trabajo de López Lenci (1999: 171-172).



acercara al público peruano a las corrientes de renovación espiritual de Latinoamérica y de otras latitudes del orbe.

Las revistas culturales ciertamente pueden ser estudiadas como empresas personales, donde la figura de la dirección asume gran parte de la significación cultural en lo que respecta a las formas y contenidos difundidos en sus páginas; sin embargo y siguiendo a Fernanda Beigel, nosotros preferimos considerarlas como *textos colectivos*, por cuanto en su conjunto “nos conectan de modo ejemplar no sólo con las principales discusiones del campo intelectual de una época, sino también con los modos de legitimación de nuevas prácticas políticas y culturales” que concurren a la disputa del campo cultural (2006: 34). De este modo, buscaremos situar el proyecto de la revista *Amauta* dentro de un panorama en el que diversas estrategias de legitimación buscaron hacerse de un lugar y de una tribuna para visibilizar las nuevas corrientes y movimientos sociales y culturales; así mismo, destacaremos la presencia de *Amauta* en este panorama, por cuanto sus objetivos y propósitos trascendieron los límites del campo artístico y literario (en el que permanecieron muchos de los productos culturales mencionados) y se propuso servir como espacio de definiciones ideológicas de esta “nueva generación”.

### **Las conferencias en las Universidades Populares González Prada.**

---

La incorporación del Mariátegui al debate político y cultural del Perú en 1923 se produjo por la vía de su vinculación con los órganos que los estudiantes reformistas habían generado como espacios de interacción y coordinación con el movimiento obrero y otros sectores populares. Haciendo eco del llamado de Manuel González Prada a conformar un “frente manual e intelectual”, las instancias más representativas de este impulso eran en 1923 las instancias de educación popular que fueron bautizadas, justamente, Universidades Populares “González Prada” (UPGP) y la revista *Claridad*, ambas surgidas al alero de la Federación de Estudiantes Peruanos dirigida en ese entonces por Haya de la Torre. Estos órganos fueron centrales en la conformación de vasos comunicantes de organización y discusión de la “nueva generación”, a los que se sumaban las revistas alternativas que comenzaron a circular en Lima y en otros centros urbanos en el país, los pasquines y documentos de denuncia, los manifiestos indigenistas y las tertulias de reflexión y debate, todas instancias que promovían la crítica al orden oligárquico vigente y que servían como espacios de posicionamiento en el conflictivo panorama de la época. De allí la sostenida alusión de los líderes políticos y culturales a la “nueva generación” como sujeto colectivo de nuevo cuño, y desde cuyos espacios de organización, discusión y difusión germinarían, poco más tarde, dos de las principales corrientes políticas del Perú durante el siglo XX: el aprismo y el comunismo.

Las UPGP fueron creadas por la moción de los estudiantes reformistas en su Congreso Nacional de 1920 en Cuzco, y cobrarían vida a partir de junio de 1921, fecha en que el Congreso Obrero Local de Lima adhirió a esta iniciativa. Su orientación inicial consistió en la democratización de los espacios de enseñanza a través de la organización de cursos, conferencias y veladas culturales dirigidas a los sectores obreros de Lima primero, y de otras ciudades más adelante. Ricardo Portocarrero resume la actividad de las UPGP diciendo que:

***Las primeras Universidades Populares fueron fundadas en Lima en enero de 1921 y dejaron de existir en junio de 1927. Durante esos seis años se convirtieron en un referente importante para los sectores de vanguardia de obreros y estudiantes de Lima, quienes habían coincidido en la necesidad de romper los***

**marcos estrechos de una educación y una cultura elitista propugnada por el Civilismo. En sus inicios, las Universidades Populares fueron instituciones con fines estrictamente educativos y culturales que pasaron, aún en contra de las intenciones iniciales de sus organizadores y representantes, a convertirse en espacios sociales de participación política de los sectores populares y de clase media en la Lima de inicios de siglo (1995: 391).**

Mariátegui se vinculó inicialmente a las UPGP ofreciendo un ciclo de conferencias que serviría de complemento a los seminarios regulares y semestrales dictados por los estudiantes de San Marcos, según las especialidades a las que pertenecieran aquellos “catedráticos”. Pese a que, en virtud del predominio inicial de las orientaciones anarco-sindicalistas en el proletariado organizado del país, en las actividades de las UPGP no se permitía el proselitismo político o doctrinario de ningún tipo (una forma de “salvaguardar” la autonomía obrera<sup>33</sup>), las conferencias de Mariátegui rompieron desde el comienzo con este acuerdo: en estas conferencias agrupadas bajo el nombre de “Historia de la crisis mundial”, el Amauta ofreció una perspectiva de los principales factores explicativos de la crisis europea, y junto a ello promovió su posición socialista respecto de ella. En la primera conferencia, que data del 15 de julio de 1923, se destacan dos aspectos a tener en cuenta antes de comenzar esta iniciativa de auto-formación de la clase obrera limeña<sup>34</sup> y que dicen relación con su necesidad pedagógica: 1) “la preparación revolucionaria, la cultura revolucionaria de esta vanguardia proletaria, se ha formado a base de la literatura socialista, sindicalista y anarquista anterior a la guerra europea [por lo que] no se conoce la nueva literatura revolucionaria” (1969: 18), siendo que este conjunto doctrinario de pre-guerra se ha visto necesitado de revisión justamente “por la fuerza de los hechos”, es decir, por las condiciones en que se ha desenvuelto la crisis burguesa; y 2) el hecho que el socialismo no es una corriente homogénea, sino que en ella coexisten dos concepciones del marxismo: la perspectiva determinista y quietista (en el lenguaje de la época, “minimalista”) y la perspectiva maximalista y revolucionaria. En palabras de Mariátegui:

**Vosotros sabéis, compañeros, que las fuerzas proletarias europeas se hallan divididas en dos grandes bandos: reformistas y revolucionarios. Hay una Internacional Obrera reformista, colaboracionista, evolucionista y otra Internacional Obrera maximalista, anticolaboracionista, revolucionaria [...] Hay, pues, dos ejércitos proletarios porque hay en el proletariado dos concepciones opuestas del momento histórico, dos interpretaciones distintas de la crisis mundial (1969: 19-20).**

Ciertamente Mariátegui tiene aún fresco el quiebre de la fracción comunista con el Partido Socialista Italiano que contara con su presencia como corresponsal extranjero, en el Congreso de Livorno el año 1921 y que constituye tal vez el momento en que el peruano interioriza las divergencias teóricas, estratégicas y tácticas en el movimiento obrero italiano (las que por lo demás se replicaban con mayor o menos intensidad, en la mayoría de los partidos obreros europeos y aún latinoamericanos, como fue el caso del Partido Socialista Argentino). Por esto resulta pertinente destacar el que, hacia el final de esta primera

<sup>33</sup> Portocarrero recuerda que entre los acuerdos iniciales para la fundación de las UPGP se encontraban los que decían que “la enseñanza deberá estar exenta de todo espíritu dogmático y partidista” y que “las Universidades Populares no tienen más dogma que la Justicia Social” (1995: 406).

<sup>34</sup> Mariátegui entendía este proceso como autoformación, y no como formación del proletariado desde un sector social extraño a esta clase: “Yo no os enseño, compañeros, desde esta tribuna, la historia de la crisis mundial; yo la estudio con vosotros (...) invito muy especialmente a la vanguardia del proletariado a estudiar conmigo el proceso de la crisis mundial” (Mariátegui, 1969: 18)

conferencia titulada “La crisis mundial y el proletariado peruano”, deje señalado que “La crisis mundial es, pues, crisis económica y crisis política. Y es, además, sobre todo, crisis ideológica. Las filosofías alternativas, positivistas, de la sociedad burguesa, están, desde hace mucho tiempo, minadas por una corriente de escepticismo, de relativismo. El racionalismo, el historicismo, el positivismo, declinan irremediablemente” (1969: 24).

En este diagnóstico epocal se sugieren algunos puntos de vista vinculados a la filosofía vitalista tales como los de Henri Bergson u Oswald Spengler, y no será la última vez que nos encontremos con la utilización de fórmulas provenientes de esta corriente filosófica en el discurso mariateguiano. Señalemos mientras tanto que la caracterización de la crisis de occidente como crisis “sobre todo” ideológica permite a Mariátegui instalar ante su público la necesidad de preparación y de lucha en el plano cultural e ideológico, así como también mostrar la urgencia que tiene abordar esta materia en función de las tareas propiamente peruanas:

***La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira en torno de esta civilización, no sólo porque se trata de países políticamente independientes pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europea es el tipo de nuestras instituciones (1969: 16).***

La necesidad de vitalizar este proceso de auto-educación y de formación se desprende, entonces, de que la transformación social peruana de los últimos años (comandada por su rápida incorporación al mercado mundial) no se ha visto acompañada de una toma de conciencia acerca del proceso ni de sus implicancias en la modificación de las condiciones de la lucha de clases. Es más: para nuestro autor, este desconocimiento y falta de madurez ideológica se han visto complementados por los abundantes discursos de “aquellos que dicen que el Perú, y América en general, viven muy distantes de la revolución europea”, pero que finalmente se revelan como discursos que “no tienen noción de la vida contemporánea, ni tienen comprensión, aproximada siquiera, de la historia” (1969: 17).

En el período comprendido entre julio de 1923 y enero de 1924, Mariátegui completó las 17 conferencias de “Historia de la crisis mundial”. Los temas desarrollados en estas conferencias, y otros relativos a la crisis civilizatoria de Occidente, serían abordados posteriormente por nuestro autor desde su columna “Figuras y aspectos de la vida mundial” de la revista *Variedades* (dirigida entonces por Clemente Palma), medio en el cual colaborará desde junio de 1923 hasta su muerte y en el que tuvo una tribuna regular que informaba y debatía las principales tendencias culturales y políticas mundiales. Serían precisamente las reflexiones iniciadas en “Historia de la crisis mundial” y continuadas en *Variedades* las que conformarán el material para su primer libro *La escena contemporánea* de 1925. Entre los artículos de “Figuras y aspectos de la vida mundial”, y con el fin de ofrecer una visión aunque sea panorámica de la diversidad de temas que abarca el “cosmopolita” examen mariateguiano en aquellos meses, se pueden mencionar: “Lenin” (V, 09/23)<sup>35</sup>, “Nitti” y “Hilferding y la social democracia alemana” (V, 10/23), “D’Annunzio y la política italiana” y “John Maynard Keynes” (V, 11/23), “El directorio español” (V, 12/23), “México y la revolución”, “Marinetti y el futurismo” y “Post-impresionismo y cubismo” (V,

<sup>35</sup> En adelante, cuando mencionemos artículos de Mariátegui aparecidos en revistas, abreviaremos dichas revistas según sus iniciales: *Variedades* (V), *Mundial* (M), *Claridad* (C), *Amauta* (A) y *Labor* (L), acompañándolas del mes y del año de su publicación. Para confrontar, véase el Anexo 1 (*Infra*, 190ss) de este mismo trabajo.

01/24), “La sociedad de las naciones” y “Tchitcherin y la política exterior de los soviets” (V, 02/24), “Lenin” (C, 03/24), “La mujer y la política” (V, 03/24), “Clarité y la internacional del pensamiento” (V, 04/24) y “Protecciones del proceso Matteoti” (09/24), entre otros, a razón aproximada de un artículo por semana.

Los elementos más dinámicos del panorama cultural de Occidente se ven, en el diagnóstico mariateguiano, atravesados permanentemente por el factor de la Revolución Bolchevique, pues nuestro autor entiende que este suceso histórico ha modificado la dinámica de la lucha de clases en su conjunto, es decir, en sus aspectos políticos, culturales e ideológicos, generando con ello un cambio paradigmático y posibilitando una comprensión epocal más adecuada. La crisis del racionalismo se manifiesta, entonces, como uno de los síntomas más claros del surgimiento de un movimiento renovador y rupturista que emerge entre los intersticios de la crisis del “absoluto burgués”. Por ejemplo, en “La revolución turca y el Islam” (V, 12/23) encontramos que Mariátegui señala:

***La democracia opone a la impaciencia revolucionaria una tesis evolucionista: ‘La Naturaleza no hace saltos’. Pero la investigación y la experiencia actuales contradicen frecuentemente esta tesis absoluta. Prosperan tendencias anti-evolucionistas en el estudio de la biología y de la historia. Al mismo tiempo, los hechos contemporáneos desbordan el cauce evolucionista. La guerra mundial ha acelerado, evidentemente, entre otras crisis, la del pobre evolucionismo (1987c: 203).***

Cinco meses antes de este escrito, Mariátegui publicaba en *Variedades* el artículo titulado “Trotsky” (V, 04/24), que si bien se orienta a desmontar y desmentir la imagen simplificada militarista que la propaganda reaccionaria occidental había extendido sobre la figura del líder bolchevique, también aprovecha para dar cuenta de las diferencias culturales y espirituales entre el orden burgués en decadencia y el orden socialista que se deja ver en el futuro:

***El ideal de nuestra época es la ganancia y el ahorro. La acumulación de riquezas aparece como la mayor finalidad de la vida humana. Y bien: el orden nuevo, el orden revolucionario, racionalizará y humanizará las costumbres. Resolverá los problemas que, a causa de su estructura y su función, el orden burgués es impotente para solucionar [...] El socialismo, tan motejado y acusado de materialista resulta, en suma, desde este punto de vista, una reivindicación, un renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos (1987c: 94).***

## **La revista *Claridad* y el proyecto de la Editorial Obrera Claridad.**

---

Mariátegui, en sus conferencias y en sus escritos, entrega un panorama de la crisis europea a los miembros de la “nueva generación peruana”, actividad que se vio intensificada luego de que Haya de la Torre fuera primero encarcelado y luego enviado al exilio por Leguía en octubre de 1923, como consecuencia de las protestas de mayo y bajo el pretexto de detectar y frenar un complot para derrocar al presidente. En esos momentos, Haya de la Torre no sólo era el líder indiscutido de la juventud peruana, sino que oficiaba como representante del movimiento estudiantil en las UPGP, como vocero de las movilizaciones sociales y además

como director de la revista *Claridad*. La tarea de continuar con la dirección del órgano estudiantil será encomendada a Mariátegui luego del extrañamiento de Haya.

*Claridad* (1923 – 1924) había sido fundada por la Federación de Estudiantes Peruanos con el objetivo de servir de “Órgano de la Juventud Libre del Perú”, tal y como se declaraba bajo su título. En su corta vida se advierten dos etapas: 1) la primera comprende los cuatro primeros números, todos dirigidos por Haya de la Torre y en los que se promueve el ideario de la homónima francesa *Clartè*, destacando los motivos estudiantiles y de directa polémica con el orden leguista, a través de denuncias de los acontecimientos que se derivaron de las protestas de mayo y que desembocaron en la creciente represión hacia el conjunto de movilizaciones sociales. Fernanda Beigel señala que “aunque la revista intenta ampliar sus perspectivas hacia diversas problemáticas sociales [...] durante la dirección de Haya de la Torre se advierte el predominio de lo estudiantil”, precisando que “en los textos del equipo de redactores en esta primera etapa de *Claridad*, la utilización del ‘nosotros’ se relaciona con el referente estudiantil” (2006: 136).

Por otro lado, 2) Ricardo Portocarrero recuerda que con el cambio de dirección de fines de 1923 se produce un “giro doctrinal”: una vez puesta bajo su responsabilidad la dirección de *Claridad*, Mariátegui busca producir desde esta tribuna un viraje editorial que problematice y supere la idea del “frente manual e intelectual”, para tender hacia la conformación de un órgano de la “nueva generación”, categoría más amplia que la contenida por el “frente manual e intelectual” promovido por el estudiantado, pero que a su vez precisaba de un debate respecto de sus contenidos y propósitos. Esto se ve reflejado en el hecho de que el Amauta haya puesto la revista bajo el amparo de la Federación Obrera Local de Lima, pasando a llamarse “Órgano de la Federación Obrera Local de Lima y de la Juventud Libre del Perú”. Según Portocarrero, en este período:

***Todas estas actividades realizadas por Mariátegui implicaron un importante giro doctrinal de las Universidades Populares, ya que estas se definían apolíticas y contrarias a la difusión de ideología alguna, como parte de las ideas anarcosindicalistas de una necesaria ‘autonomía de clase’ por parte de los trabajadores. Este giro doctrinal puede verse en tres aspectos: el debate ideológico, la prensa obrera y la centralización gremial de los trabajadores (1995: 403).***

En esta perspectiva, el nuevo director dedicaría el N° 5 de la revista (y primero bajo su supervisión) al líder de la revolución rusa Vladimir Lenin, fallecido en enero de aquel año; así mismo, publicará su propia opinión acerca papel de las Universidades Populares en la revista limeña *Bohemia Azul* de septiembre de 1923, donde sostiene la convicción de que la cultura es una herramienta decisiva en la lucha y el derrocamiento del viejo orden, y que en consecuencia se debía fomentar la maduración de una perspectiva ideológica de la clase obrera, lo que nuevamente iba contra los acuerdos de neutralidad ideológico-política adoptados a comienzos del decenio:

***Las universidades populares no son institutos de agnóstica e incolora extensión universitaria. No son escuelas nocturnas para obreros. Son escuelas de cultura revolucionaria. Son escuelas de clase. Son escuelas de renovación [...] No existen para la simple digestión rudimentaria de la cultura burguesa. Existen para la elaboración y la creación de la cultura proletaria [...] El proletariado emprende, afanoso, la conquista de la cultura. Las últimas experiencias históricas le han enseñado el valor social y político de la ciencia y de sus creaciones. La burguesía es fuerte y opresora no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura. La cultura es uno de sus principales, uno sus***

**sustantivos instrumentos de dominio. El capital es expropiable violentamente. La cultura, no. Y, en manos de la burguesía, la cultura es un arma eminentemente política, un arma contrarrevolucionaria. La cultura es el mejor gendarme del viejo régimen (cit. en Portocarrero 1995: 404-405)<sup>36</sup>.**

Así mismo, el 1º de mayo de 1924 aparece en la revista *El obrero textil* de los trabajadores textiles de Lima, un breve pero significativo saludo de Mariátegui al proletariado peruano, que llevó por título “El 1º de mayo y el frente único” y donde nuestro autor ofrece su propia concepción de la táctica para el período. Recogiendo la proclama gonzalezpradista, pero también las resoluciones del III Congreso de la Internacional Comunista de 1921, propone la idea del “frente único proletario” como espacio de reunión de los espíritus renovadores del Perú: “Antes de que llegue la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha obra común, mucha labor solidaria. Tenemos que emprender juntos muchas largas jornadas. Nos toca, por ejemplo, suscitar en la mayoría del proletariado peruano, conciencia de clase y sentimiento de clase”, señalando a renglón seguido que:

***El frente único [...] no significa la confusión ni la amalgama de todas las doctrinas en una doctrina únicamente. Es una acción contingente, concreta, práctica [...] Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio ideario. Cada cual debe trabajar por su propio credo [...] la variedad de tendencias y la diversidad de matices ideológicos es inevitable en esa inmensa legión humana que se llama proletariado. La existencia de tendencias y grupos definidos y precisos no es un mal: es por el contrario la señal de un período avanzado del proceso revolucionario. Lo que importa es que esos grupos y esas tendencias sepan entenderse ante la realidad concreta del día (1987a: 198).***

Mariátegui comparte las dos conclusiones del denominado “segundo período” de la COMINTERN<sup>37</sup>: estabilización relativa del capitalismo y táctica política expresada en la formación del frente único proletario. Y si durante las conferencias en las UPGP y la dirección de *Claridad* la voluntad de unir a las tendencias más avanzadas de la vanguardia peruana había sido un motivo muchas veces implícito en el discurso mariáteguiano, en este llamado nuestro autor comienza a hacer público una concepción de la organización proletaria que, bajo la fórmula del frente amplio, se presenta como vehículo indispensable y central para la consolidación de una voluntad programática unitaria. Este frente tomaría forma en 1924 cuando Haya de la Torre funda el movimiento “Alianza Popular Revolucionaria Americana” (APRA) en Ciudad de México como frente continental y del que Mariátegui se vio formando parte casi de inmediato.

Retomando el hilo de nuestro argumento: el giro doctrinal relevado por Portocarrero para la revista *Claridad* se traduce en el salto desde una etapa en que predominan los

<sup>36</sup> En el trabajo de Yasmín López Lenci también se hace mención a este motivo mariáteguiano, complementando lo anteriormente expuesto con un panorama de los esfuerzos educativos que tuvieron como imperativo la creación de una cultura proletaria y recordando que proyectos similares ya existían en diferentes latitudes, como la *Escuela Marxista de París*, las *escuelas del Independant Labour Party*, la *Universidad Popular de Milán*, la *Universidad Obrera de Varsovia*, la *Liga Social Pro-Cultura en México*, entre otras (López Lenci 1999: 85).

<sup>37</sup> El “primer período” comprendió el tramo que va desde la creación de la III Internacional en 1919, hasta el III Congreso de 1921, y se concentró en las discusiones sobre la posibilidad de expansión de la ola revolucionaria en Europa, así como en la necesidad de separarse del reformismo socialdemócrata; por su parte, el “tercer período” abarca desde el VI Congreso de 1928 hasta el VII Congreso de 1935, que fija la táctica del período bajo la consigna de “clase contra clase”.

motivos e intereses estudiantiles, a la inauguración de un proceso de maduración en las reflexiones de la “nueva generación peruana” que busca definir el carácter de la hegemonía obrera en el Perú de la crisis, con lo que “el ‘nosotros’ comenzó a comprender a ‘la vanguardia organizada del proletariado y de la juventud y los intelectuales revolucionarios del Perú’” (Beigel 2006: 139). También en este período comienza a disminuir la importancia relativa de la reflexión “cosmopolita” mariateguiana, observándose de aquí en más en sus escritos una creciente incorporación de consideraciones acerca del indio y de las variadas corrientes indigenistas. Pero tal vez el hecho que permite reflejar de mejor modo el giro propuesto por Mariátegui no sea el propiamente ideológico sino que, como hemos venido sosteniendo, tiene que ver con el esfuerzo práctico de organización de nuevos medios para el desarrollo de una cultura alternativa y antagónica al orden oligárquico: nos referimos al proyecto de la Editorial Obrera Claridad impulsado por los colaboradores de la revista en esta segunda etapa.

La Editorial Obrera Claridad consistió en un proyecto de largo alcance destinado a impulsar la promoción de una estrategia de concentración intelectual y de circulación cultural al servicio de la “nueva generación”, y que añadiera un eslabón a la consolidación a las instancias de las UPGP y de la propia revista. Además, la Editorial buscaba promover la organización del proletariado peruano: así, Ricardo Portocarrero recuerda que en el “Proyecto de Estatutos de la Editorial Obrera Claridad” –redactado por un comité organizador del que participó Mariátegui– se decía que el comité de dirección de la Editorial debía estar compuesto por “un delegado de las federaciones obreras urbanas, un delegado de las federaciones campesinas de la costa y un delegado de las Universidades Populares”, y que Portocarrero interpreta a través de un lúcido comentario: “como podrá notarse, esta representación presumía un nivel de centralización y organización de los obreros y otros sectores populares que no existía. La intención de Mariátegui, y del comité organizador, era impulsar esa centralización y organización a partir de la Editorial Obrera Claridad” (1995: 409). Esta referencia nos permite hacernos una idea de la preocupación de Mariátegui de mancomunar los esfuerzos de organización política con las tareas de organización de clase de los trabajadores, acompañados siempre de lo que podríamos llamar su preocupación por la organización ideológico-cultural de los sujetos sociales comprendidos bajo el rótulo de “nueva generación”.

Mariátegui atribuyó fundamentalmente a los estudiantes reformistas las características de una “nueva generación”, no porque considerara a este grupo como el motor de los cambios sociales, sino más bien porque en ellos se reflejaba de modo más evidente el cambio de sensibilidad que marca el ocaso de una época y el advenimiento de una nueva. En este sentido, la revista *Claridad* sirvió para poner en el debate algunos temas y para resaltar algunas definiciones como la solidaridad latinoamericana, el anti-imperialismo y la simpatía por las otras luchas anti-oligárquico, y que tomarían forma de organización política con el APRA. Julio Cotler recuerda a este respecto que:

***[...] en 1924, Haya de la Torre en el exilio fundó en México la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), como Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales. Esta organización continental tenía como programa la realización de cinco puntos básicos: la lucha contra el imperialismo yanqui, la unidad política de América Latina, la nacionalización de las tierras e industrias, la internacionalización del Canal de Panamá y la acción solidaria con los pueblos y clases oprimidas del mundo (1988: 204).***

Desde aquel momento, el APRA se presentaba como instrumento de aglutinación de los cuadros militantes dispuestos a impulsar un programa de acción anti-imperialista

en el continente; y el giro doctrinal buscado desde la dirección de la revista *Claridad* por Mariátegui se sostenía sobre estas definiciones, provisionarias pero importantes, buscando profundizar las tareas organizativas de la “nueva generación” en los tres planos de la organización de la clase, la organización política y la organización cultural e ideológica, lo que se debía traducir en la profundización de la discusión político-ideológica entre los militantes de vanguardia, en la promoción de nuevos espacios de educación, ilustración, difusión e información alternativa, y sobre todo en la tarea consistente en la unificación nacional de las organizaciones sindicales obreras y campesinas.

### Variedades, *Mundial* y la génesis de los Siete ensayos.

---

Todos estos esfuerzos se verán interrumpidos en mayo de 1924, debido una recaída de salud que mantuvo a Mariátegui postrado por varias semanas, y que obligó a la amputación de su pierna izquierda, lo que se vino a sumar a la fragilidad de su derecha desde la niñez: de allí en más, el Amauta se desplazaría en silla de ruedas. Su enfermedad y convalecencia motivó el apoyo y las muestras de solidaridad de muchos intelectuales y militantes sindicales de Lima<sup>38</sup>, y a su recuperación en el balneario de Miraflores le siguió la oferta de incorporarse como articulista permanente de la revista *Mundial* que dirigía Andrés Avelino Aramburú, en septiembre de aquel año. Osvaldo Fernández recuerda la trayectoria de Mariátegui en *Mundial* diciendo que: “En ella comenzó a colaborar desde septiembre de 1924, en dos secciones, ‘Motivos polémicos’ y ‘Ensayos sintéticos’, pero en 1925, sustituye a Ezequiel Balarezo Pinillos en la rúbrica ‘Peruanicemos al Perú’, en la cual se compromete de tal manera que termina identificándose con ella” (1994: 28). Por su parte, Juan Garagurevich recuerda que se trataba de un semanario de orientación leguista que aparece por vez primera el año 1920, pese a lo cual “rápidamente se convirtió en la revista más importante de aquellos años tanto por el nivel de sus colaboradores como por la tolerancia política de su propietario”. Entre sus redactores destacan Edgardo Rebagliatti, José Gálvez, Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Jorge Guillermo Leguía, José Carlos Mariátegui y César Vallejo, nombres que permiten hacernos un panorama de la amplitud editorial que cobijó en sus páginas (Garagurevich, 1991: 131).

La incorporación de Mariátegui en *Mundial* vendría a marcar una nueva etapa en su producción crítica, puesto que en esta revista nuestro autor da inicio a un proceso de estudio y exposición de los principales aspectos de la realidad peruana, así como de los tópicos fundamentales de la discusión sobre el Perú. María Pía López fija en la mutilación de su cuerpo el comienzo de las preocupaciones propiamente peruanas del Amauta, por cuanto ambas coinciden en términos cronológicos: así, en una poética referencia dice que: “Es la carencia de su pierna uno de los elementos que convierten a Mariátegui en un inteligente y atrevido caminante de los trayectos políticos peruanos. Porque *la imposibilidad de la continuación del viaje acumulador incita –y permite– la exploración en profundidad del terreno habitado*” (1996: 196). En cualquier caso, en octubre de 1924 (en plena recuperación de su salud) nuestro autor envía a la revista *Mundial* un texto llamado “Poetas nuevos y poesía vieja” (*M*, 10/24), y en el que utiliza el pretexto de un concurso de poesía –*Juegos Florales*– para comenzar a asediar la cultura del civilismo. Uno de sus tópicos se refiere a la distancia que existe entre la psicología occidental y la peruana, reflejadas en las formas que asume la propia poesía limeña: “No es cierto que nuestra gente sea alegre [...] ¡Qué vieja, qué cansada, parece esta joven tierra sudamericana al lado de la anciana Europa! No es posible saberlo, no es posible sentirlo, sino cuando, en un ambiente occidental,

---

<sup>38</sup> Cf. Bazán (1939: 103-105).



confrontamos nuestra psicología con la psicología europea” (1988a: 23). Mariátegui busca diferenciar, a través de estos rasgos psicológicos, el modernismo pasivo que se hace presente en el Perú de aquel modernismo activo, vital, el modernismo del “hombre de época” europeo abierto a la experimentación y la búsqueda de nuevas realidades:

***Y no es el caso hablar de modernismo. El modernismo no es sólo una cuestión de forma, sino, sobre todo, de esencia. No es modernista el que se contenta con una audacia y una arbitrariedad externas de sintaxis o de metro. [...] Aquí se respira, generalmente, en los dominios del arte y la inteligencia, un pasadismo incurable y enfermizo. Nuestros poetas se refugian, voluptuosamente, en la evocación y en la nostalgia más pueriles, como si su contorno actual careciese de emoción y de interés. No osan domar la belleza sino cuando la suponen suficientemente domesticada (1988a: 26).***

Una semana antes de este artículo, nuestro autor había entregado a la misma revista el escrito “Nacionalismo e internacionalismo” (*M*, 10/24) donde comienza a aclarar su posición acerca del valor que asumen las perspectivas nacionalistas e internacionalistas en la actual época histórica; aclarando que “no se puede señalar matemáticamente dónde concluye el nacionalismo y dónde empieza el internacionalismo” (y, en este sentido, desmontando una de las dicotomías con que los discursos reaccionarios y tributarios del civilismo estaban interviniendo en la discusión política) en el debate acerca de las influencias que mejor ayudaban a la reconstrucción de la cultura peruana:

***La evidencia de la realidad nacional no contraría, no confuta [sic] la evidencia de la realidad internacional. La incapacidad de comprender y admitir esta segunda y superior realidad es una simple miopía, es una limitación orgánica. Las inteligencias envejecidas, mecanizadas en la contemplación de la antigua perspectiva nacional no saben distinguir la nueva, la vasta, la compleja perspectiva internacional [...] los internacionalistas no contrarían toda la teoría nacionalista. Reconocen que corresponde a la realidad, pero sólo en primera aproximación. El nacionalismo aprehende una parte de la realidad, pero nada más que una parte. La realidad es mucho más amplia, menos finita. En una palabra, el nacionalismo es válido como afirmación, pero no como negación (1987b: 59-60).***

La crítica del nacionalismo imperante en el panorama ideológico post-civilista que se sostiene desde los escritos mariateguianos, se desarrolla a la par con la consolidación de una perspectiva respecto de las corrientes que han dominado la historia intelectual peruana, no para desecharlas en un gesto abstracto e iconoclasta, sino más bien como parte de un examen de la dialéctica posible entre tradición y modernidad en el Perú. Por esto, a través de las categorías de “pasado” y de “futuro” Mariátegui se instala en otra de las dicotomías propias del civilismo ideológico, puesto que a través de ellas, revisadas y reformuladas, es posible comprender los déficit culturales que arrastra el país desde temprano: “Las preocupaciones de otros pueblos son más o menos futuristas. Las del nuestro resultan casi siempre tácita o explícitamente pasadistas. El futuro ha tenido en esta tierra muy mala suerte y ha recibido muy injusto trato. Un partido de carne, mentalidad y traje conservadores fue apodado partido futurista” (1988a: 29-30)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Se refiere al efímero Partido Democrático, también llamado Futurista, fundado en 1915 por José de la Riva Agüero, y que hubo de extender el nombre del futurismo a toda la denominada “generación del novecientos”.

El principal motivo de la tradición cultural peruana resulta ser el “pasadismo”, un término que en el discurso de Mariátegui se cruzará frecuentemente con el de “civilismo” y, sobre todo, con el esfuerzo de organización ideológica de este partido que llevó a cabo la “generación futurista” (o “generación del novecientos”) comandada por José de la Riva Agüero. Esto demuestra que no ha existido en el Perú una mirada histórica verdaderamente moderna, que a través de una revisión que recorriera la tradición y los quiebres culturales del país, se propusiera realizar un balance realista de su desarrollo:

***Se llama historicismo una notoria corriente de filosofía de la historia. Y si por historicismo, se entiende la aptitud para el estudio histórico, aquí no hay ni ha habido historicismo. La capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de servir el presente y de inquietarse por el porvenir. El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será. El espíritu de nuestra gente es, pues, pasadista; pero no es histórico. Tenemos algunos trabajos parciales de exploración histórica, mas no tenemos todavía ningún gran trabajo de síntesis (1988a: 33).***

En estos pasajes se hace evidente que Mariátegui comienza a hacer uso de una estrategia comparativa entre la “escena” contemporánea —la que para el Amauta “crítico teatral” tiene su “escenario” principal en Europa— y los procesos y fenómenos propios del campo cultural peruano. En la maduración de su perspectiva teórica y práctica sobre la revolución socialista en el Perú, su labor periodística dará cuenta simultánea y combinadamente de los sucesos más relevantes ocurridos en el mundo, y de las especificidades que asume la crisis peruana; aunque con cruces temáticos permanentes, las tribunas para cada uno de estos esfuerzos serán, de allí en más y respectivamente, “Figuras y aspectos de la vida mundial” en *Variedades*, y “Peruanicemos el Perú” en *Mundial*.

Hay tres artículos que, separados por un lapso de tres días, vienen a marcar una nueva etapa dentro de la continuidad esencial en la reflexión mariáteguiana: se trata de “La unidad de la América Indo-española” (V, 12/24), y “El problema primario del Perú” y “Lo nacional y lo exótico” (M, 12/24). El primero se orienta a caracterizar la débil política internacionalista que se ha producido en el conjunto de naciones de Hispanoamérica, si se la compra con la concurrencia masiva de las naciones europeas a la Sociedad de las Naciones: “Lo que separa o aísla a los países hispano-americanos [...] es la imposibilidad de que entre naciones incompletamente formadas, entre naciones apenas bosquejadas, en su mayoría, se concrete y articule un sistema o un conglomerado internacional. En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones” (1988a: 14). Mientras que en el tercero utiliza la distinción entre lo “exótico” y lo “nacional” para precisar un aspecto más de la dialéctica entre internacionalismo y nacionalismo: mientras algunos polemistas cuestionan la incorporación de una perspectiva europea, occidental y en consecuencia valorada como anti-nacional, nuestro autor cuestiona el tipo de nacionalismo que se oculta detrás de este rechazo a lo “foráneo”:

***Quieren que se legisle para el Perú, que se piense y se escriba para los peruanos y que se resuelva nacionalmente los problemas de la peruanidad, anhelos que suponen amenazados por las filtraciones del pensamiento europeo. Pero todas estas afirmaciones son demasiado vagas y genéricas. No demarcan el límite de lo nacional y lo exótico. Invocan abstractamente una peruanidad que no intentan, antes, definir. Esta peruanidad, profusamente insinuada, es un mito, es una ficción. La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente***

**de Europa, de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial (1988a: 35-36).**

Por su parte, “El problema primario del Perú ha sido llamado “la primera palabra” de los *Siete ensayos* (Falcón 1978: 22), por cuanto es el artículo del Amauta en que se da cuenta, por primera vez, de la especificidad que tiene el problema de la nacionalidad en el país, y al cual seguirá un desarrollo intermitente pero progresivo de sus principales aspectos y que confluirán en el conjunto ensayístico; en el artículo de 1924 se dice que “El problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad” (1988a: 41). Ubicando el fundamento del conflicto nacional en el problema del indio, no solamente retoma un motivo destacado por González Prada a fines del siglo XIX, sino que se apropia de aquel tópico produciendo un nuevo giro en sus propias concepciones y orientación política. Fernanda Beigel señala con razón entonces que:

**Entre 1923 y 1925 se produjo una transición en su pensamiento que se manifestaría discursivamente en el paso desde el núcleo ambiguo definido por el ‘nuevo espíritu’ hacia un nuevo planteamiento, constituido por el ‘nuevo Perú’. Se trata de toda una toma de posición y un punto de inflexión dentro de su ideario, que logrará por fin articular la categoría de revolución con la peruanidad del programa (2006: 151).**

## **4. Lajornada de definiciones ideológicas de la “nueva generación peruana” y la tarea de la revista *Amauta*.**

La segunda etapa en este camino hacia la consolidación del discurso crítico mariateguiano se ubica, en nuestra perspectiva, una vez que se estabiliza la salud del Amauta y éste puede regularizar su presencia pública por medio de su participación semanal en las revistas *Mundial* y *Variedades*. Además, comenzando el año 1925 Mariátegui retorna junto a su familia desde su período de recuperación en Miraflores, y trasladan su residencia a la casa de Washington Izquierda. En este lugar prontamente se comenzarán a organizar tertulias semanales, con los que de ese modo llegarían a ser sus colaboradores más cercanos y entre los cuales se encuentran personalidades como Antonio Navarro o Martínez de la Torre, futuros dirigentes del Partido Comunista; José Sabogal, María Wiese, Carmen Saco, Ángela Ramos, Julio del Prado, pertenecientes a los círculos artísticos; Martín Adán, Estuardo Núñez y César Miró, poetas en aquel entonces en edad escolar; así mismo, cuando se encontraban en Lima, asistían Jorge Basadre, Luis Emilio Valcárcel y otros militantes de la vanguardia cultural peruana (Fernández, 1994: 57). En este espacio Mariátegui se reunía con sus principales colaboradores, disponiendo con ello de su hogar como suerte de “centro de operaciones” de sus emprendimientos político-culturales. Y por lo mismo, Washington Izquierda sufriría también los embates represivos del gobierno de Leguía por medio de allanamientos y vigilancia policial. Con todo, Flores Galindo señala que el origen de *Amauta* hay que buscarlo en la tertulia de Washington Izquierda<sup>40</sup>, lo que

<sup>40</sup> “El origen inmediato de *Amauta* hay que buscarlo en la casa de la calle Washington” (Flores Galindo 1994: 61). Osvaldo Fernández complementa diciendo que “las tertulias iban consolidando los compromisos de colaboración, y cada número de la revista iba, de esta

constituye una marca del carácter colectivo que asumiría la empresa mariateguiana hacia la conformación del “nuevo Perú”.

## Los debates en *Mundial* y el llamado al estudio colectivo de los problemas peruanos.

---

Podemos fijar el comienzo de este período el primer día del año 1925 en función de una polémica que, de cierto modo, viene a continuar las reflexiones sobre la unidad de la América Indo-española pero que traslada el foco de la discusión al plano cultural: el examen de la propuesta lanzada por un conjunto de intelectuales rioplatenses, y que contara en el Perú con la entusiasta adhesión de Edwin Elmore, quienes hicieron circular la iniciativa que buscaba constituir un congreso de intelectuales hispanoamericanos. Dicho llamado servirá a Mariátegui para precisar mejor su propia perspectiva sobre la composición y las tareas de la “nueva generación latinoamericana”. En el escrito “Un congreso de escritores hispanoamericanos” (*M*, 01/25) Mariátegui caracteriza el panorama cultural de la época como “un período de plena beligerancia ideológica” y en el que “Los hombres que representan una fuerza de renovación no pueden concertarse o confundirse, ni aun eventual o fortuitamente, con los que representan una fuerza de conservación o de regresión”. Distinguiendo de este modo las voluntades presentes en el campo cultural mundial y latinoamericano, el texto prosigue ofreciendo una vía concreta para llevar a cabo la mentada iniciativa: “Pienso que hay que juntar a los afines, no a los dispares. Que hay que aproximar a los que la historia quiere que estén próximos. Que hay que solidarizar a los que la historia quiere que sean solidarios. Esta me parece la única coordinación posible. La sola inteligencia con un preciso y efectivo sentido histórico” (1988c: 20-21).

Estas indicaciones constituyen las primeras en las que Mariátegui expusiera un sentido concreto a los esfuerzos de convergencia intelectual de la “nueva generación”, y que se traducirán luego en las orientaciones programáticas de la “primera jornada” de *Amauta* destinada a agrupar a los “espíritus afines”.

La discusión sobre el encuentro hispano-americano sería continuada y profundizada desde la misma revista *Mundial* cuatro meses después del primer artículo, cuando nuestro autor incorpora al debate una certera crítica a la lectura de Alfredo Palacios sobre el libro de Oswald Spengler *La decadencia de occidente* y, sobre todo, a los juicios del argentino acerca de la decadencia europea y del valor actual del pensamiento hispano-americano. Palacios llamaba a América Latina a pensar por sí misma a través de una coordinación internacional que excluya la “decadencia europea” para descubrirse y ejercer su propio pensamiento; la decadencia de occidente, entonces, vendría a constituir una señal del tránsito de potencia cultural desde Europa hacia América Latina<sup>41</sup>. Por su parte, el Amauta insiste aquí que una correcta lectura de las tesis spenglerianas no puede quedar presa de un optimismo facilista, que augura un inminente desplome de la hegemonía del pensamiento occidental, el que además puede llevar al error de declarar la inutilidad de comprender y asimilar la escena europea en su conjunto; por lo mismo, señala que “la civilización occidental se encuentra en crisis, pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso [...] Malgrado la guerra y la post-guerra conserva su poder de

manera, cobrando cuerpo, a través de una práctica que se afincaba mucho más en la participación de todos, que en un rígido equipo de redacción [...] el centro de esta empresa era el encuentro diario en Washington a la izquierda” (1994: 57).

<sup>41</sup> Para un examen atento de esta polémica, véase Fabio Moraga (2002). Mariátegui continuaría la polémica con Palacios en 1928, cuando comenta su libro en “El nuevo derecho de Alfredo Palacios” (*V*, 06/28).

creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas. Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista” (1988c: 24).

Esta lectura de la crisis de occidente rechaza cualquier énfasis excesivo en el carácter propio del pensamiento latinoamericano y, como veremos luego, viene a constituir un prelude de uno de los temas centrales en su polémica con Haya de la Torre. Puesta en continuidad con la reflexión sobre la unidad latinoamericana, dicha prevención lleva a destacar la debilidad que arrastra el pensamiento que se pretende genuinamente americano, tributario de la falta de definición del “carácter” de las naciones latinoamericanas:

***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. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo (1988: 25).***

Proyectando esta polémica, podemos leer en ella una crítica *ex-ante* del alejamiento del APRA respecto del polo revolucionario que tenía su sede en el socialismo europeo, pues apoyando y aún promoviendo el sentido último de la propuesta, orientado a que de la comunión intelectual se puedan esclarecer motivos importantes de los intereses de lucha en América Latina, pone en alerta que estos objetivos deben aprender a captar la dinámica que asume lo “exótico” en la formación de la nacionalidad latinoamericana, para que no basta el llamado a la intelectualidad continental a agruparse en una empresa espiritual sino que resulta más certero “agrupar a los afines”, es decir, a quienes tienen como objetivo la emancipación del pensamiento latinoamericano de todo lo que tiene de decadente y oprobioso. Mariátegui convoca asimismo a seguir asediando estas ideas e iniciativas (como ya se vuelve una característica de sus escritos), pues entiende que aquel debate examinador permitirá la emergencia de respuestas a las preguntas colectivas que se insinúan en estas iniciativas: “El debate que comienza debe, precisamente, esclarecer todas estas cuestiones. No debe preferir la cómoda ficción de declararlas resueltas. La idea de un congreso de intelectuales ibero-americanos será válida y eficaz, ante todo, en la medida en que logre plantearlas. El valor de la idea está casi íntegramente en el debate que suscita” (1988c: 26).

También a comienzos de 1925, *Mundial* ofrece tribuna para el desarrollo de otro (si bien asociado con el anterior) aspecto de la formulación mariateguiana acerca de la crisis mundial, y que servirá para precisar de mejor modo los contornos asociados a la decadencia del racionalismo, esto es, de la ideología dominante en el período anterior de crecimiento y estabilidad capitalista. “Dos concepciones de la vida” y “El hombre y el mito” (*M*, 01/25), y “La lucha final” (*M*, 03/25)<sup>42</sup> prosiguen el esfuerzo por caracterizar los cambios espirituales y culturales provocados por la crisis post-bélica: en el primero de estos artículos declara que mientras que “La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas [con lo que] la humanidad parecía haber hallado una vía definitiva” (1987b: 17-18), luego de la guerra se advierte que:

---

<sup>42</sup> Incorporados en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Mariátegui 1987b).

***Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso (1987b: 19).***

Ya en octubre de 1924, en una columna que llevaba por título “Gandhi” y presentando una evaluación de la política del líder del movimiento nacional indio, había presentado parte de su perspectiva acerca del papel de la violencia para la época que se abría, diciendo que: “Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza, hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y el espíritu” (1987c: 199). La conclusión que cierra “Dos concepciones de la vida” se ubica en continuidad con este llamado al señalar: “La dulce vida pre-bélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente” (1987b: 22). Pues bien, si vinculamos estas reflexiones con la caracterización que, al comienzo de su intervención pública en 1923 ofrecía Mariátegui respecto de los bandos en que el socialismo se había dividido, justamente, a raíz de la guerra mundial, queda claro que su adhesión al bando de los “maximalistas” o adherentes a la III Internacional (esto es, del internacionalismo proletario antes que del nacionalismo chauvinista) no se alojaba solamente en la cercanía contingente que tuviera con sus tesis políticas o sus orientaciones tácticas, sino que de modo más profundo se engarza en una identificación con el espíritu que anima a sus hombres y a sus voluntades. Por eso en “El hombre y el mito” se señala que, en tanto “la guerra probó una vez más, fehaciente y trágica, el valor del mito. Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario” (1987b: 24), estos rasgos del “nuevo espíritu” de la época son susceptibles, a su vez, de una lectura con perspectiva de clase:

***Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza mística, religiosa, espiritual. Es la fuerza del Mito (1987b: 27).***

El impacto en el campo cultural que estas nuevas concepciones y este “nuevo espíritu” han provocado, es lo que llevará a Mariátegui a adscribir y a sumarse entusiastamente a las filas del vanguardismo estético. Nuestro autor, en este terreno, siguió de cerca lo que ocurría en el eje comprendido entre París y Moscú, entendiendo que allí se estaban brindando las batallas culturales más importantes de la época por cuanto las vanguardias que se desplegaban en aquel panorama, desplegaban propuestas programáticas para un “arte nuevo”, en compromiso con la superación de la crisis ideológica, política y económica en la que se sumía el orden cultural burgués. Las vanguardias aparecen como elementos

sintomáticos de un momento revolucionario, mas no como momento de consolidación de una perspectiva alternativa o realmente nueva; antes bien, para lograr ser verdadera corriente de renovación, debe asumir la forma concreta de praxis material, es decir, vincularse orgánicamente con la clase revolucionaria. Por esto Mariátegui distingue entre este “arte nuevo” y lo que llegará a ser un “arte proletario”, ya que este último sólo puede verse realizado en la plenitud de un orden socialista.

De este modo, durante el año 1925 vemos consolidarse la perspectiva mariateguiana respecto de la capacidad y la extensión que la crítica al racionalismo occidental alcanza en el espíritu de la nueva época, abierta por la guerra mundial y la revolución soviética, perspectiva que a su vez comienza a concretarse, a partir de estos escritos, en su función para las tareas del movimiento local tributario de este nuevo espíritu: la “nueva generación peruana”. Oscar Terán (1985) y Osvaldo Fernández (1994) hablan a este respecto de una “nacionalización” de la concepción socialista de Mariátegui, como el encuentro entre un cosmopolitismo crítico de orientación marxista, aprendido en Europa y ofrecido como clave de lectura de la “escena contemporánea”, y el objeto nacional de interpretación/ transformación, ya desde “El problema primario del Perú”. *Este nuevo giro o quiebre crítico que transcurre desde un planteamiento centrado en la perspectiva europea (o, mejor dicho, en mesurar el alcance del cosmopolitismo crítico que porta la perspectiva socialista) hacia una posición que comienza a desmontar los pilares eurocéntricos del concepto socialista, a la vez que deconstruye los fundamentos de la ideología oligárquica en crisis, será el giro que permitirá al Amauta promover con propiedad el encuentro entre la revolución y el indio.*

Cuando el Amauta aclaraba en “Lo nacional y lo exótico” que el estilo “cosmopolita y urbano” se veía incapacitado de germinar en suelo peruano, daba inicio a un ejercicio de larga duración orientado a desmontar el conjunto del discurso ideológico oficial, pues lo que cierta parte de la intelectualidad local denomina “factores exóticos” resulta revelado como elemento dinámico del proceso: “El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido” (1988a: 36). En consecuencia, “El nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna. Y que, por forastera y exótica, tiene muy poca **chance** de difundirse en el conglomerado nacional” (1988a: 40). Mariátegui se refiere en este extracto al proceso de formación de la nacionalidad como un factor que ha operado de modo predominantemente externo sobre el sustrato propiamente peruano, y en ese panorama los *aluviones* de la civilización occidental se encuentran aún dando forma a una nacionalidad que no se asemeja a la idea de nación “exportada” por las clases dominantes, sino que toma sus contenidos del conjunto de elementos autóctonos y efectivamente peruanos que encuentra en este territorio, operando de aquel modo sobre los “inertes estratos indígenas”.

Por cierto que con la referencia a los “aluviones occidentales” Mariátegui no estaba indicando a la cultura burguesa en crisis (y por ende, parte de la crisis de la peruanidad) sino al impulso vanguardista y cosmopolita del socialismo internacional: recordemos a este respecto la dialéctica introducida en “Nacionalismo e internacionalismo” respecto de las concomitancias y conexiones entre las perspectivas políticas nacionales e internacionales. Sin embargo, esta perspectiva que se viene consolidando, para lograr devenir en un ejercicio concreto de proyección programática debe asumir un carácter colectivo y colaborativo. Esta es la razón de que Mariátegui haga un llamado público a la construcción de un pensamiento propio, y de una perspectiva respecto de las contradicciones y condiciones presentes en la realidad peruana, llamado que aparece en el artículo “Hacia

el estudio de los problemas peruanos” (M, 08/25). En relación con las tareas que puede abarcar la “nueva generación peruana”, en este artículo se señala que:

***Los jóvenes tienden a agruparse; tienden a entenderse. La obra del intelectual de vanguardia no quiere ser monólogo. Se propaga, poco a poco, la convicción de que los hombres nuevos del Perú deben articular y asociar sus esfuerzos. Y de que la obra individual debe convertirse, voluntaria y conscientemente, en obra colectiva. #...# El proyecto en gestación quiere que algunos intelectuales, movidos por un mismo impulso histórico, se asocien en el estudio de las ideas y de los hechos sociales y económicos (1988a: 55).***

Si en “El problema primario del Perú” se había propuesto que: “Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debiera ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista” (1988a: 44), las anteriores caracterizaciones sobre la decadencia del racionalismo burgués parecen ahora hacerse extensivas para la propia clase dominante peruana, cuando en “Un programa de estudios sociales y económicos” (M, 07/25), una semana después y como continuación de “Hacia un estudio...”, señala que:

***En el haber de nuestra generación se puede y se debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas. [...] Esto no es una consecuencia de que su espíritu se clausure o se confine más dentro de las fronteras. Es, precisamente, lo contrario. El Perú contemporáneo tiene mayor contacto con las ideas y las emociones mundiales. La voluntad de renovación que posee a la humanidad se ha apoderado, poco a poco, de sus hombres nuevos. Y de esta voluntad de renovación nace una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana (1988a: 69).***

La contraposición entre la exportación que las clases dominantes hacen de la idea de nación, y la proyección que ésta adquiere en la “nueva generación”, resulta la característica central que anima a Mariátegui a convocar a los exponentes más importantes de este grupo, en tanto “voluntad colectiva”, a organizarse y construir un camino hacia la conformación de un pensamiento propio. Nuestro autor se percata que integra una generación con capacidad para desarrollar una alternativa sólida al pensamiento oligárquico, compuesta entre otros por César Ugarte, Luis Emilio Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, Dora Mayer, Julio Tello, Haya de la Torre, Luis A. Sánchez, Magda Portal, Manuel Seoane, Antenor Orrego y Carlos M. Cox. En ellos advierte un rasgo que los distingue de las pasadas generaciones, como queda destacado en “Un programa...”: “En la historia peruana, no se encuentra ningún eficaz ejemplo de cooperación intelectual [...] En la nueva generación, en cambio, se advierte mucho menos dispersión y mucho menos egotismo” (1988a: 76).

Esta preocupación por buscar los fundamentos de la crítica en términos colectivos y partiendo desde la misma realidad e historicidad peruana, será la que de origen a la obra cumbre de Mariátegui: la revista *Amauta*, orientada a definir un terreno de debates en el que se confrontarán los materiales y los contenidos de las orientaciones programáticas de la “nueva generación”, y que definirían el carácter de sus luchas culturales y políticas. Así, en “Nacionalismo y vanguardismo” (M, 11/25) nuestro autor volverá a poner en el debate el problema nacional, advirtiendo que se trata ya no de una cuestión abstracta sino de



un problema *situado* y puesto allí por vez primera de modo *realista* <sup>43</sup> por la perspectiva generacional orientada a la conformación del “nuevo Perú”:

***Lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación. [...] Para conocer cómo siente y cómo piensa la nueva generación, una crítica leal y seria empezará, sin duda por averiguar cuáles son sus reivindicaciones. Le tocará constatar, por consiguiente, que la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. [...] El problema del indio se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, –insospechables y ortodoxos– se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú (1988a: 96 y 98).***

Mariátegui parece compartir la idea gobbetiana que decía que a la generación presente le corresponde una función de *historiadores*, entendidos como los sujetos que comprenden el drama histórico que se desenvuelve en los intersticios de la crisis actual, y que buscan en consecuencia restituir la ética en la política y en el examen científico de la historia, justamente lo opuesto al espíritu conservador:

***Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservantismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma. [...] El Perú, como se lo representa esta gente, no descende del Inkario autóctono; descende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma [...] En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio (1988a: 98-99).***

Veremos luego que este rescate vanguardista del pasado inkaico efectuado por Mariátegui depende, en última instancia, del triunfo histórico del proyecto socialista en el cual y sólo por medio del cual puede la cultura indígena cobrar un nuevo impulso vital: “En oposición a este espíritu [criollo-civilista], la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. [...] El vanguardismo [...] busca para su obra materiales más genuinamente peruanos” (1988a: 99-100). Por mientras sólo diremos que lo que Mariátegui está proponiendo no es un retorno a las concepciones indígenas, sino su incorporación como *base* de un proyecto de transformación social revolucionaria del Perú –y en este sentido, el proyecto no es *indígena* como en el indigenismo, sino que basándose en él, la vanguardia puede construir un proyecto *peruano*–, demostrando a la vez que la tradición no constituye un patrimonio exclusivo de la oligarquía, y que la tradición oligárquica es trunca justamente por su idea respecto del pasado (meramente colonial).

Las dicotomías civilistas aparecen en el examen de Mariátegui como las dualidades propias de la sociedad peruana, como *contradicciones reales* y no como simples construcciones ideales que, reproduciendo y perpetuando el modelo de “civilización o barbarie”, interpretan la realidad de modo dual (lo cual, según Lukàcs, es característico de

---

<sup>43</sup> En “Un programa de estudios...” ya había dicho que: “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 empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial. Este es el único nacionalismo que cuenta con su consenso. El otro nacionalismo no es sino uno de los más viejos disfraces del más descalificado conservantismo” (1988a: 78).

toda perspectiva burguesa<sup>44</sup>). Mariátegui ingresa al debate tomando aquellas dicotomías y resignificándolas en una serie de operaciones sistemáticas y progresivas, que buscan al mismo tiempo polemizar con los planteamientos que aparecen como el “sentido común” de la época y proponer nuevas formas de comprensión de la realidad social peruana. Osvaldo Fernández dice respecto de este ejercicio mariateguiano:

***La manera cómo Mariátegui enfrenta las disyuntivas civilistas, envuelve una dialéctica compleja que comienza por hacerse cargo de las oposiciones en el punto donde los extremos se excluyen más violentamente y desde allí conduce un enfrentamiento que consiste en salir de la disyuntiva, a través de una alternativa que la disuelve prácticamente, en tanto implica un punto de vista que se sitúa fuera de ella, que la contiene entera, y que da otra disposición a sus componentes (1994: 30).***

Debemos, en consecuencia, considerar la preocupación por este punto metodológicamente central para Mariátegui, como una de las claves de lecturas de los *Siete ensayos*, por cuanto nuestro autor asume a cabalidad la aseveración de Lenin que dice que “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”: el papel que la interpretación de la realidad social concreta desempeña en el proceso de crecimiento y fortalecimiento del proletariado como clase, implica el esfuerzo de develar el poder que las ideas dominantes tienen sobre dicha realidad, esto es, que le sirven orgánicamente<sup>45</sup>.

### **El proyecto de *Vanguardia* y la Editorial Minerva.**

---

El año 1925 constituye el período en que Mariátegui, continuando con presentar al público y, especialmente, a la “nueva generación peruana” el complejo panorama internacional, va ubicando las principales coordenadas que servirán de soporte teórico a los *Siete ensayos* en el doble propósito de deconstruir la ideología civilista y de dotar a la vanguardia de un pensamiento propio, *no colonizado*, frente a los problemas que plantea la propia realidad social que busca intervenir y transformar. Y al haberse instalado su residencia definitiva de Washington Izquierda, comenzará de inmediato a reunir a sus colaboradores y cercanos en torno a tertulias y conversaciones que no solo harían célebre el “rincón rojo” –lugar por lo general ocupado en estas reuniones por Mariátegui–, sino que serían las instancias que lo animarán a convocar a los proyectos colectivos de organización de los intelectuales y artistas vanguardistas y de la clase obrera peruana. Este breve período, así, coincide con lo que Fernanda Beigel llama la “etapa germinativa” de la revista *Amauta* (2006: 244).

Tal vez el rasgo más destacado de este período, además de articularse con claridad la centralidad del “problema del indio” en la perspectiva mariateguiana, se ubica en la progresiva consolidación del proyecto editorialista que el *Amauta* levantara a partir de este momento. Nos referimos, ciertamente, a su revista *Amauta*, pero junto con ésta Mariátegui levantó una compleja empresa editorial que no solo sirvió de soporte económico y técnico para asegurar la regularidad de *Amauta*, sino que también comprendía un proyecto de masificación de la literatura vanguardista, socialista, latinoamericana y peruana que no tenía cabida en otros medios de distribución. Nos referimos a la Editorial Minerva, iniciada en

<sup>44</sup> Cf. Lukàcs (1985).

<sup>45</sup> Adolfo Sánchez Vásquez dice respecto de este punto que “No se puede desarrollar una verdadera acción real mientras se confía ilusoriamente en el poder de las ideas y éstas aparezcan desvinculadas de su verdadero fundamento económico-social. De ahí la necesidad de explicar la verdadera naturaleza de las formaciones ideológicas, su origen, su función y la vía para disiparlas” (1967: 136).

contexto de plena ebullición de movimientos sociales inéditos en la historia peruana. Así, al calor de estas nuevas formas de movilización social, el Perú ve duplicarse el número de revistas existentes en sus fronteras, y si bien no todos estos nuevos productos culturales compartían la voluntad renovadora de la “nueva generación”, sin duda que su incremento constituye un momento decisivo en la autonomización del campo cultural peruano.

Editorial Minerva fue fundada hacia fines de octubre de 1925, como empresa de colaboración entre los hermanos José Carlos y Julio César Mariátegui. El primer texto publicado por esta editorial fue precisamente *La escena contemporánea* en noviembre del mismo año, y a partir de esta publicación se da inicio a una profusa actividad que tenía como objetivo acercar las principales obras europeas y latinoamericanas al nuevo público lector que venía demandando una transformación de sus propias vías de participación en las instancias culturales. Por este motivo, junto a la publicación de títulos la sociedad de Minerva comienza a distribuir *Libros y Revistas*, un folletín de divulgación que serviría de guía para el lector que buscara títulos entre las obras difundidas por Minerva. En el primer número del suplemento, se dice:

***Libros y Revistas informará a su público sobre todas las instituciones, movimientos, corrientes, tendencias y grupos que constituyan una expresión interesante, del trabajo, o de la crisis, de la inteligencia. Y publicará fragmentos escogidos de las obras de los escritores de otros idiomas que, no obstante su valor representativo o su interés polémico, no sean aún bien conocidos en nuestro idioma.***<sup>46</sup>

La sociedad editorial tiene su primer momento de consolidación en el mes de mayo de 1926, fecha en que los hermanos Mariátegui suscriben un contrato en el que se especifican las funciones de cada uno, y que sería respetado por ambos hasta la muerte de José Carlos en 1930. En este contrato se establece que Julio César asumiría las labores de gerencia y de administración de la imprenta (ubicada en la misma casa de Washington Izquierda), y el Amauta sería director de la editorial, cumpliendo con determinar las líneas editoriales de las series de libros y revistas que Minerva produjera, y de supervisión general de las publicaciones. Alberto Flores Galindo dice que Editorial Minerva fue el soporte que permitió la sobrevivencia de *Amauta*, y que gracias a la gestión del avisaje de la empresa desarrollada en la revista, pudo asegurarse un tiraje de 5000 ejemplares por número a poco tiempo del primer número. Minerva contó, en lo fundamental, con tres líneas de publicaciones: la “Biblioteca Minerva”, dedicada a obras representativas del “espíritu contemporáneo” y destinada a difundir corrientes nuevas del pensamiento europeo de punta; la “Biblioteca Amauta” para publicaciones de contenido social y político acerca de Indo-América (como los propios *Siete ensayos*), y la Biblioteca de Vanguardia, para obras literarias y artísticas representativas de la vanguardia peruana y mundial.<sup>47</sup>

José Carlos Mariátegui desde 1924 había hecho constantes alusiones referidas a su voluntad de producir una revista, que sirviera de órgano de discusión y difusión de la vanguardia peruana y cuyo nombre sería en un principio, justamente, *Vanguardia*. En el trabajo de Fernanda Beigel se apunta que *Vanguardia* alcanzó a ser avisada en 1924 en el N° 4 de la revista *Bohemia Azul*, así como en el N° 5 de la revista *Claridad*, bajo la dirección de Mariátegui; mientras que en la revista *Variedades* de julio de 1925 el Amauta dice: “Vuelvo a un querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una

<sup>46</sup> Hemos consultado, para las referencias de *Libros y Revistas* y de revista *Amauta* (así como de sus folletines incorporados), *Revista Amauta, Ed. Facsimilar, en Mariátegui (Dir, s/f)*.

<sup>47</sup> Cfr. Flores Galindo (1994).

revista crítica, *Vanguardia*. Revista de los escritores y artistas de vanguardia del Perú y de Hispano-América<sup>48</sup>. En estos anuncios, y en el mismo título proyectado, resulta perceptible la orientación cosmopolita y artística de la revista, adelantando la presencia de muchos de los colaboradores de la revista *España* dirigida por Luis Araquistain (Unamuno, Valle Inclán, Gómez de la Serna, Caso y el mismo Araquistain) y, sobre todo, por el anuncio de la co-dirección de Félix del Valle, lo que de algún modo emparenta dicho proyecto con el de la revista *Nuestra Época* de 1918. Sin embargo, el proceso de peruanización del pensamiento y de los objetivos políticos y culturales de Mariátegui alcanzaría también a aquel “proyecto *Vanguardia*”, pues ya en febrero de 1926 aparece anunciada la revista *Amauta* en el N° 1 de *Libros y revistas*. La modificación del título original representa, creemos, un cambio de perspectiva respecto de las claves más importantes del Perú y, en específico, del “descubrimiento” del problema del indio.

A partir de su materialización en septiembre de 1926, cuando aparece el primer número de *Amauta*, sus páginas darán vida a múltiples discusiones referidas a los más diversos campos y aspectos de la realidad social. En ese sentido, la revista se limitó a servir como espacio puramente literario, artístico o cultural, y todos los tópicos que en ella se trataron tuvieron como objetivo funcionar como tribuna y de medio de difusión para la consolidación de un programa, de acuerdo a las tareas históricas de la “nueva generación” e incorporando en ella tanto las discusiones programáticas que proponían sus colaboradores, como dar espacio a los mismos movimientos que conformaban el nuevo panorama social y político. También la edición de *La escena contemporánea*, libro compuesto por algunos artículos aparecidos en la columna “Figuras y aspectos de la vida mundial” de la revista *Variedades*<sup>49</sup>, marca el final de una etapa que comenzara en 1923 y da comienzo a otra en que el esfuerzo por clarificar los aspectos más urgentes de la problemática nacional toman un lugar preponderante, pero que no implica en modo alguno el abandono total de los anteriores tópicos “cosmopolitas”. Oscar Terán, explicando la maduración de la perspectiva ideológica de Mariátegui, señala que “una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traductibilidad nacional, para lo cual necesita apoyarse en una fuerza social estratégica desde el punto de vista de la economía y recuperar, además, núcleos de ‘buen sentido’ en la tradición cultural nacional” (1985: 87).

### La revista *Amauta* y la consolidación del proyecto de la “nueva peruanidad”.

---

1926 aparece entonces como un año que verá consolidarse muchos de los proyectos de Mariátegui. Con su salud estabilizada, sus intervenciones y reuniones con grupos de militantes y de intelectuales peruanos se harían más frecuentes y productivas a medida que los movimientos sociales iban madurando sus orientaciones anti-oligárquicas y anti-imperialistas y que, entre ellos, el movimiento obrero crecía en organización y calidad en sus debates. Las tertulias de Washington Izquierda se hacen cada vez más concurridas, siendo frecuente encontrarse en ellas con obreros simpatizantes del socialismo, con intelectuales consagrados y con otros nóveles universitarios que buscaban espacios más amplios para

<sup>48</sup> Cit. en Beigel (2006: 182).

<sup>49</sup> Con excepción de los siguientes artículos publicados en *Mundial*: “Rusia vista por Herriot y Monzie” y “La revisión de la obra de Anatole France” (01/25), “Política socialista en Italia” (02/25), y “El caso Jacques Sadoul” (04/25). Cfr. el Anexo a este trabajo (*Infra*, 190ss).

difundir su obra y, a la vez, contribuir a la preparación de la vanguardia peruana<sup>50</sup>. Del mismo modo, el APRA extendía su radio de influencia en América Latina debido en parte a la propia política de Leguía consistente en exiliar a los más firmes adherentes de este movimiento en el Perú, lo que no solo no dispersó sino que contribuyó en dar forma al carácter latinoamericanista a la organización, constituyéndose células apristas en Buenos Aires, Santiago, La Habana, México D.F. y San José de Costa Rica entre otras ciudades, así como en el interior del Perú como Trujillo, Cuzco, Arequipa, etc. Esta consolidación implicaría no pocos roces y fricciones entre sus simpatizantes debido en parte a las posturas cada vez más anti-comunistas de Haya de la Torre<sup>51</sup>, y que llevarían en 1928 al primer quiebre importante en sus filas; ahora bien, y al contrario de las posiciones anti-comunistas de Haya de la Torre, la adhesión de Henri Barbusse al comunismo proclamada el año anterior, se sumaba, comenzando el año 1926, la de André Bretón y parte importante del movimiento surrealista. Todo esto venía a demostrar a Mariátegui que la Revolución Rusa, y la propia Internacional Comunista a la que había dado curso, se encontraban en buen pie para comenzar a integrar y generar funciones para la vanguardia intelectual y cultural de diversas latitudes del mundo.

En el plano interno y al ritmo de la maduración de los movimientos sociales, la vanguardia peruana se encontraba en este momento en un período de expansión e intensificación de su actividad cultural. Dentro de ella, el indigenismo –la principal corriente vanguardista del Perú– en 1926 alcanza su punto de expresión más alto (Beigel, 2003: 90), propiciando una profundización en la atención puesta por el Amauta y sus colaboradores hacia los temas indigenistas y a las formas en que éstos se venían manifestando. Y en torno al énfasis indigenista seguirían apareciendo revistas y medios de difusión alternativos en la mayoría de las ciudades del Perú, además de verse consolidados los más importantes medios anteriores, bajo un contexto de creciente descontento popular ante el gobierno de Leguía y, en general, al orden cultural, social y político que prevalecía y en el que la dependencia y subordinación a los Estados Unidos iba en incremento. Por esto resulta comprensible que las primeras orientaciones sólidas a las que llegó la “nueva generación” definieran el rumbo anti-oligárquico y anti-imperialista del movimiento.

La consolidación de estos motivos críticos ciertamente contribuyó a promover la confianza de los intelectuales de vanguardia en el hecho de que el proceso de definiciones que había comenzado desde la revista *Claridad* y las UPGP pudiera intensificarse aún más, enriqueciendo la comprensión acerca de los problemas sociales pendientes que aguardaban a cualquier grupo con voluntad para conducir un proceso de transformaciones radicales en el país. Cuestión necesaria si se considera la heterogeneidad de los actores involucrados en el movimiento, en el que se venían manifestando como orientaciones principales dos perspectivas que, si bien diferentes, aparecían con similar capacidad de agrupar a la vanguardia: la que establecía la necesidad de que las capas medias condujeran una alianza con la burguesía nacional contra el imperialismo (posición que sería la de Haya de la Torre y el APRA), y la tendencia identificada con el socialismo y que señalaba la necesidad de la hegemonía obrera del movimiento, y que se oponía a conceder un espacio de alianzas que cediera ante los intereses de la burguesía. Serán estas las tendencias

<sup>50</sup> Fernanda Beigel dice que, además de recibir a sus colaboradores más cercanos y afines, “las relaciones de Mariátegui en el centro cultural que funcionó en su domicilio fueron de una amplitud sorprendente, no sólo por la visita de intelectuales extranjeros sino también por la presencia de amigos que estaban lejos de coincidir con el proyecto socialista, pero que formaban parte del ‘espíritu’ con que el Amauta dirigía sus empresas culturales” (2006: 196).

<sup>51</sup> El progresivo alejamiento de Haya de la Torre de la III Internacional, le valdría el abierto reproche del cubano Julio Antonio Mella, quien en 1928 escribiría su célebre “¿Qué es el ARPA?” (sic).

predominantes en la “jornada de definiciones” de la vanguardia peruana, pero no fueron las únicas pues a ellas se sumaban, en algunos espacios de organización, corrientes anarquistas o sindicalistas (principalmente en los frentes de trabajadores) y nacionalistas (entre los estudiantes) que también serán partícipes de este proceso de definiciones.

El año 1926 también se presencia la expansión de la influencia de Mariátegui entre los intelectuales latinoamericanos. Fundamentalmente a partir del impacto que produce *La escena contemporánea*, el *Amauta* logra insertarse en las principales redes de discusión y de intercambio con otros núcleos vanguardistas latinoamericanos agrupados en revistas como la costarricense *Repertorio Americano* (Dir.: Joaquín García Monge), las argentinas *Claridad* (Dir.: Antonio Zamora), *Sagitario* (Dir.: Carlos Américo Amaya) y la *Revista de Humanidades* (Dir.: José Ingenieros y Aníbal Ponce), la bogotana *Universidad* (Dir.: Germán Arciniegas), la uruguaya *La Cruz del Sur* (Dir.: Jaime Morenza), la mexicana *Contemporáneos* (Dir.: Jaime Torres Bodet) o la cubana *1929: Revista de Avance* (Dir.: Alejo Carpentier, Juan Marinello), conformando una red que luego de la aparición de *Amauta* buscará ser sostenida y fortalecida. Lo mismo puede decirse de algunos de los más importantes medios culturales del Perú, lo que es observable en la participación que los principales integrantes de estos proyectos tuvieron en las páginas de la revista de Mariátegui, como Antenor Orrego y Alcides Spelucín desde el diario *El Norte* de Trujillo,

Antero Peralta y Gamaliel Churata con el *Boletín Titikaka*<sup>52</sup> de Puno, Luis Emilio Valcárcel, Julio Tello, Dora Mayer y José Sabogal desde el grupo Resurgimiento desde Cuzco, Magda Portal, Julia Codesido, Jorge Basadre y Armando Bazán en Lima o César Atahuallpa Rodríguez de Arequipa, entre otros muchos agentes culturales que conjugaban en aquellos tiempos las labores del editorialismo, la difusión cultural y la producción artística o intelectual.

La revista *Amauta* constituyó el núcleo de una empresa cultural de vanguardia que venía siendo anticipada desde la creación de la Editorial Minerva y que tuvo en la separata *Libros y revistas* su primer referente puesto en circulación: de ella alcanzarían a aparecer dos números antes de la aparición de *Amauta*, luego de lo cual pasara a ser un suplemento de la misma. Su formato se organizaba a partir de tres secciones fundamentales: la entrada estaba destinada a difundir obras o autores de importancia, ya sea bajo la modalidad de entrevistas o de comentarios de cierta extensión, o bien reproduciendo fragmentos de los escritos (por ejemplo, prólogos de libros); después, el lector se encontraba con la sección “Comentario de Libros”, para la que diversos colaboradores hacían llegar reseñas breves de títulos de reciente aparición; cerraba el pasquín una “Crónica de revistas”, que buscaba difundir y caracterizar los principales medios de la vanguardia latinoamericana así como algunas iniciativas europeas.

En el primer número de *Libros y revistas*, que sale a circulación en febrero de 1926, queda señalado que el objetivo principal de la propia editorial consiste en: “dotar a la cultura peruana de una verdadera y orgánica casa de ediciones científicas, literarias y artísticas, que acerquen a los autores al público, que contribuya al intercambio intelectual hispano-americano y que difunda el libro peruano en el Perú y en el continente”<sup>53</sup>. En aquel número encontramos, junto al anuncio de la fundación de Editorial Minerva, un comentario a *Literatura y revolución* de Trotsky y una crónica de la revista argentina *Sagitario*, mientras que en el segundo número (correspondiente a marzo-abril de 1926) fueron comentados *Kyra Kyralina* de Panait Istrati y *Repertorio Americano*, y en este último Mariátegui señalará

<sup>52</sup> La Editorial Titikaka sirvió de “representante legal” de *Amauta* en la ciudad de Puno. Cfr. Beigel (2006: 221).

<sup>53</sup> *Libros y Revistas* N° 1, en Mariátegui Dir. (sf: 2).

que tanto *Sagitario* como *Repertorio Americano* tienen como norte otorgar una fisonomía propia al pensamiento hispano-americano a través de un inteligente criterio de selección, y luego reproduce un bello fragmento del escrito “Una institución del espíritu” de Gabriela Mistral, donde la poetisa chilena recuerda: “Alguna vez decía yo a un amigo, en medio de una discusión sobre democracia: ‘yo quiero la democracia vestida como el *Repertorio Americano*, y nutrida de cultura como el mismo *Repertorio*; esa modestia y esa substancia, pero no la democracia de bordes dorados y textos estúpidos”<sup>54</sup>.

La riqueza de perspectivas que componía el debate programático de la “nueva generación” tuvo en la revista *Amauta* un espacio para su expresión y difusión, incorporándose en las diversas perspectivas teóricas y corrientes de opinión que se generaban en este movimiento político-cultural. Para dar cuenta de esto, resulta suficiente pasar lista a los contenidos del primer número, que vio la luz en septiembre de 1926 y en el que encontramos un fragmento de *Tempestad en los Andes*, libro que Valcárcel estaba preparando para su publicación por Ediciones Minerva; el artículo del argentino Carlos Sánchez Viamonte “La cultura frente a la Universidad”; “Canción de Noche”, poema de José María Eguren; una traducción –probablemente del propio Mariátegui– del texto de Freud “Resistencias al psicoanálisis”, y que describe el carácter crítico de la nueva ciencia psicológica y precisa el fundamento de la actitud conservadora que se expresa en el “malestar” ante lo nuevo; el poema “Ubicación de Lenin” de Alberto Hidalgo y otros de Armando Bazán, Alcides Spelucín y Alejandro Peralta; también aparece un balance del indigenismo propugnado por la Agrupación Pro-Indígena (1909-1915) y solicitado expresamente por Mariátegui a Dora Mayer de Zulen, una de sus fundadoras, titulado “Lo que ha significado la Pro-Indígena”; una traducción de “El arte en la sociedad burguesa” de George Grosz; un capítulo de *Kyra Kyralina* de Istrati (que llevó por título “Spilca, el monje”), y “La dictadura española” por César Falcón. Además de esto, en el correspondiente N° 3 de *Libros y revistas* Mariátegui comentaba en extenso *La agonía del cristianismo* de Miguel de Unamuno.

Otro aspecto que merece ser destacado en el primer número de *Amauta* es su editorial de presentación. El espacio editorial fue utilizado selectivamente por Mariátegui a lo largo de los 29 números que dirigiera, para anunciar y sancionar las “jornadas” de la revista como gustaba en llamar sus diversas etapas según las tareas de la lucha política y cultural, y de la discusión programática, de la “nueva generación”. En consecuencia, se ha hecho común entre los estudiosos mariateguianos distinguir las fases de la revista a partir de sus editoriales, y así Alberto Tauro hace referencia a tres “jornadas” de *Amauta*: 1) la que comienza con la editorial del n° 1 “Presentación de *Amauta*”, y definida como “jornada de definición programática”; 2) la de diciembre de 1927, mes en el que aparece el n° 10 luego del episodio de represión policial en la casa de Mariátegui (que lo provoca el cierre de la revista desde mayo) y que abre con la editorial “Segundo acto”; y 3) la que inaugura el número 17 en septiembre de 1928 y que registra el quiebre definitivo con Haya de la Torre, sancionando además que la revista pasa de ahí en más hacia una “jornada socialista”, editorial titulada “Aniversario y balance”. Osvaldo Fernández precisa por su parte que las etapas de la revista contenidas en estas editoriales se reducen a dos: la “jornada de definiciones” y la “jornada socialista”, lo que a su vez es complementado por Fernanda Beigel al precisar que, tras la muerte de Mariátegui, *Amauta* transitará aún una tercera etapa, la que fue dirigida por Ricardo Martínez de la Torre y comprende los números 30, 31 y 32, y en la que se buscó homenajear al intelectual peruano pero también se comenzaría a justificar la progresiva stalinización del comunismo peruano, y de silenciamiento de la

---

<sup>54</sup> *Libros y Revistas* N° 1, en Mariátegui Dir. (s/f: 9).

propia obra del Amauta. Con todo, los objetivos centrales de la primera jornada de *Amauta* quedarían esbozados en su editorial de presentación del siguiente modo:

***Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu. En el Perú se siente desde hace algún tiempo una corriente, cada día más vigorosa y definida, de renovación. A los fautores de esta renovación se les llama vanguardistas, socialistas, revolucionarios, etc. La historia no los ha bautizado definitivamente todavía. Existen entre ellos algunas discrepancias formales, algunas diferencias psicológicas. Pero, por encima de lo que los diferencia, todos estos espíritus ponen lo que los aproxima y mancomuna: su voluntad de crear un Perú nuevo dentro de un mundo nuevo. La inteligencia, la coordinación de los más volitivos de estos elementos, progresan gradualmente. El movimiento –intelectual y espiritual– adquiere poco a poco organicidad. Con la aparición de ‘Amauta’ entra en una fase de definición (1987a: 237. *Cursivas nuestras*).***

En un estilo cercano al de los *manifiestos*, Mariátegui prosigue clarificando lo que, a su juicio, debe ser el derrotero de este proceso de definiciones:

***El primer resultado que los escritores de ‘Amauta’ nos proponemos obtener es el de acordarnos y conocernos mejor nosotros mismos. El trabajo de la revista nos solidarizará más. Al mismo tiempo que atraerá a otros buenos elementos, alejará a algunos fluctuantes y desganados que por ahora coquetean con el vanguardismo, pero que apenas éste les demande un sacrificio, se apresurarán a dejarlo. ‘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 (1987a: 237-238).***

Tal vez nos sirva recordar el trabajo que Alberto Tauro dedicara a *Amauta* para darnos un panorama respecto de la amplitud de registros incorporados por el “criterio de selección” de Mariátegui: durante sus 32 números –29 de los cuales alcanza a dirigir nuestro autor– se alcanzaron a publicar 314 piezas literarias, 6 cuadros de viaje, 214 ensayos, 68 críticas de arte, 28 artículos sobre filosofía y religión, 13 sobre antropología y 16 sobre derecho, 47 comentarios sobre política internacional, 46 esbozos históricos de regiones y países diversos, 36 artículos sobre economía, y más de 220 columnas acerca de diversos problemas contemporáneos<sup>55</sup>. En total, más de 1500 colaboraciones nutrieron la corta pero intensa vida de *Amauta*. Y merece ser destacado el que, en su segundo número, ya incorpora de modo completo el ensayo “La evolución de la economía peruana”, compuesto por los artículos sobre la materia escritos para *Mundial* entre enero y febrero de 1925 y que aparecerá con pequeñas modificaciones como el primero de los *Siete ensayos*. Le seguirían “Regionalismo y centralismo” en el N° 4 (A, 12/26)<sup>56</sup>, “El problema de la tierra en el Perú” en Nos. 10 (12/27) y 11 (01/28), y “La reforma universitaria” y “El proceso de la instrucción pública en el Perú” –las dos partes del cuarto ensayo– en los Nos. 12 al 16 (esto es, de febrero a julio)<sup>57</sup>. De este modo, cuatro de los siete ensayos vieron la luz en *Mundial* y *Amauta* antes de aparecer en la edición de Minerva en octubre de 1928.

<sup>55</sup> Cfr. Tauro (1960).

<sup>56</sup> Del sexto de los *Siete ensayos*, quedó fuera de esta entrega la última parte titulada “El problema de la capital”, la que de todos modos se publicó en *Mundial* en febrero de ese año.

<sup>57</sup> Esta entrega concluye sin el último de los subtítulos del ensayo final, “Ideologías en contraste”.



Respecto de la influencia que *Amauta* tuvo desde su aparición, recuerda Estuardo Núñez que:

***El impacto de Amauta había despertado de inmediato inquietudes nuevas que antes estaban larvadas. Los nueve primeros números de la revista de Mariátegui generaron de un lado el surgimiento de revistas de renovación literaria, como Poliedro y otra de múltiple nombre (Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel) y también Guerrilla y Jarana (dirigida por Adalberto Varallanos y Jorge Basadre, con un único número). Dichas revistas reclamaban un sentido social en la literatura y lanzaban ataques desembozados contra las falsas consagraciones literarias. De otro lado, tampoco pudo Mercurio Peruano (representante de la mentalidad universitaria), sustraerse a ese impactante efecto renovador (1978: 92-93)<sup>58</sup>.***

Entre los temas recurrentes en las páginas de la revista, en esta primera jornada destacan los artículos abordan diversos problemas de la educación y la universidad, marca de la importancia que venía asumiendo no solo el movimiento estudiantil sino también diversas organizaciones de educadores que comienzan a difundirse en la región, lideradas por Alfredo Palacios, Carlos Sánchez Viamonte, José Ingenieros, Gabriela Mistral, Alberto Ulloa y Luis Emilio Galván entre otros. También resulta clara la preocupación de varios ensayos acerca del carácter y la función de la producción artística para la crítica al orden burgués, tópico en el cual Mariátegui recopilará reflexiones de Barbusse, Grosz, Trotsky, Ehrenburg, Bela Uitz, Rolland, Gorky y Borges, además de aproximaciones del propio suelo peruano como César Vallejo, Esteban Pavletich, Xavier Abril, Antero Peralta y Martí Casanovas. Un tercer campo temático lo constituyó la reflexión sobre el problema nacional en América Latina, ligado a la discusión sobre el carácter del anti-imperialismo y, más específicamente, de las formas que asumen estos conflictos en los países con un fuerte componente indio, tema en que concurrían pensadores como José Vasconcelos, José Ingenieros, el propio Haya de la Torre, Franz Tamayo, Luis A. Sánchez y Carlos M. Cox, además de algunos representantes del indigenismo radical como Valcárcel, J. Uriel García y José Begerano.

Junto a los artículos de reflexión y debate, *Amauta* se encargaría también de difundir y hacer seguimiento de las luchas populares, siendo una de las tribunas que más tempranamente adhiere y solidariza con el movimiento de campesinos nicaragüenses liderado por Augusto César Sandino contra la invasión yanqui (en el número 16, de junio de 1928, publicará incluso un “Mensaje” enviado por el “General de Hombres Libres”). Lo mismo con algunas de las expresiones artísticas más representativas de la producción latinoamericana, para lo cual desde el N° 3 se añadiría una sección de imágenes de cuadros, esculturas u otras producciones visuales que, además, aparecían reseñadas:

<sup>58</sup> En *Mercurio Peruano* aparecería un comentario de José Jiménez Borja que, a propósito del primer número de *Amauta*, expresaba: “Con bella presentación y material variado y nervioso en su primer número, esta publicación continúa una labor intelectual personalísima: la de su director José Carlos Mariátegui... Me dispongo a oír con singular atención su palabra orientadora. Sobre todo porque *Amauta* repite una frase del prólogo de ‘*La Escena Contemporánea*’: ‘soy un hombre de una filiación y una fe’... ¿Por qué un hombre que tiene una filiación y una fe no nos dice neta y meridianamente cuáles son? Estoy conforme en que es un hombre de izquierda, un nuevo, un índice preclaro de nuestra vanguardia. Sé también, por deducción, que trata de esparcir el humor revolucionario, la mística y el mesianismo de la reivindicación proletaria. Pero Barbusse dice que el revolucionario es ante todo un realizador. ¿Qué cuerpo de doctrinas, de principios organizados y qué praxis se propone aplicar a la realidad peruana? ¿Cómo va a unir la revolución con la realidad?... quisiera saber su ideario no su emocionario”. (cit. en Fernández, 1994: 49).

desde aquella nueva sección, se difundió parte de las obras de Diego Rivera, José Sabogal, Camilo Blas, Ricardo Flores, Teresa Carvallo y Julia Codesido, mientras que por ejemplo el N° 8 fue dedicado al arte chino, el 9 a una colección de cerámicas de Chanchán, y los Nos. 12 y 14 a la arquitectura arequipeña y al arte mexicano. Respecto de José Sabogal, pintor que diseñara algunas portadas de *Amauta* (además de la carátula original de los *Siete ensayos*), en el N° 6 Mariátegui establece un juicio similar al que tendría respecto de la obra poética de César Vallejo:

***Después de él, se ha propagado la moda del indigenismo en la pintura, pero quien tenga mirada penetrante no podrá confundir jamás la profunda y austera versión que de lo indio nos da Sabogal con la que nos dan tantos superficiales explotadores de esta veta plástica, en la cual se ceba ahora hasta la pintura turística. Se podría decir que en el arte de Sabogal renacen elementos del arte incaico, a tal punto se siente consustanciado con sus formas vernáculas (s/f: 10).***

También destaca el esfuerzo desplegado para la difusión de la literatura de vanguardia, junto al ya mencionado afán por establecer algunos balances provisorios acerca de sus tendencias y resultados. En conjunto, este campo de reflexiones permitirá la maduración de la perspectiva que tendría Mariátegui acerca de la vanguardia como “arte de transición” y que se ve tempranamente expuesta en un artículo escrito para el N° 3 de *Amauta* y que llevó por título “Arte, revolución y decadencia”; en el se elabora una crítica hacia quienes conciben a la vanguardia en virtud de sus puros logros técnicos, y señalando que: “La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el parámetro, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales” (1959: 18).

De este modo, Mariátegui incluyó en su esfuerzo de difusión un amplio panorama de las corrientes presentes en la literatura rusa, y en el que destaca que el peruano presentara fragmentos de escritores propia y “formalmente” vanguardistas como Boris Pilniak (N° 3) y otros vinculados al incipiente realismo socialista como Babel (Nos. 6 y 7) y Zoschenko (Nos. 10 y 11). En esta rápida y panorámica presentación, queremos finalmente poner de relieve la incorporación de algunas secciones temáticas en la revista que constituyen verdaderas marcas de la incorporación y representación de algunos grupos sociales en el conjunto orgánico que proyectaba *Amauta*. Desde el N° 5 y con algunas interrupciones aparece “El proceso del gamonalismo”, con el objetivo de publicar reclamos y denuncias contra los indios en el Perú, y en cuya primera entrega da conocer los estatutos de “Resurgimiento” recién conformado en Cuzco (entre los que se cuentan colaboradores como Uriel García y Valcárcel), quienes al número siguiente invitarán a Mariátegui a ser socio honorario del grupo. Del mismo modo, en el n° 10 aparece “La vida económica”, presentada del siguiente modo:

***Sección de necesidad para el estudio científico y orgánico de los problemas peruanos que constituye, como anunciamos en nuestro artículo de presentación, uno de los objetivos sustantivos de Amauta [...] que exponga, con datos y cifras, el curso mismo del movimiento económico del país, en sus diversos aspectos. En esta sección no habrá campo para el debate doctrinario; pero sí para la acción sintética. La economía explica, en nuestro tiempo, mejor que ninguna otra cosa, la vida de un país (s/f. 37).***

Un registro del carácter con que Mariátegui utilizaba la revista, se deja ver en las permanentes “notas polémicas” que el director añadiera a los artículos que incorporaba cuando éstos contenían puntos de vista que se alejaban de la perspectiva editorial; así por ejemplo en el N° 6, y tras culminar la entrega del artículo de César Falcón “El conflicto

minero” (comenzada el anterior), Mariátegui se ve en la necesidad de precisar lo que a su juicio es una mirada equivocada acerca del proceso de lucha de los mineros ingleses, y por lo cual explica, junto al artículo, que:

***No he fundado Amauta para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. Esta es una revista de debate doctrinal y de definición ideológica que se propone allegar y ordenar los elementos de un ideario más bien que de un programa. Traigo mis puntos de vista –ya bastante notorios, pues no disimulo ni escamoteo mi posición– pero quiero confrontarlos con los puntos de vista afines o próximos (1987a: 229).***

O esta otra nota que se encuentra junto a “¿Qué hace nuestra Universidad por la investigación científica?”, colaboración de Luis E. Galván para el N° 6 y donde la anotación de Mariátegui aclara: “El concepto del Dr. Galván sobre la función cumplida por la Universidad de San Marcos en la República no es el nuestro”, pero que sin duda contribuye a dinamizar un debate del que la revista *Amauta* se hace parte por su campaña a favor de la Reforma Universitaria.

A poco tiempo de inaugurada *Amauta*, Luis Alberto Sánchez escribió un artículo en la revista *Mundial* que llevaba por título “Batiburillo indigenista” (M, 02/27), donde acusa a la “caterva indigenista” de considerar el problema del indio en su aspecto meramente estético y, por lo tanto, desconociendo los conflictos fundamentales que los aquejan. En indirecta alusión hacia algunos de los tópicos centrales de la discusión de la revista, Sánchez negaba valor a algunos de los indigenistas que venían siendo difundidos en ella diciendo:

***¿Qué va a ser, por ejemplo, indigenismo, ni anhelo constructivo, afán redentor, ni cosa que se le parezca, esa resurrección de la vieja costumbre de oponer ‘gallo a gallo’, hombre a hombre, región a región, que vuelve a propósito de la discusión de los problemas indígenas? ¿Qué no verdad ni qué franqueza habrá en los resurrectores del arcaico dilema ‘sierra o costa’, con que hoy pretenden deslumbrarnos algunos? (cit. en Veres, 1999).***

Recuerda Sánchez que en *Amauta* se promovían puntos de vista dispares, como quedó reflejado con la polémica que el artículo “Sobre la psicología del indio” (A, 12/26) de Enrique López Albújar había provocado en el grupo “Resurgimiento”, para luego apuntar los dardos de la crítica directamente hacia el director:

***No, eso es muy sencillo y... muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la ‘redención del indio’, oponer como si se tratara de toros, pugilistas, gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui; dogmatizar y estampar frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario...; todo ello es simplísimo, retrotrae anticuados hábitos intelectuales, reemplaza las viejas figuras retóricas por otras no menos huecas, pasea por la superficie de las cosas y reduce a choque de pasiones y palabras lo que necesita una intensa intervención humana (cit. en Veres; 1999).***

Mariátegui responderá, desde las mismas páginas de *Mundial*, con una columna que titula “Intermezzo polémico” (M, 02/27) y donde advierte que la polémica se orienta a criticar el método del debate albergado por *Amauta*, ante lo cual precisa:

***Sánchez reclama absoluta coherencia y rigurosa unidad –tal vez si hasta unanimidad– en algo que no es todavía un programa sino apenas un debate, en***

**el cual caben voces e ideas diversas, que se reconozcan animadas del mismo espíritu de renovación. La crítica de Sánchez mezcla y confunde todas las expresiones positivas y negativas del movimiento indigenista [...] Mi estimado colega me permitirá que le diga que la confusión está más en el sujeto que en el objeto (1987a: 215; cursivas nuestras).**

Como será característica de todas las polémicas emprendidas por el Amauta, renglón seguido y para no entramparse en la polémica personal<sup>59</sup> pasa a examinar la pertinencia de la crítica planteada por su interlocutor en los siguientes términos:

**Que se contraste, que se confronte dos puntos de vista, no quiere decir que se los adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse [...] mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación. Y, a riesgo de resultar demasiado lapalissiano, debo recordar a Sánchez que un programa no es anterior a un debate sino posterior a él (1987a: 215).**

Sin embargo, Sánchez hubo de retomar la discusión publicando “Respuesta a José Carlos Mariátegui” (M, 03/27), donde recuerda algunos de los términos utilizados por el Amauta en la editorial de presentación, y que en su perspectiva son los que permiten realizar un balance acerca de la conformidad del producto a sus objetivos:

**[...] en Amauta, revista que no es ‘una tribuna libre’, que tiene ‘una filiación y una fe’, que no hace ‘ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de ideas’, y que rechaza ‘todo lo contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna’ [...] Sin embargo Amauta no ha respondido a ese programa ni a sus ideas. Mariátegui ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más enconados matices, perfectamente distantes de su ideología, ha hecho tribuna académica –a pesar de su fobia académica– de su revista, y en lo único que ha cumplido su presentación, ha sido en aquello de no tener programa, ni rótulo, ni plan” (Cit. en Veres, 1999).**

Incluso, acusará la filiación vanguardista de *Amauta* equiparándola con una forma de colonialismo, aunque distinto de la forma predominante hasta entonces en el Perú (el hispanismo)<sup>60</sup>. Mariátegui responde con “Polémica finita”, en la que se ve ante la necesidad de explicar nuevamente el carácter de la revista, para lo cual retorna a la idea del “fenómeno de polarización y concentración” que apareciera en misma editorial del N° 1 y que constituye su objetivo central y trascendente:

**‘Amauta’ [...] tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización [...] Que ‘Amauta’ rechace todo lo contrario a su ideología no significa que lo excluya sistemáticamente de sus páginas, imponiendo a sus colaboradores una ortodoxia rigurosa [...] Nuestra ideología, nuestro espíritu, tiene que aceptar precisamente un trabajo de contrastación constante. Éste es el único medio de concentrar y polarizar fuerzas, y nosotros –no lo ocultamos– nos proponemos precisamente este resultado. Tenemos confianza en nuestra obra –no por lo**

<sup>59</sup> Dirá poco más tarde que “Mi actitud solícita es la actitud polémica, aunque polemice poco con los individuos y mucho con las ideas” (1987a: 219).

<sup>60</sup> “El llamado colonialismo retiene demasiados elementos españoles, pero el indigenismo de rótulo tiene más de otros países europeos y bastante poco del Perú. Por lo pronto se compara al indio con el mujik, en vez de estudiar, antes, de un modo seguro y personal, al hombre de nuestra sierra”. (L. A. Sánchez, cit. en Veres, 1999: 8).

***iluminado o taumatúrgico o personal de su inspiración— sino por su carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento colectivo y de un ideal histórico (1987a: 226-227).***

Hacia el final de esta polémica, Mariátegui llama a Sánchez a evaluar a *Amauta* por sus elementos positivos, creadores y afirmativos, indicando que “pertenece al espíritu pequeño-burgués de los críticos orgánicamente individualistas, secesionistas y centrifugos, el [...] juzgar una obra por sus elementos pasivos, subsidiarios, formales o episódicos” (1987a: 228). Son entonces estos elementos activos y creadores los que él mismo busca que sean examinados, evaluados y sancionados en la “jornada de definiciones” auspiciada por la revista, cuyo papel es el de identificar y organizar formas para la *preparación ideológica y política* del movimiento reformista, precipitando la polarización *para* la concentración de aquellos agentes capaces de asumir el desafío de crear un “nuevo Perú”<sup>61</sup>.

Estos eran entonces los rasgos centrales de lo que Mariátegui caracterizaba como “jornada de definiciones ideológicas” de la vanguardia peruana. Sin duda, las polémicas podían ser consideradas como un resultado parcial y, en cierto modo, natural en este proceso —tal y como había manifestado en su “Mensaje al Congreso Obrero” de 1924 cuando escribió que “antes de que llegue la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha obra común, mucha labor solidaria” (1987a: 108)—, pero que sin embargo comenzaba a poner en evidencia las diferencias que, meses más tarde, desembocarían en la ruptura con Haya de la Torre y sus más cercanos adherentes, entre los cuales se contaban muchos asiduos colaboradores de *Amauta* como el mismo Sánchez. El quiebre definitivo se producirá en el momento en que la célula aprista en México, con el propio Haya a la cabeza, decidió modificar el carácter de movimiento de la organización y llamar a la conformación el Partido Nacionalista Libertador del Perú, con lo que a su vez se daba por proclamada la candidatura a la presidencia peruana de su líder para las elecciones generales de 1931. Y es que si bien los roces habían comenzado en 1927, derivados del carácter personalista de Haya de la Torre, una vez que Mariátegui hiciera manifiesto su descontento con la decisión inconsulta por parte de la célula mexicana (por medio de cartas a dicha célula, a la limeña, así como a Moisés Arrollo Posadas y a Magda Portal), la desmesurada respuesta de Haya comenzaría un ataque personal en su contra; por lo mismo, el *Amauta* decidirá clausurar el diálogo directo con su interlocutor.

A partir de estos sucesos, quedarían rotas para siempre las relaciones y la mayoría de las células esparcidas por el mundo fueron tomando partido por uno u otro bando: por ejemplo, la célula de Buenos Aires adherirá a la formación del PNL (prontamente transformado en Partido Aprista Peruano), por otra parte, las de Lima y París comenzarán a organizar las bases del futuro Partido Socialista Peruano. Con todo, aquello marcaría el fin de la “jornada de definiciones ideológicas” en el itinerario mariáteguiano, lo que se ve reflejado en dos eventos: la célebre editorial de *Amauta* “Aniversario y balance” (Nº 17, 09/28) y la publicación, en noviembre, de los *Siete ensayos*. Si bien en el libro no se halla registro de ningún tópico relacionado a la ruptura en el seno del APRA, nuestro autor se concentrará de allí en más en precisar teóricamente su propio concepto del “socialismo Indo-Americano”, para lo cual la propia revista cambiaría de carácter, pasando a orientarse según la forma de las “revistas de doctrina”; así, en “Aniversario y Balance” se deja señalado que:

***El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre***

<sup>61</sup> Los pasajes de la polémica con Luis A. Sánchez, son los que a nuestro juicio dan cuenta de manera más elocuente de las similitudes entre los proyectos de *Amauta* y *L'Ordine Nuovo*. Cfr. *Supra*: XX, y también Gramsci (2000, 2004).

**para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de 'Amauta' ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la 'nueva generación', de la 'vanguardia', de las 'izquierdas'. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista (1987a: 247).**

La editorial de 1928 también señala un nuevo punto de maduración en el proceso de definiciones de la vanguardia peruana; pues si en "Presentación de Amauta" se señalaba que la historia aún no había bautizado a esta corriente, en "Aniversario y Balance" queda sancionado que:

**'Nueva generación', 'nuevo espíritu', 'nueva sensibilidad', todos estos términos han envejecido. Lo mismo hay que decir de estos otros rótulos: 'vanguardia', 'izquierda', 'renovación'. Fueron nuevos y buenos en su hora. Nos hemos servido de ellos para establecer demarcaciones provisionales, por razones contingentes de topografía y orientación. Hoy resultan ya demasiado genéricos y antifilológicos. Bajo estos rótulos, empiezan a pasar gruesos contrabandos (1987a: 247).**

Sin duda que para Mariátegui el quiebre con la corriente de Haya de la Torre significó una precipitación del proceso de definiciones inaugurado en 1925, el que se venía consolidando con la tribuna que ofreciera *Amauta* para este propósito –revista que, por lo demás, el mismo Haya considerara como parte de "Nuestro frente intelectual" N° 4 (A, 12/26). La nueva "jornada socialista" viene entonces a cerrar la etapa en que, bajo las banderas de la lucha anti-imperialista, anti-oligárquica y latinoamericanista, se motivara la adhesión del Amauta al APRA y lo vinculara solidariamente con sus dirigentes. Comprendiendo que la jornada de definiciones está cumplida, y que algunos de sus participantes han tomado ya rumbos diversos y, en algunos casos, antagónicos, la editorial de septiembre de 1928 cumple con anunciar el nuevo problema que se presenta a los revolucionarios peruanos:

**Capitalismo o socialismo. Este es el problema de nuestra época. No nos anticipamos a las síntesis, a las transacciones, que sólo pueden operarse en la historia. Pensamos y sentimos como Gobetti que la historia es un reformismo más a condición de que los revolucionarios operen como tales. Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia (1987a: 249-250).**

En 1928 el director de *Amauta* veía cómo su revista no sólo se había mantenido y había crecido en importancia, cuantitativa (desde el N° 5 que venía creciendo el tiraje) y cualitativa, por cuanto su influencia y las redes tejidas con otros núcleos de reflexión en el Perú, Latinoamérica y el mundo entero nutrían cada vez más la propia producción editorial de los hermanos Mariátegui. Así, quienes anunciaron en la inauguración que portaban "una filiación y una fe", en la práctica desplegaron una actividad cultural abierta y receptiva de nuevas corrientes intelectuales y artísticas, en este nuevo momento de definiciones pasaban a considerar que las condiciones para consolidar la perspectiva socialista en el movimiento social peruano habían madurado lo suficiente. A esto responde la aparición del periódico obrero *Labor* hacia fines de 1928, con la misión de servir de órgano de información y denuncia de los trabajadores peruanos<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> En el artículo "Prensa de doctrina y prensa de información" (L, 11/28), que habla principalmente de la revista *Monde* dirigida por Barbusse, Mariátegui señala: "Entre nosotros, 'Amauta' se orienta cada vez a un tipo de revista de doctrina. 'Labor' que, de una parte es una extensión de 'Amauta', de otra parte tiende al tipo de periódico de información. Como la información, especialmente en nuestro caso, no puede ser entendida en el estrecho sentido de crónica de sucesos, sino sobre todo como crónica de ideas, 'Labor' tiene respecto a su público, que desea lo más amplio posible [...], obligaciones de ilustración integral de las cuestiones y movimientos contemporáneos, que una revista doctrinal desconoce". (1987a: 178).

En resumen, la revista *Amauta* conformó uno de los principales, y tal vez el más complejo, de los dispositivos que Mariátegui y sus colaboradores elaboraran en la batalla cultural contra el orden oligárquico y sus instituciones, promoviendo temas de interés y generando discusiones proyectivas acerca de los propios conflictos peruanos y latinoamericanos, además de vincular dichos temas a la elaboración colectiva y dialógica del programa de la “nueva generación” y, junto a ello, problematizando el propio rol del intelectual crítico que ingresa en aquellos debates. Sin duda, se trataría de un espacio por medio del que la propia perspectiva mariateguiana se ve elaborada en sus diversos tópicos, cuestión que se pone en evidencia en las variadas referencias que los *Siete ensayos* hacen a artículos y columnas aparecidos en *Amauta*. Hugo Verani, en lograda síntesis, expone las contribuciones de la revista a la cultura peruana de su tiempo enumerando:

**a) la formación de un espíritu indoamericano, fundado en la reivindicación de valores autóctonos [...]; b) la revaloración del pasado literario inmediato, el establecimiento de un diálogo de generaciones [...]; c) la promoción de tres escritores de inconfundible originalidad, en su etapa de experimentación formal: Carlos Oquendo de Amat [...]; Martín Adán [...]; y César Moro, el poeta sudamericano más cercano a la tradición surrealista [...], y d) por último, la temprana y madura recepción del movimiento surrealista francés (1995: 32).**

Esperamos en lo que sigue hacer visible el hecho de que, tomadas en conjunto, estos logros y estas contribuciones de *Amauta* también se ven reflejadas en los dos libros que pasaremos a presentar y analizar: *Siete ensayos* y *Defensa del marxismo*.

## II. Los *Siete ensayos*: una lectura de su producción.

***“[...] bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos”.***

### ***Mariátegui, Siete ensayos***

Este no pretende ser un resumen o una exposición sintética de la genial obra de Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, sino el desarrollo de algunos de los principales problemas abordados en sus páginas y que dicen relación con las disputas que cruzan el panorama cultural peruano de su época, pues es en dicho contexto específico donde el ensayo de interpretación mariateguiano se propone operar un ejercicio de crítica-práctica: una crítica a los elementos fundantes de la ideología oficial en crisis, el civilismo, mediante la que se examinan sus límites al propio tiempo que se promueve la restitución de un nuevo criterio organizador, posicionado en la perspectiva de nuevos sujetos sociales y que porta consigo renovadas voluntades, concepciones ideológicas y prácticas culturales, por medio de las cuales se busca la clarificación programática que promueve un nuevo orden social<sup>63</sup>.

En primer lugar ofrecemos una breve recensión sobre el valor que el discurso ensayístico tiene, en tanto el ensayo porta consigo un ejercicio de problematización que, desde una determinada *objetividad posicional*, busca la reorganización de los criterios con que ha sido examinada la cuestión (en este caso, de la nacionalidad peruana y de la participación en ella del indio), y que por lo demás en América Latina ha constituido una de las principales vías para la autonomización del campo intelectual. La segunda parte expone lo que a nuestro juicio es el aspecto central del ensayo del Amauta: su carácter marxista expresado en la primacía otorgada al desenvolvimiento de la economía peruana. Tal vez haya en este apartado una cierta búsqueda orientada a dar con algunas correspondencias entre la forma crítica del ensayismo y la “crítica de la economía política” del marxismo, a través de presentar la perspectiva mariateguiana a través de nuestra propia lectura de Marx y Lenin, fundamentalmente; no obstante, su objetivo se centra en leer críticamente el propio argumento mariateguiano.

En la tercera parte, presentamos una reconstrucción del proceso de producción de los dos ensayos del volumen final que, junto a “Esquema de la evolución económica”, fueron los primeros en ser concluidos en lo fundamental: “Regionalismo y centralismo” y “El proceso de la literatura”. El objetivo aquí es ubicar, por medio de recursos históricos,

---

<sup>63</sup> Este es el sentido que damos al trabajo en que José Luis Gómez Martínez denomina el ensayismo mariateguiano como un “discurso antrópico”. Mariátegui se presenta, en este trabajo, como un crítico *avant la lettre* del ejercicio deconstruccionista de la postmodernidad, el que se queda en el ejercicio (negativo) de rechazar las estructuras de la modernidad sin ofrecer a cambio una alternativa que sustituya lo negado; en Mariátegui en cambio “El proceso problematizador es un proceso antrópico, es decir, un proceso dinámico de contextualización de los absolutos; no los destruye, sólo niega su pretensión de pronunciar una verdad no mediatizada. El ensayista, al problematizar un concepto, simplemente lo reintegra, lo contextualiza de nuevo, en el seno de la estructura de que procede. Tal es también el modo como Mariátegui articula su pensamiento”. En Weinberg Ed. (2000: 73).



cronológicos y también inter-textuales, algunos elementos que muestren la posición del discurso mariateguiano en el campo de debate con la ideología civilista, representada por Francisco García Calderón y José de la Riva Agüero, respectivamente en cada ensayo. Si bien la discusión con el civilismo transcurre en todos los *Siete ensayos*<sup>64</sup>, aquí se pretende mostrar el grado y el tono de la incorporación de Mariátegui a esta discusión, lo que puede ser leído también como la re-presentación de un nuevo sujeto social al cual, en los ensayos, se busca dar conciencia histórica de sus intereses de clase.

Para el final de este capítulo, dejamos lo que en el proceso de producción de los *Siete ensayos* constituye la síntesis provisoria y que exponemos a través del análisis de la estructura de clases que se desprende de “El problema de la tierra” y “El problema del indio”, donde el Amauta vuelve sobre el problema económico ahora a través del examen de sus clases protagonistas y, sobre todo, de la importancia del factor de la tierra como origen de la feudalidad y la servidumbre indígena para las definiciones programáticas de la “nueva generación”.

## 1. Ensayismo y modernidad en la América Latina del cambio de siglo.

Dice Fernando Martínez Heredia que las comunidades nacionales buscan fuerza en su identidad y en calificaciones sobre ella, especialmente en momentos de crisis social o de cambios profundos (2005: 176). Esta búsqueda de elementos sólidos que contribuyan a afirmar el cuerpo social, no obstante, muchas veces trae aparejada una multiplicación de las preguntas y focos desde los que el problema de la identidad nacional puede ser abordado, y en estos momentos los fundamentos de la crisis son ubicados en las posibilidades o limitaciones del estilo de desarrollo adoptado hasta entonces, y esto era lo que de hecho sucedía a comienzos del siglo XX en la práctica totalidad de nuestro continente. A juicio de Jorge Larraín, la dialéctica entre identidad y desarrollo desembocó en este período en la formación de tendencias que mostraron “un renovado interés en la identidad cultural específica de América Latina y se op[usieron] al tipo de modernidad ofrecidos por los modelos norteamericano o europeo” (2005: 56).

Este proceso tomó en América Latina la forma de crisis del “pacto oligárquico” que había solidificado, hasta fines del siglo XIX, la relación entre las burguesías formalmente nacionales y la gran hacienda, las que bajo la conducción de los capitales europeos (fundamentalmente británicos) habían dado impulso a un estilo de desarrollo que en el plano económico se sostenía en la primacía de la actividad exportadora y de los empréstitos metropolitanos, la cesión de los privilegios aduaneros y de transportes y comunicación a la burguesía inglesa, y la escasa preocupación por consolidar el mercado interno; y, en el aspecto político, en el mantenimiento de una gran distancia entre Estado y sociedad debido a la exclusión de las grandes mayorías campesinas y de las capas bajas de la urbe, carentes estas últimas de derechos sociales y civiles. En algunos países como Argentina o Chile, la fracción dirigente de la burguesía había asumido la conducción del

---

<sup>64</sup> Así, en “El proceso de la instrucción pública” el debate se centra en los discípulos universitarios de Alejandro Deustúa: Víctor Andrés Belaúnde, Manuel Villarín; mientras que en “El factor religioso” el blanco principal es, nuevamente, García Calderón.

Estado y, con esto, impulsado la “nacionalización del territorio”<sup>65</sup>; pero en otros países más evidentemente anquilosados en la institucionalidad del virreinato, este impulso había sido abandonado o postergado por el predominio de los intereses terratenientes en el “pacto oligárquico”. Este es el caso peruano, que hacia fines de siglo XIX –y crecientemente a medida que se acercaban las celebraciones por el centenario de la independencia– venía siendo preso de los agudos síntomas provocados por los déficit de integración social y cultural, y que desembocarían en la irrupción de los movimientos anti-oligárquicos desde 1918 en adelante.

El aumento en la presencia de lo que podemos llamar, de modo provisorio, la “cuestión de la nacionalidad” en Latinoamérica, sobredeterminó (usando de modo más bien libre la noción althusseriana) la crisis del antiguo “pacto oligárquico”, e incrementó las pesquisas de los intelectuales que buscaban encontrar las fuentes más sólidas para completar el proyecto de una cultura nacional. A estos factores críticos se debe agregar el trascendental proceso de reemplazo, gradual y vertiginoso a la vez, del capital británico por el capital norteamericano, que tiene un impulso definitivo en su predominio regional con la victoria militar sobre España (1895) con la apertura del Canal de Panamá (1914), y el consecuente control militar y comercial por parte de los Estados Unidos de la que sería, desde entonces y hasta nuestros días, *su zona de intereses*.

El crecimiento de la influencia norteamericana, junto con intensificar la crisis del antiguo pacto de dominación, contribuyó a generar desde temprano un “espíritu continental” que tuvo su primera manifestación, ya en el último tercio del siglo XIX, en un conjunto de intelectuales que comienzan a acusar en la influencia del Norte la puesta en peligro de los valores espirituales de la herencia cultural latina en los antiguos dominios españoles. Teodoro Hampe (2003) recuerda que las primeras manifestaciones que abogaron por el “panlatinismo” vinieron desde Francia, y se expresaron en la utilización del vocablo “América Latina” por el colombiano José María Torres Caicedo y el chileno Francisco Bilbao. En el mismo sentido, Gabriel Castillo F. señala que sería Bilbao el primero en hablar de América Latina (2003: 158). Castillo también describe la trayectoria del problema de la ubicación histórico-cultural del objeto continental “América” y de sus especificaciones “Hispanoamérica” y “Latinoamérica”, a través de una lectura de las distintas aproximaciones de la época al texto *La Tempestad* de William Shakespeare y, en particular, a la valoración cultural de sus personajes Próspero, Ariel y Calibán. Y pese a que, por su trascendencia e impacto, sin duda la referencia al *Ariel* de José Enrique Rodó resulta insalvable, es Rubén Darío quien primero hace referencia a este tópico cuando, en 1898, publica *El triunfo de Calibán* y donde Ariel representa la “latinidad” espiritual americana que se ve en peligro frente al poder material y económico del Calibán norteamericano. Operando una inversión de la imagen sarmientina de la barbarie supérstite en la tradición americana frente a la civilización europea (y anglosajona), Darío expresa: “he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra... Parecíame sentir la opresión de una montaña, de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes [...] el ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones...” (cit. en Castillo 2003: 185).

---

<sup>65</sup> Entendido como el proceso de hacer coincidir los límites soberanos del Estado con la “comunidad imaginaria” de la que emerge el sentimiento de pertenencia nacional.

Juicios parecidos serán los que animen algunos de los más importantes escritos de José Martí<sup>66</sup>, pero será Rodó quien, con la publicación de *Ariel* en 1902 marcará de modo decisivo a toda una generación que se identificaría en aquellos años con “la juventud de América”, y hacia los que habla Próspero, que en el escrito del uruguayo exalta las virtudes espirituales que la aristocracia puede promover en los pueblos latinoamericanos, desmitificando la farsa del igualitarismo democrático promovido entre otros por los norteamericanos. En la oposición entre la herencia clásica renacentista y el materialismo anglosajón, “*Ariel* recoge la influencia francesa en el momento que París se considera la capital del mundo, donde confluyen todas las corrientes universales estéticas y culturales” (Abud 2005: 38). La influencia de Rodó sería especialmente significativa en la juventud universitaria de Lima que, de la mano de Alejandro Deustúa, había sido formada bajo la influencia de autores como Taine, Renan, Meistre o Fouillée en las cátedras de la Universidad Mayor San Marcos.

La generación de intelectuales peruanos que fue conocida como novoscientista, arielista o futurista y que contara con intelectuales como José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, Javier Prado, Manuel Villarán y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, promovieron el idealismo y elitismo cultural de *Ariel* y, yendo más allá, comandaron un proceso de renovación de la ideología nacional que buscaba solucionar los problemas de un país escasamente unido por un sentimiento cultural común. Alicia Gil dice que los rasgos ideológicos centrales de esta generación se ubican en 1) su hispanismo y, en general, su latinismo y anti-sajonismo; 2) la centralidad asignada a la burguesía como clase dirigente; 3) un reformismo activo desde un Estado, conducido por una “aristocracia del espíritu”; 4) la necesidad de un proceso de mestizaje, en el que predomine la raza blanca; y 5) su cristianismo (2004: 135). Por su parte, Teodoro Hampe cita un párrafo en el que Francisco García Calderón describe los tres ejes que permiten comprender la continuidad cultural latinoamericana: “De México al Plata, las leyes romanas, el catolicismo, las ideas francesas, por una acción vasta y secular, han dado aspectos uniformes a la conciencia americana” (1960: 26) y, en este sentido, constituyen el fundamento de la espiritualidad de las naciones en Latinoamérica.

La generación del novecientos también engarzó con el modernismo hispanoamericano en lo que refiere a la revalorización del ensayo como forma de exposición de las observaciones sobre el Perú. El carácter programático de las reflexiones ofrecidas forman, en la exposición ensayística, la forma de un intento abierto y dialógico que a juicio de Françoise Pèrous busca, desde Sarmiento en adelante, “configurar una unidad política y cultural” (2000: 40) por medio de aproximaciones divergentes a la realidad nacional fragmentada. Esta actitud había sido asumida por esta generación del modo que Mariátegui denominará “cientificismo ochocentista”, y que se refiere a la seguridad de que la ciencia puede dictar, de modo inmediato, leyes a la acción política. De este modo las obras de García Calderón, Riva Agüero, así como la actividad editorial de Belaúnde como director de *Mercurio Peruano*, derrochaban optimismo sobre la capacidad de la intelectualidad peruana para asumir las tareas políticas de conducción hegemónica, y en 1915 y bajo el liderazgo de Riva Agüero, Belaúnde, Enrique Bianchi, Oscar Miró, fundarían el Partido Nacional Democrático, y que sería conocido como partido “futurista” por sus afinidades con el ultraísmo intelectual del movimiento italiano.

---

<sup>66</sup> En su conocido ensayo “Nuestra América”, Martí exclamaba a este respecto que: “¡Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento y de a marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes” (2007: 497).

Veremos la importancia que Mariátegui, en la polémica de años que mantendrá con la “generación del novecientos”, asignará a esta forma de influencia del pensamiento francés en el Perú, de algún modo contenida en su concepto alternativo de Indo-América; por mientras diremos que el novosciento consistió en la manifestación del *modernismo* peruano, aún cuando el mismo Mariátegui dirá, en un sentido en varios puntos correctos, lo contrario; sin duda, pese a que la obra de esta generación mantuvo muchos de los tópicos canónicos del ideario oligárquico (como la creencia en la superioridad racial y en el paternalismo inherente a cualquier solución al “problema del indio”, su elitismo y aristocratismo cultural, y su ejercicio de afirmación estamental en la cima de la sociedad), ofreció al mismo tiempo una vía por la que, en el proceso de desmembramiento del pacto de clase de la “República Aristocrática”, transcurrirá el primer impulso hacia la autonomización del campo intelectual. El propio Mariátegui reconoce que Francisco García Calderón “estudió el Perú con un criterio más realista que el de las anteriores generaciones intelectuales” (1988a: 44).

Al ya mencionado crecimiento del sector servicio y la proliferación de medios de información y circulación de ideas se suma, como factor de esta tendencia autonomizadora, la cercanía del centenario republicano que motivó la aparición de nuevas visiones sobre la historia nacional, en sus más variados aspectos (políticos, culturales, literarios). En 1905 y contando sólo con 19 años, Riva Agüero defenderá su tesis de bachiller en letras

<sup>67</sup>  
*Carácter de la literatura del Perú independiente* ; en 1907 aparecerá en París *Le Pérou contemporain* de F. García Calderón, ensayo de integración sociológica de las principales tendencias de la historia moderna del país, del mismo modo que lo hiciera Belaúnde con sus *Ensayos de psicología nacional* de 1912, mismo año en que Deustúa publicaría *La cultura superior de Italia*. Por todo esto, compartimos el juicio de César Germaná quien señala que los *Siete ensayos* constituyen el *proceso* de la “nueva generación” a la “generación del novecientos” (1994: 42-43), entendido este *proceso* en su acepción judicial tal y como gustara utilizarlo Mariátegui. Así, los *Siete ensayos* se ponen en debate con el conjunto de esta ideología, posicionándose en términos metodológicos desde la crítica materialista y, en términos prácticos, en el socialismo revolucionario.

Antes de pasar a describir la forma en que los ensayos mariáteguianos plantean los problemas inconclusos de la generación del novecientos, conviene preguntarse por la razón política que comanda la crítica del Amauta. Hemos señalado que la crisis del civilismo se manifestaba también en una profunda crisis ideológica. Esto, sin embargo, no consistía en una garantía de la caducidad de esta doctrina; en este sentido Mariátegui, lector atento de su tiempo y del campo intelectual en que se movía, comprendió que las corrientes ideológicas pueden mutar sus formas y contenidos de diversas maneras sin que por ello dejen de legitimar el conjunto de intereses de una clase o una fracción de clase. Como dice Liliana Weinberg, Mariátegui muestra en el propio desarrollo de los *Siete ensayos* que toda obra intelectual, creadora, constituye una fuerza simbólica que traduce relaciones,

---

<sup>67</sup> Como bien indica Grínor Rojo, esta es la época de las primeras apariciones de las historias literarias en la región: a la tentativa de Riva Agüero y “En la misma década en que prácticamente se inaugura la historiografía literaria moderna en América Latina, década en que se escriben y publican la *Historia de la literatura argentina* de Ricardo Rojas (1917-1921) y la *Historia de la literatura mexicana* de Carlos González Peña (1928), y cuando hasta en Chile se realizan algunos módicos esfuerzos para avanzar en tal sentido, como el del beato don Pedro Nolasco Cruz, pero en todos esos episodios dándole su forma a la criatura de conformidad con la norma metropolitana”; ante todas estas propuestas de nacionalidad literaria, “Mariátegui, que no se sustrae a la propuesta nacionalista en el plano político, la extiende también al literario, pero infundiéndole, aquí como allá, un significado nuevo. A su juicio, así como no habrá un Perú mientras no se complete la obra de la ‘peruanización’ del país, tampoco habrá historia de la literatura peruana mientras no exista una literatura peruana” (s/f: 18).

intereses y conflictos de la sociedad en la que surge (2000: 63), y a la vez propone que la decadencia de los móviles originales no basta para sustituir una concepción de mundo por otra, y que en consecuencia se precisa de una fuerza afirmativa, propositiva de un nuevo espíritu epocal, un “alma matinal” que emprenda la tarea de remover el viejo orden y erigir, sobre otros valores, “un nuevo Perú en un mundo nuevo”<sup>68</sup>.

El ensayo ha sido una de las formas paradigmáticas para la exposición y la circulación de las ideas en nuestro continente (Rojo 1998). Equidistante entre la composición artística o literaria y la exposición filosófica o científica, la autonomía del género resulta un aspecto inserto en su misma presencia como documento epocal, y la tensión entre ambos componentes otorga la licencia a un modo de problematizar la realidad que no busca su validez en el puro plano de sus conceptualizaciones o conclusiones, sino en el mismo proceso problematizador; en términos de György Lukàcs, “el ensayo es un juicio, pero lo que decide su valor, no es la sentencia (como en el sistema), sino el proceso mismo de juzgar”. (1975: 38). Para el marxista húngaro, así, la prosa ensayística emerge como un momento (diremos nosotros: como un esfuerzo) de conciliación entre lo exterior y lo interior o, en la jerga del mismo Lukàcs, entre “el alma y las formas”.

En su producción latinoamericana, el ensayo constituyó además un vehículo por el que transitaron reflexiones y propuestas respecto de la identidad cultural, reflexiones que encontraron una suerte de *afinidad electiva* (el término es de Weber) con un “estilo” personal, subjetivo y a ratos directamente literario, y que deja registro de la mediación de un sujeto (de un particular modo de interpretación) en la observación de la realidad que busca ser no sólo comprendida sino también significada. El ensayo mariateguiano se cimienta en el relato indagatorio de un “yo” que representa un colectivo, un “nosotros” generacional, por lo que a juicio de Weinberg en el conjunto publicado en 1928 el ensayo latinoamericano “encuentra su madurez y su afirmación como forma crítica autónoma” (2000: 58-59) a la vez que expone con claridad la función del intelectual crítico de *representar* (en el doble sentido de *presentar*, servir de voz, y *re-presentar*, hablar por) las nuevas fuerzas sociales en este proceso.

## 2. Los *Siete ensayos* y el hecho económico en la historia peruana.

Los *Siete ensayos* han sido señalados como la primera palabra del marxismo latinoamericano por Antonio Melis, o como la única obra teóricamente significativa del marxismo latinoamericano según José Aricó, entre otras referencias que coinciden en destacar el carácter marxista del conjunto publicado por Editorial Minerva en 1928. Complementemos esas señales diciendo que los ensayos mariateguianos constituyen un artefacto cultural complejo y en el que el materialismo histórico constituye sólo un aspecto (si bien consideramos el fundamental) del método de exposición adoptado por Mariátegui. En *Siete ensayos* vemos desplegarse una querrela que no escatima en utilizar

<sup>68</sup> Durante la década del veinte, y lejos de batirse en retirada, la intelectualidad civilista se encontraba en plena actividad productiva. El mismo F. García Calderón publicaría, entre 1919 y 1929, 4 libros comentando la crisis de la postguerra a partir de su “escena” europea y también según el impacto en América. Sería clarificador en este plano un estudio que permita apreciar el diálogo entre la producción mariateguiana relativa a la “escena contemporánea” (por ejemplo, tomando como centro su columna “Figuras y aspectos de la vida mundial” en *Varietades*) y el similar (e ideológicamente opuesto) esfuerzo de García Calderón desde París.

elementos diversos para enfrentarse al edificio ideológico del civilismo, lo que queda registrado en su carátula, diseñada por José Sabogal, de motivos decididamente vinculados al vanguardismo plástico del indigenismo peruano, mientras que en la primera página nos encontramos con que Nietzsche es el encargado de abrir la lectura: “Ya no quiero leer a ningún autor a quien se note que quería hacer un libro; sino sólo a aquellos cuyos pensamientos llegaron a formar un libro sin que ellos se dieran cuenta”, indica la referencia a *El caminante y su sombra*. Este criterio es reiterado por el Amauta en la “Advertencia” donde, bajo la sombra de Sarmiento, expresa como el argentino la conciencia del autor de que el libro presenta una problemática tratada de un modo incompleto, pero dispuesta a completarse: “Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado” (1980: 12)<sup>69</sup>.

La “Advertencia” también ofrece la clarificación del criterio de demarcación metodológica que centra el ejercicio de interpretación en el plano económico: “pensé en incluir en este volumen un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú. Mas, a medida que avanzo en él, siento la necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte” (1980: 11), así como la orientación política que anima la empresa de interpretar la realidad peruana: “toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”, luego de lo cual se hace presente de modo explícito la imagen sarmientina:

***No falta quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontré mejor modo de ser argentino (1980: 12)***

La “leal advertencia” al lector finaliza con lo que ya era un sello en la exposición mariateguiana de su propia perspectiva: “otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano” (1980: 12). En las dos páginas que sirven de “entrada” a los ensayos, vemos conjugarse algunos de los motivos que venían siendo expuestos por las columnas y los artículos periódicos del Amauta: la necesidad de una voluntad colectiva e histórica que soporten las nuevas ideas, la vigencia y productividad de las concepciones provenientes de Europa, y la síntesis posible entre la peruanidad y el “aluvión civilizatorio” que trae el socialismo, si éste es asumido como acto de creación y no como repetición de fórmulas canónicas definidas de una vez y para siempre.

La demarcación de la interpretación que aparece en la “Advertencia”, como con justeza recuerda Jaime Concha (1980), es similar a la que el propio Lenin propusiera a su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia* en 1899, el cual constituye por lo demás el primer escrito en que se especifica la diferencia entre los conceptos científicos de *modo de producción* y *formación económica y social*. La similitud entre ambos textos se ubica en el hecho de que, lejos de aplicar una interpretación antojadiza y que refiere de modo pre-marxista a la validez de una supuesta relación directa entre base y superestructura, los dos buscan

---

<sup>69</sup> En su “Advertencia del autor” Sarmiento dice: “Quizá haya un momento en que, desembarazado de las preocupaciones que han precipitado la redacción de esta obra, vuelva a refundirla en un plan nuevo, desnudándola de toda digresión accidental, y apoyándola en numerosos documentos oficiales, a que sólo hago ahora una ligera referencia” (2006: 8).

observar la historicidad de la sociedad bajo un criterio estricto, pero no estrecho: la historia del desenvolvimiento del capital como relación social dominante en la producción. Lenin buscaba responder a la pregunta de cuál es la sociedad concreta, la formación específica en la cual debe ser planteada la lucha revolucionaria, y la clase dominante a ser derrotada en ella; Mariátegui, a su vez, indagará los principales rasgos de aquel grupo dominante que conduce aún, en la actualidad de la década del veinte, los derroteros de la crisis, compartiendo con el ruso la hipótesis que señala que, en la crisis, la formación social tiende de modo asintótico a su modo de producción dominante, el que constituye su verdad oculta<sup>70</sup>.

Marx había asumido la hipótesis básica de la economía política burguesa, que señalaba que el valor de toda producción social se encuentra vinculado al *quantum* de trabajo contenido en el producto, y por ende el principal factor de producción es el trabajo productivo, como pura capacidad subjetiva del productor. El trabajo, así mismo, al verse despojado de su subordinación a los otros factores productivos objetivos, como la tierra y los instrumentos de trabajo, *liberado* en el complejo sentido que este término tiene en la descripción marxiana, se encuentra en condiciones de ser considerado de manera científica, como un elemento simplificado de sus contenidos tradicionales y que, sin embargo, constituye la fuente de la riqueza. Esto es explicado en la "Introducción" a los *Grundrisse* al señalar que:

***La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. (cit. en Echeverría, 1993: 139).***

La simplificación del trabajo operada bajo el capitalismo bajo la forma del trabajo libre asumida por el obrero moderno, posibilita que el trabajo devenga una categoría susceptible de ser examinada científicamente. Ahora bien, la economía política, junto con develar la racionalidad inmanente a la actividad productiva bajo el capitalismo, distorsiona y oculta la relación fundamental de producción al explicarla bajo la forma de los movimientos de mercado (de precios), dejando de lado su hipótesis fundamental, el "contenido de verdad" de su fórmula ideológica: la "ley del valor-trabajo", la que correctamente desarrollada lleva a descubrir el mecanismo por el cual se produce la apropiación no remunerada de trabajo: la plusvalía. La realización de la ley del valor en la plusvalía no es un fenómeno perceptible para la conciencia espontánea de los agentes económicos, ni tampoco es posible acceder a ella a partir del conjunto de comportamientos individuales de estos agentes en el mercado. La economía política había arribado por tanto a la conclusión de que aquella ley no correspondía a la realidad; pues bien, Marx dirá que justamente la ciencia tiene sentido toda vez que lo real no es aprehensible de modo directo, y que si la apariencia coincidiera con la esencia de las cosas, el ejercicio científico sería superfluo.

<sup>70</sup> Para un examen introductorio pero clarificador acerca del desarrollo de este tópico en la referida obra de Lenin, véase la compilación de Daniel Bensaid y Alain Nair (1980), así como la de Césaire Luporini y Emilio Sereni (1986).

Marx atribuyó a sus investigaciones dos méritos fundamentales: el primero, reside en la posibilidad de estudiar de modo científico el modo de producción capitalista; el segundo (derivado del anterior), consiste en proponer una forma de interpretación del desarrollo histórico a partir del fundamento económico de su evolución. Ambos logros se cimientan en el encuentro de la teoría marxiana con el sujeto histórico que las posibilita, el proletariado. ¿Por qué? Pues porque la ciencia con apellido, la ciencia burguesa, es incapaz de acceder al fundamento de la sociedad capitalista (la explotación, la extracción de plusvalía), so riesgo de exponer los propios límites de su dominación de clase. Como para Marx los límites de la interpretación teórica no son otra cosa que expresión conceptual de los límites de la propia práctica de la burguesía (práctica que Marx considera “espontánea” y “ciega” ante su propia producción de mundo, al no contar –más bien, estar imposibilitada *como clase* para contar– con una comprensión adecuada respecto de los mecanismos de producción mismos del capital), la filosofía burguesa requiere presentar una realidad conciliada, un orden social racional que se funda en estructuras de producción donde se realizan la libertad y la igualdad, todo lo cual refuerza la postura contemplativa (pretendidamente neutral) del conocimiento teórico.

El proletariado, en cambio, como *sujeto universal* que, según el *Manifiesto comunista* tiene sólo sus cadenas para perder, no se encuentra obligado a ocultar el contenido histórico de su propia lucha y, por tanto, no requiere presentar como intereses generales (como lo esencialmente humano, lo racional, etc.) sus propios intereses de clase<sup>71</sup>. Esto explica la sentencia que enarbolará el marxismo respecto a que “la verdad es revolucionaria”. El punto de vista del proletariado<sup>72</sup> es, para Marx, el único que permite analizar científicamente la sociedad burguesa, observando la producción capitalista a través de sus supuestos no explicitados; y a la vez el único que posibilita la comprensión histórica de aquella sociedad, por lo que hace visible la historicidad (la producción histórica y la transitoriedad histórica) del capitalismo. La posición adoptada por Marx será la de los productores: la clase de productores más altamente desarrollada por la sociedad moderna, que en su explotación y junto con mostrar la irracionalidad que subyace a la racionalidad capitalista, permite comprender que es el trabajo mismo (y no el capital) el elemento indispensable para la producción social. La organización social que se guíe por los principios del trabajo sería, en consecuencia, lo que Marx proyectaría como “sociedad comunista”: asociación libre de productores libres<sup>73</sup>.

*El Capital* es, a este respecto, el análisis de un modo de producción en específico: el modo de producción capitalista, observado desde el *punto de vista* de la clase productora, que es, a su vez, la clase producida y a la vez negada por la relación social capitalista: la clase obrera, el trabajo libre y liberado de la servidumbre feudal. Pero en una totalidad social, entendida como entidad histórica concreta, el capitalismo no es la única forma de producir existente, y su consolidación como modo dominante de producción social aparece como un proceso histórico de conflictos que van subordinando las formas tradicionales. El problema del analista es, en este terreno, el de esclarecer las principales dinámicas de una

<sup>71</sup> Michael Löwy dice que: “de ningún modo es casual que el proletariado –al contrario de la burguesía revolucionaria– asigne abiertamente como objetivo de su revolución, no la defensa de los pretendidos ‘derechos naturales’, de pretendidos ‘principios eternos de la libertad y la justicia’, sino la realización de sus *intereses de clase*” (1973: 41).

<sup>72</sup> Jorge Luis Acanda dice, respecto de la idea de “punto de vista” en la teoría de Marx, que: “lo que se ha traducido al español como ‘punto de vista’ es el término alemán *Standpunkt*, que no significa exactamente lo mismo. [...] la palabra *Standpunkt*, en una traducción más exacta, significa ‘el punto en el que se está’, o sea, el punto de posicionamiento teórico desde el que proceder a la aprehensión racional de la realidad” (2007: 92).

<sup>73</sup> En la “Crítica del Programa de Gotha” (Marx y Engels, 1980: 325ss).



formación económica y social en apariencia pre-capitalista, pero que bajo una observación más profunda muestra que el capitalismo se ha tornado dominante, lo que requiere 1) considerar las “supervivencias” y los “vestigios” de los modos pre-capitalistas de producción no de forma aislada, sino en la correspondencia histórica con los elementos nuevos de la economía que, en conjunto, dan forma a un todo social heterogéneo pero articulado; 2) plantear el problema de la “coexistencia”, la “combinación” y el “entrelazamiento” de los modos de producción, como método para explicar el conjunto de formas mixtas que presenta la formación social analizada; y 3) observar tales fenómenos desde la *dominancia* que adquiere en ellos el capitalismo, es decir, que la lógica del capital hace retroceder los mecanismos tributarios y el sistema de prestaciones, o bien otorga nuevos contenidos a aquellas formas pre-capitalistas que sobreviven<sup>74</sup>. Como señala el propio Marx en su “Introducción” de 1857 a los *Grundrisse*: “En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que decide el rango y la influencia de todas las otras, y cuyas relaciones deciden el rango y la influencia de todas las otras” (cit. en Luporini 1986: 155).

Aún cuando no llegó a conocer muchos de los esclarecedores escritos donde Marx especificara la importancia del análisis histórico concreto, Mariátegui de todos modos visualizó en este conjunto de criterios de observación social, que llevan a la práctica científica marxista hacia develar las formas bajo las cuales se ha desenvuelto el proceso de dominación del modo de producción capitalista, lo que implica al mismo tiempo analizar el proceso concreto de *proletarización* de los grupos de productores directos. En un manuscrito que corresponde a los *Grundrisse* y que llevaba por título “Formas que preceden a la producción capitalista”, Marx desarrolla algunas sugerentes hipótesis que, partiendo de cuatro modos de producción que poseen como sustrato común la *propiedad comunal de la tierra* (es decir, en la práctica, la ausencia de propiedad)<sup>75</sup>, para llegar a conclusión de que el supuesto del trabajo asalariado, y la condición histórica del capital, consiste en la separación del trabajador de la tierra como su “laboratorium natural”, y en consecuencia:

**[...] lo que necesita explicación, o el resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante (por un lado) con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza (por el otro) y, por tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas condiciones y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital (Marx y Hobsbawm 2004: 86).**

Estos son los presupuestos históricos de aquel trabajo libre, es decir, de su aparición como pura capacidad subjetiva de trabajo, que de este modo se ve enfrentado a las condiciones objetivas de su existencia como su otredad, como su no-propiedad, como *capital* que posee un valor para sí mismo. El proceso de consolidación del capital es, de este modo, si seguimos la explicación de *El Capital*, la capacidad del capital-dinero para comprar estas condiciones de la producción, por un lado, y de ofrecer a los trabajadores el intercambio de su propia capacidad *viva* de trabajo por el salario, por el otro. Así, el mercado capitalista se diferencia de las formas de circulación e intercambio anteriores por la emergencia de un

<sup>74</sup> Cfr. Christine Buci-Glucksmann (1986: 170-171).

<sup>75</sup> Marx distingue entre el despotismo oriental (donde incluye los modos de producción de México y el Perú), el antiguo (Grecia y Roma), el germánico y el eslavo, diciendo que lo común a estos modos precapitalistas es que “*propiedad* no significa entonces [...] sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, suyas, *presupuestas junto con su propia existencia*” (Marx y Hobsbawm 2004: 89).

*mercado del trabajo*, fundado en la lógica del capital pero que llega a ser considerado como autónomo a ella (y como independiente de la propia estructura productiva).

El aporte de Lenin consistió en estudiar con rigor científico la historia de este proceso en la economía rusa: Ya en *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* de 1894, postulaba que “La explotación de los trabajadores en Rusia es en todas partes capitalista en su esencia, si se dejan de lado las supervivencias en vías de desaparición basadas en la servidumbre [por lo que es] imposible encontrar en Rusia una rama algo desarrollada de la industria artesanal que no esté organizada según el modo capitalista” (cit. en Bensäid y Nain 1980: 11). Y en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, la herramienta científica ofrecida por Marx en el concepto de “modo de producción” le permite arribar a la conclusión de que Rusia se encuentra, a esas alturas, casi completamente dominada por la lógica del capital aún en sus ramas aparentemente atrasadas o “semi-feudales”, al tiempo que mostraba la Rusia de su época como una combinación de modos de producción que ha llegado a ser dominada por el capitalismo. La empresa científica abierta por el marxismo es posible, según Lenin, por cuanto ha separado “de todas las relaciones sociales *las relaciones sociales de producción*, como relaciones fundamentales, primarias, que determinan a todas las demás” (cit. en Luporini 1986: 99); el ruso no olvida que las otras relaciones sociales conforman otros dominios del análisis; pero consecuentemente niega que aquellas puedan tener primacía explicativa sobre la economía. De este modo, la especificidad de una sociedad, de una *formación social* concreta, sólo puede quedar definida en base a la especificidad de la formación económica que incluye y *determina* a las demás esferas (que en el trabajo de Lenin se ven agrupadas como *relaciones sociales ideológicas*), que en su conjunto completan la totalidad social entendida como totalidad concreta *real*, histórica.

Creemos que estas reflexiones pueden contribuir a descifrar la indicación contenida en la somera e indirecta frase de la “Advertencia” de los *Siete ensayos* mariáteguianos, que señala la necesidad de dar “desarrollo y autonomía en un libro aparte” a la evolución ideológica y política del Perú. Así, los ensayos destinados a trabajar los aspectos administrativos, educativos, religiosos y literarios del Perú, no buscan examinar sus materias a partir del criterio de autonomía sino, justamente, a partir de la determinación que sobre ellos ejerce la estructura de relaciones económicas y su devenir en el proceso en que termina por dominar el capitalismo en el siglo XX. Mariátegui sabe (y de ningún modo niega) que las distintas esferas sociales van consolidando modos de funcionamiento relativamente autónomas y que responden a las relaciones sociales que agrupan; pero el error de la perspectiva burguesa lleva a tomar aquellas esferas y procesos como *totalmente autónomos*, cuando no lo son más que *relativamente*. Con esto, la búsqueda de respuestas que contribuyan en consolidar una perspectiva propia para la “nueva generación peruana”, se apropia de la perspectiva marxista para explicar las raíces del proceso peruano: “la economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y sus consecuencias. Pero explica sus raíces” (1988a: 59), señalaba en “El hecho económico en la historia peruana” (*M*, 08/25).

El proceso de producción del primer ensayo, “Esquema de la evolución económica” comprende los meses de enero y febrero de 1926, y por medio de cinco entregas Mariátegui va clarificando los rasgos fundamentales del proceso económico del Perú a través de la exposición de las sucesivas escisiones provocadas, desde la Conquista en adelante, por la imposición de formas económicas extrañas a lo que, hasta ese momento, se comportaba como una “formidable máquina de producción”, la sociedad Inka donde “el trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente con fines sociales” (1980: 13). Sobre estas bases de economía socialista, los conquistadores organizarían una economía feudal a

la que la falta de criterio demográfico de los colonos llevó a la importación de esclavos antes de integrar a (o mejor, antes de *integrarse* a) los campesinos indígenas. “El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía”, pero en él “los colonizadores no se bastaban a sí mismos para crear una economía sólida y orgánica. La organización colonial fallaba por la base. Le faltaba cimiento demográfico” (1980: 14-15).

Al registrar este hecho, Mariátegui ofrece una explicación materialista acerca de la incapacidad *espiritual* de los colonizadores españoles para producir riqueza en suelo americano, por cuanto “se preocuparon casi únicamente de la explotación del oro y la plata” (1980: 15), lo que a su vez constituye un indicativo de la incapacidad de estos mismos sujetos colonizadores para comprender la verdadera fuente de la riqueza material en la nueva época: el trabajo. La sobrevivencia de este rasgo cultural en las clases dominantes del Perú será un motivo decisivo en el diagnóstico mariáteguiano acerca de la posterior evolución de la economía peruana que, si bien deviene poco a poco economía burguesa, sigue siendo en el cuadro del mundo una economía colonial. Asimismo, este rasgo marcará el carácter de las formas de adaptación del Perú a los “aluviones occidentales” que van incorporando progresivamente al país al mercado capitalista mundial durante su período republicano e independiente.

En las primeras páginas del ensayo, Mariátegui aplica la dialéctica entre lo externo/activo y lo interno/inerte que ofreciera en “Lo nacional y lo exótico” (*M*, 12/24) al señalar que: “El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental” (1988a: 36). La decisión de comprender la continuidad de la historia peruana no a través de los ejes trazados por el civilismo —el catolicismo español, la ilustración francesa, el derecho romano—, sino del hecho económico, revela que la *peruanidad* (entendida como la actividad específica de los peruanos sobre sus propias condiciones de existencia) debe relativizarse y re-observarse, ahora bajo un concepto científico de historia y de sociedad, que la muestra dependiente de Occidente en toda la etapa que los novoscientistas suponen “nacional” sin haber definido adecuadamente el objeto de análisis.

La débil afirmación del carácter nacional de la sociedad peruana no es, entonces, un fenómeno aislado sino que acompaña el conjunto de la evolución social del país, debido a que la antigua clase dominante (los grandes terratenientes) han tenido una “mediocre metamorfosis”, de la que ha surgido una clase burguesa incapaz de impulsar un proceso de modernización de las estructuras sociales y que, lejos de ello, hubo de pactar con los intereses del latifundio serrano en los aspectos claves de organización de la dominación política. Y si bien la economía y la cultura adquieren progresivamente las funciones y estructuras de la economía y la cultura europeas (lo que, recordemos, constituía el factor que ubicaba al Perú en el radio de la crisis burguesa occidental), en ella no han germinado las formas orgánicas de este proceso: el ejemplo utilizado por Mariátegui a este respecto es el de la ciudad, espacio privilegiado de la producción y la circulación capitalista: “La hacienda, acaparando con la tierra y las industrias anexas, el comercio y los transportes, priva de medios de vida al burgo, lo condena a una existencia sórdida y exigua” (1980: 32).

La constatación final del ensayo es categórica y continúa en lo esencial el criterio de Lenin respecto del carácter del análisis para la formación económica y social:

***Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías. 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 (1980: 28).**

El peruano incluso utiliza los conceptos con que se describen las formas de co-implicación en el escrito de Lenin; pero, más importante que esto, creemos que resulta la alusión a la emergencia del proletariado como factor de reorganización de la lucha de clases pues su “creciente y natural tendencia a adoptar un ideario clasista” ha concurrido, ni más ni menos, que a “cambiar los términos de la lucha política” (1980: 25). *Y uno de los capítulos de ese cambio lo constituyen, justamente, estos Siete ensayos, en tanto esfuerzo de organización de los intereses de clase a través del examen científico de la formación social específica en que se desenvuelve la contradicción de clases.*

El “problema primario del Perú”, desarrollado a partir del desenvolvimiento de su economía, lleva a clarificar la importancia de la servidumbre de los campesinos indígenas, dado que éste constituye el grupo fundamental que padece el proceso conjunto de capitalización y proletarización de la economía del país, debido fundamentalmente al carácter de intermediario que el latifundio ha asumido respecto del capital extranjero en la industrialización del agro peruano (la principal actividad económica del Perú). El carácter agrario de la economía llevará a nuestro autor, más adelante, a adentrarse en las diferencias de los procesos de proletarización de la actividad agrícola en la costa y en la sierra (examen que cumplirá en “El problema de la tierra”), aspecto decisivo en la maduración programática de una generación que no sólo debía ser solidaria con el indio sino colaborar activamente en el ordenamiento de los intereses de clase del conjunto de las clases productoras.

Mariátegui asume el carácter histórico de la verdad que proponen sus ensayos. Puestos en perspectiva de la “jornada de definiciones” que va desde 1926 a 1928, los *Siete ensayos* constituyen el producto o, si se quiere, la serie de productos de un proceso de síntesis que, lejos de ser conclusivo, propone una nueva forma de aproximación a la realidad peruana y latinoamericana, signada por el materialismo histórico como perspectiva de clase. En este sentido, el ejercicio mariáteguiano se encuentra lejos de una absolutización unilateral de sus propios juicios: “mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente” (1980: 230); sino que más bien, busca exponer el grado de maduración alcanzado por la “nueva generación” en el mismo proceso de definiciones anunciado. Osvaldo Fernández relaciona al sujeto interpelado por los ensayos, desde el criterio teórico propuesto para dar cuenta de las bases problemáticas que caracterizan al Perú de la época:

***El acto de producir un nuevo concepto teórico era paralelo a la autoconciencia del sujeto que en ellos se implicaba. Dicho de otra manera, la producción de un concepto nuevo del Perú, como objeto concreto, real e histórico, suponía contar al mismo tiempo, con la presencia de un nuevo sujeto, provisto de voluntad política, consciente de su proyecto, y de su propia identidad como fuerza social (1994: 41).***

El dispositivo ensayístico permite a Mariátegui *ensayar una interpretación* acerca de la correspondencia de las diversas esferas de esta formación económico-social a través de su desarrollo histórico, proponiendo así un criterio de articulación de lo que para la ideología civilista aparece como carente de organicidad e irresolublemente heterogéneo, pero que para la “nueva generación” se revela como un proceso coherente con las insuficiencias que las clases dominantes han mostrado para conducir al Perú con espíritu integrador y verdaderamente nacional.

### 3. Asedios al civilismo: los *Siete ensayos* como “crítica de la razón oligárquica”.

El proceso de producción de los *Siete ensayos*, según las distintas entregas que quedaron registradas en las páginas de la revista *Mundial*, comprende los siguientes grandes períodos<sup>76</sup>:

1) El primer ensayo en ser producido y concluido fue “Regionalismo y centralismo” (sexto en el ordenamiento definitivo), el que es comenzado el 16 de octubre de 1925 y tiene su primera conclusión el 20 de noviembre siguiente. A este conjunto de cinco entregas se sumarán otras dos, centradas en el problema de la capital, y que datan de febrero de 1926.

2) Mariátegui se concentra, desde el 08 de enero al 05 de febrero de 1926, en el estudio de la economía peruana, momento en el que completará el primer ensayo en el libro final “Esquema de la evolución económica” y que comprendió cinco entregas, cada una correspondiente a una de las secciones de este ensayo.

3) Una vez finalizado el estudio de la economía peruana, y luego de la entrega de los dos artículos sobre el tema de la capital que completan “Regionalismo y centralismo”, aparece el grueso de la producción del séptimo ensayo “El proceso de la literatura”. Si bien éste es iniciado en “Abraham Valdelomar” (*M*, 12/24), será a partir de marzo y hasta julio de 1926 que verá la luz la mayor parte de la serie (veintidós en total) y que es luego proseguido con los comentarios a la obra de Alcides Spelucín y Magda Portal (*M*, 08-09/26), y posteriormente, en enero y febrero de 1927, da origen a las tres entregas tituladas “El indigenismo en la literatura”. Finalmente, en septiembre de 1928 —a menos de dos meses de su publicación final— se redacta la introducción que, en el texto definitivo, lleva por nombre “Testimonio de parte”.

4) Entre el 10 de septiembre y el 3 de diciembre de 1926 se realizan ocho entregas que corresponden a la primera parte de “El debate y el proceso de la instrucción pública en el Perú”; la segunda parte, también entregada en ocho artículos titulados “La reforma universitaria”, será producida entre el 8 de julio y el 14 de octubre de 1927. Ambas dan cuerpo al cuarto ensayo, finalmente titulado “El proceso de la instrucción pública”.

5) Entre la primera y la segunda parte del cuarto ensayo, y con posterioridad a los artículos sobre la presencia del indigenismo en la literatura, Mariátegui produce la totalidad de “El problema de la tierra”: entre el 18 de marzo y el 24 de junio de 1927, en trece entregas del mismo nombre que conforman el tercero de los *Siete ensayos*. Cabe destacar que este ensayo sólo verá interrumpida su aparición en *Mundial* el 17 de junio, semana en que su autor fue detenido por la policía leguista acusado de “complot comunista” contra el régimen.

6) “El factor religioso”, quinto ensayo en el texto definitivo, aparecería con el mismo nombre y en siete entregas consecutivas entre el 09 de diciembre de 1927 y el 27 de enero de 1928.

7) Finalmente “El problema del indio”, el segundo de los *Siete ensayos*, fue el último en ver la luz un mes antes de que el volumen completo fuera publicado: bajo el nombre de “Contribución al planteamiento del problema indígena” y en dos entregas el 12 y 19 de octubre de 1928, aparecería la sección “Su nuevo planteamiento”. Cinco días después de

<sup>76</sup> Es necesario señalar que a lo largo de nuestra investigación encontramos muchos párrafos que aparecerían en los *Siete ensayos*, y que provienen de artículos que no formaron parte del libro final. Por este motivo, lo que sigue corresponde a una reconstrucción general y meramente esquemática del proceso de producción del conjunto ensayístico.

publicados los ensayos, aparecería en *Labor* “Sobre el problema indígena. Sumaria revisión histórica”, artículo que sería incorporado a los *Siete ensayos* (como segunda parte de este segundo ensayo) desde su tercera edición de 1952.

De esta secuencia emerge la pregunta por los motivos que impiden a Mariátegui iniciar directamente el examen de la economía peruana, comenzando en cambio por la primera parte de “Regionalismo y centralismo”. Una respuesta puede partir suponiendo que el Amauta se enfrentó a ésta como la primera dicotomía a ser desmontada, pero que a poco de avanzar cayó en cuenta de la necesidad de incorporar el elemento económico; también se podría reforzar esa hipótesis indicando que las entregas tituladas “La región en la república” (*M*, 10-11/25), interrumpidas por “La evolución de la economía peruana” (*M*, 01-02/26), son retomadas y cerradas inmediatamente por el columnista de *Mundial* en lo que resta de febrero con tres artículos, “Sobre el tema de la capital”, “Otras consideraciones sobre el porvenir de Lima”<sup>77</sup> y “La conscripción vial”<sup>78</sup> (*M*, 02/26). Resulta pertinente ubicar estas hipótesis en relación dialógica con el libro *Le Pérou contemporain* de Francisco García Calderón, y que proponía que la dualidad fundamental del país se encontraba en la heterogeneidad entre la Costa y la Sierra, expresión territorial de la falta de unidad nacional; esta perspectiva constituye una proposición que Mariátegui asediara y desmontará en el conjunto de sus ensayos, dado que la presencia de aquella dicotomía abstracta propuesta por García Calderón dejaba espacio a las dos soluciones ya formuladas por la retórica política en el Perú: la solución “centralista” que, en la propia visión del peruano radicado en París, propugnaba una política de poblamiento impulsada por la autoridad central y que cumpliría, de este modo, la tarea de “mestización” del país y que a través de sentencias como “la raza se depura con la inmigración europea” (cit. en Peña 2006: 18), deslizaba una política racista que buscaba dar con la base bio-antropológica que mejor asimilase la cultura europea (latina); o la opuesta, pero simétrica, solución regionalista que había adoptado la fórmula federalista como estandarte. Comentando en septiembre de 1925 el libro *De la vida inkaica* de Valcárcel<sup>79</sup>, nuestro autor señalaba que:

***[...] la dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa así como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza. El Perú actual es una formación costeña. La nueva peruanidad se ha sedimentado en tierra baja. Ni el español ni el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. [...] Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama que nace, como escribí hace poco, del pecado de la Conquista. Del pecado original transmitido a la República, de querer construir una sociedad y una economía peruana ‘sin el indio y contra el indio’ (1988a: 89. Cursivas nuestras).***

Esto fue dicho un mes antes de comenzar con “Regionalismo y centralismo”, donde se verá reiterado el juicio poco después de citar el propio libro de García Calderón quien, debido a su incompreensión del fenómeno económico, además difundiera la idea de que el caucho

<sup>77</sup> Agrupadas bajo el subtítulo “El problema de la capital”, ambas forman la última sección de “Regionalismo y centralismo”; además de continuar la reflexión sobre el valor de la capital peruana para servir de centro dinámico en la producción nacional.

<sup>78</sup> En este artículo se expresa una crítica a la ley de 1920 que establecía el servicio obligatorio de la población en la construcción de los nuevos caminos, lo que a juicio de Mariátegui “en nuestro país, por su estructura económico-social, no puede constituir sino la servidumbre de una clase y de una raza [...] El simple hecho de que la conscripción vial haya sido establecida en la sierra desde su promulgación, y que su extensión a la costa haya requerido de un plazo de varios años, es un hecho que expresa bien claramente el carácter de ley anti-indígena de esta ley que, de otro lado, no promete resolver el problema de la vialidad” (1988a: 134).

<sup>79</sup> “El rostro y el alma del Tawantinsuyo” (*M*, 09/25).

podía sustituir al salitre como “gran riqueza del porvenir” del país<sup>80</sup>. Mientras el elitismo político y cultural de la intelectualidad novoscientista situaba el problema desde un motivo abstractamente formal, institucional y administrativo propio de la concepción burguesa de la política, Mariátegui comienza su ponencia acerca del tema de modo inequívoco: “Teórica y prácticamente la lucha se desplaza del plano exclusivamente político al plano social y económico. A la nueva generación no le preocupa nuestro régimen en lo formal –el mecanismo administrativo– sino lo substancial –la estructura económica–” (1980: 194). La diferencia generacional, expresada en el método de análisis, corresponde a su vez a un estadio de maduración de una perspectiva que germinara a través de la sensibilidad anti-oligárquica y que concluye mostrando al indio como el “problema primario del Perú”. El examen que Mariátegui ofrece de la teoría y de la práctica del civilismo no hace más que indicar hasta qué punto tanto las versiones regionalistas como las centralistas han respondido al mismo sentimiento solidario con el feudalismo, mientras el regionalismo genuino “se alimenta evidente, aunque inconscientemente, de este contraste entre la costa y la sierra” (1980: 207).

Luego de haber finalizado las entregas de “La región en la república”, el Amauta vuelve sobre García Calderón: recordando su afinidad con el grupo *L’Action Francaise* (afinidad que, según Hempe, se inicia luego de que estallara la guerra<sup>81</sup>), dice en “Nacionalismo y vanguardismo” (*M*, 11/25) que: “Los discípulos del nacionalismo monarquista de ‘L’Action Francaise’ adoptan, probablemente la fórmula de Maurras: ‘todo lo nacional es nuestro’. Pero su conservantismo se guarda mucho de definir lo nacional, lo peruano”, e indicando a continuación lo que, a nuestro juicio, indica la operación central de los *Siete ensayos*: la incorporación del elemento indígena en la tradición nacional, estableciendo el punto del siguiente modo: “Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservantismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma” (1988a: 98). La oposición está abierta: mientras el nacionalismo reaccionario de García Calderón se anexa “no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad”, con lo cual “las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas”, Mariátegui le confronta la nueva concepción de la realidad nacional: “en oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio” (1988a: 99).

A esta reflexión alusiva a García Calderón le siguió, la semana siguiente, una segunda parte que llevaba por título “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte”, donde los dardos apuntan ahora al otro insigne miembro de la generación “futurista” (“pasadista”, dice irónicamente el Amauta): José de la Riva Agüero. En lo fundamental, este artículo se orienta a exponer la subordinación del arte a la política, razón por la cual “el futurismo se hizo fascista” por cuanto “fueron los fascistas quienes conquistaron Roma” (1988a: 104). Y si bien había sido *Ideologías* (de 1917) del mismo García Calderón el escrito en que por vez primera un intelectual peruano ofreciera una reflexión sistemática acerca del fenómeno vanguardista, y específicamente del futurismo italiano de Marinetti, creemos que no resulta demasiado imprudente decir que la segunda parte de “Nacionalismo y vanguardismo” comprende el comienzo de “El proceso de la literatura” en tanto rectificación y superación del precoz estudio de Riva Agüero *Carácter de la literatura del Perú independiente* de 1905.

El señalado rasgo característico del pensamiento civilista, incapaz de extender la historia nacional en una dirección que trascendiera los límites de la colonia, se veía

<sup>80</sup> Cfr. Mariátegui (1980: 205).

<sup>81</sup> Cfr. Teodoro Hampe (2003: 34).

expresado en la negativa de Riva Agüero para abordar el contexto actual por el que transcurría la literatura peruana (en el llamado capítulo sexto de su *Carácter...*, de apenas poco más de una página, rehúsa “por prudencia” a comenzar con este aspecto del examen<sup>82</sup>). Explica Mariátegui las consecuencias de esta interrupción:

***Hasta hace muy pocos años, nuestra literatura no ha sido sino una modesta colonia de la literatura española. Su transformación, a este respecto como a otros, empieza con el movimiento ‘Colónida’. [...] Y ahora el fenómeno se acentúa. Lo que más nos atrae, lo que más nos emociona tal vez en el poeta César Vallejo es la trama indígena, el fondo autóctono de su arte. Vallejo es muy nuestro, es muy indio (1988a: 107).***

No sorprende entonces el hecho de que Mariátegui dedicara los meses de enero y febrero de 1926 a elaborar el primer ensayo “Esquema de la evolución económica” y de inmediato (esto es, en la primera semana de marzo) comenzara con “El proceso de la literatura peruana”, terreno en el que según su propio juicio la obra de Riva Agüero tenía una presencia capital: “Discuto y critico preferentemente la tesis de Riva Agüero porque la estimo la más representativa y dominante, y al hecho de que a sus valoraciones se ciñan estudios posteriores, deseosos de imparcialidad crítica y ajenos a sus motivos políticos, me parece una razón más para reconocerle un carácter central y un poder fecundador” (1980: 233n). Mariátegui entiende que la interpretación de la literatura no constituye solamente un ejercicio erudito sino, ante todo, una imagen construida acerca del espíritu de un pueblo, que resulta pieza central de la dirección cultural cuando logra alcanzar una posición hegemónica en el imaginario colectivo, como queda expresado en el siguiente pasaje de “El proceso de la literatura”: “La generación ‘futurista’, que más de una vez he calificado como la más pasadista de nuestras generaciones, ha gastado la mayor parte de su elocuencia en esta empresa de acaparamiento de la gloria de [Ricardo] Palma. Es este el único terreno en el que ha maniobrado con eficacia. Palma aparece oficialmente como el máximo representante del colonialismo” (1980: 245).

El método utilizado en lo fundamental en la tesis de Riva Agüero afirma que el carácter de una literatura se explica mejor por la imitación y por la individualidad artística que por cualquier alusión al “genio de la raza” (Coello 2005: 100). Mariátegui identificaría en esta concepción, en esta lectura del desarrollo literario del país, las viejas tendencias que “se contentan con representar los residuos espirituales y formales del pasado” (1988a: 103), sin poder adentrarse en los fenómenos contemporáneos (signados, como ya está visto, por el cambio en el carácter de la lucha de clases), dada su incompreensión de la dialéctica externo-interno propia de su espíritu colonial, y de su incapacidad para observar en este proceso cualquier valoración de importancia en la literatura indígena: así, en sus estudios posteriores a *El Carácter...* “ni una fuerte curiosidad de erudito, ni una fervorosa tentativa del paisaje serrano, han disminuido en el espíritu de Riva Agüero la fidelidad a la Colonia” (1980: 231n).

“Nacionalismo y vanguardismo” mantiene aún la dialéctica entre los “aluviones occidentales” y los “inertes estratos indígenas” que será profundizada, tres meses después, cuando Mariátegui dé comienzo a la producción sistemática y regular de “El proceso de la literatura”. A través de la crítica a la tesis de Riva Agüero, su principal polemista en este ensayo, el examen de Mariátegui busca exponer la presencia de la “nueva generación peruana” en su literatura, tanto a través del examen de los nóveles valores que la enriquecen en la actualidad como de la revalorización hecha por su propia generación

---

<sup>82</sup> Cfr. Óscar Coello (2005: 100).



sobre la tradición de las letras nacionales. El Amauta entiende que ambos fenómenos responden a un mismo proceso de maduración que se ve consolidado en la irrupción del vanguardismo indigenista, corriente que muestra de modo concreto y empírico la productividad del elemento externo (el vanguardismo) sobre el material cultural que reside en las letras y la lengua indígena; por esto, no es casual que la conclusión que cierra el artículo de 1925 sea la misma frase con que culminan los ensayos: “por estos caminos cosmopolitas y ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (1988a: 107)<sup>83</sup>.

Guillermo Mariaca ha señalado clara y certeramente que la tarea emprendida en “El proceso de la literatura” consiste en interpretar, esto es, en juzgar la literatura peruana desde un proyecto social y cultural del que el intelectual (y, por extensión, el propio juicio) forma parte de un modo inevitable y necesario (2007: 69). El espíritu de la “nueva generación peruana” ya se encontraba registrado en el “nuevo regionalismo” propugnado en los artículos que darán forma al sexto ensayo, y que levanta la demanda de la redención del indio discutiendo de modo directo “las bases económicas del Estado” (1980: 214)<sup>84</sup>; del mismo modo, desde marzo y hasta septiembre de 1926, hará llegar a *Mundial* veinticinco entregas que constituyen la mayor parte de este séptimo ensayo, completado luego (si obviamos “Testimonio de parte”, sus primeras páginas) por las tres columnas tituladas “El indigenismo en la literatura” (*M*, 01-02-27).

Ahora bien, es justamente en “Testimonio de parte” donde encontramos la referencia directa al íntimo vínculo que involucra el propio juicio mariateguiano con el proyecto a que se refiere: “Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente [...] traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas” (1980: 231). Mariátegui trae a colación el criterio que Riva Agüero había sancionado en *El carácter...* y que establecía que la crítica literaria debía transcurrir por la senda de lo imparcial, no juzgando con prevención hostil, pero tampoco siendo complaciente (Coello, 2005: 97), ante lo que señala el Amauta: “a su inconfesa parcialidad ‘civilista’ o colonialista enfrente mi explícita parcialidad revolucionaria y socialista. No me atribuyo mesura ni equidad de árbitro: declaro mi pasión y mi beligerancia de opositor”, y sanciona que la tarea del arbitraje acerca de los juicios contrapuestos corresponde a la historia (en el sentido de “verdad histórica” de Marx), por medio de un pasaje que busca ante todo exponer la necesidad dialéctica de la batalla emprendida en el ensayo: “Los arbitrajes, las conciliaciones se actúan en la historia, a condición de que las partes se combatan con copioso y extremo alegato” (1980: 233).

Del mismo modo que no nos extendemos en resumir ni sintetizar el conjunto de los *Siete ensayos*, nuestra intención no es tampoco hacerlo con “El proceso de la literatura”, no obstante lo cual es éste tal vez el ensayo que mejor expresa la lucha ideológica desplegada por el Amauta contra el civilismo, así como el intento de sustituir sus criterios y bases fundacionales desde el criterio de la “nueva generación” que, como ya está dicho, se encuentra definida de modo “revolucionario y socialista”. El juicio mariateguiano ya ha adquirido, por decir así, una perspectiva acerca de la formación económica determinante de la totalidad social peruana, lo que se traduce en este ensayo en una verdadera refundación de la crítica literaria latinoamericana en lo que respecta a sus problemas básicos – periodización, debates acerca del canon, rol del intelectual como articulación entre política y cultura (Mariaca 2007: 69)– y que la tornan una unidad específica respecto de otras

<sup>83</sup> En los *Siete ensayos* el término “cosmopolitas” es reemplazado por el de “universales”.

<sup>84</sup> “Los nuevos regionalistas son, ante todo, indigenistas. No se les puede confundir con los anticentralistas de viejo tipo.

Valcárcel percibe intactas, bajo el endeble estrato colonial, las raíces de la sociedad incaica” (Mariátegui 1980: 215).

literaturas “orgánicas” o que emergen con la evolución de un idioma nacional y que no han sufrido el quiebre que irrumpiera, en la historia peruana, con la conquista española: “el dualismo quechua-español del Perú, no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista” (1980: 236). Su propuesta teórica, breve pero de claridad suficiente, establece que:

***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, un apéndice de otro. Durante el segundo período, asimila simultáneamente elementos de diversas literatura extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento. No prevé más esta teoría de la literatura. Pero no nos hace falta, por el momento, un sistema más amplio (1980: 239).***

De este modo sintetiza Mariátegui los alcances que la dialéctica vanguardista entre cosmopolitismo y nacionalismo venía operando en los países de descendencia colonial, y donde el elemento étnico adquiere una trascendencia decisiva para el conjunto del proceso literario. Las letras argentinas constituyen un proceso distintivo de emancipación del colonialismo, en el que: “el cruzamiento del europeo y del indígena produjo al gaucho. En el gaucho se fundieron perdurable y fuertemente la raza forastera y conquistadora y la raza aborígen”; en ese sentido, el sino del proceso literario ha consistido en el encuentro de la auténtica modulación del sentimiento nacional: “Uno de los más saturados de occidentalismo y modernidad, Jorge Luis Borges, adopta frecuentemente la prosodia del pueblo”<sup>85</sup>. Los literatos del Perú independiente, en cambio, ignoraron o desdeñaron al pueblo y su cultura, sus usos y sus costumbres, revelando con esto que la supuesta nacionalidad de su posición señala el desarraigo de su empresa respecto del presente peruano: “es una literatura de implícitos ‘emigrados’, de nostálgicos sobrevivientes” (1980: 243-244). El carácter meramente ideal de su nacionalismo, que mantenía estanca y falta de un esqueleto vertebral a las letras peruanas, permite concluir que la tesis de Riva Agüero debía ser invertida para la correcta comprensión del fenómeno. Tal y como se señalara en “Lo nacional y lo exótico”, en la actual fase del desarrollo peruano “la realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa, de lo que suponen nuestros nacionalistas” (1988a: 36), y en este sentido “el nacionalismo a ultranza es la única idea efectivamente exótica y forastera que aquí se propugna” (1988a: 40).

Mariátegui insiste en describir el modo en que la estructura y los intereses de clase determinan que los fenómenos del proceso literario se hayan desarrollado de ese modo concreto, por la “mediocre metamorfosis” de su clase dominante en burguesía republicana, impulsora de las tareas nacionales: “la aristocracia colonial y monárquica se metamorfoseó, formalmente, en burguesía republicana. El régimen económico-social de la Colonia se adoptó exactamente a las instituciones creadas por la revolución. Pero la saturó de su espíritu colonial” (1980: 249). Como adelantáramos algunas líneas atrás, esta operación se había mostrado particularmente efectiva en la historia de la literatura independiente de Riva Agüero a través de la contraposición entre las dos figuras principales de fines del siglo

<sup>85</sup> Queda claro, en esta parte de “El proceso de la literatura”, el uso de muchos de los fragmentos y de las reflexiones vertidas en “Nacionalismo y vanguardismo”, donde por ejemplo se señala que “No obstante esta impregnación de cosmopolitismo, no obstante su concepción ecuménica del arte, los mejores de estos poetas vanguardistas siguen siendo los más argentinos. La argentinidad de Gironde, Güiraldes, Borges, etc., no es menos evidente que su cosmopolitismo. El vanguardismo literario argentino se denomina martinfierrismo” (1988a: 106).

XIX: Ricardo Palma y Manuel González Prada. Del autor de *Tradiciones peruanas*, Riva Agüero vaticina que en su momento será proclamado como “príncipe de la literatura patria”, contraponiendo su figura a la de González Prada, quien utilizara la violencia retórica como vehículo en lugar de la crítica mesurada e imparcial (Coello, 2005: 99-100). A este respecto, Mariátegui describe lo que a su juicio constituye el motivo que explica el que el colonialismo y el civilismo se hayan anexado la figura y la gloria de Ricardo Palma:

**[...] no sólo porque esta anexión no presenta ningún peligro para su política, sino principalmente, por la irremediable mediocridad de su propio elenco literario [...] La literatura civilista no ha producido sino parvos y secos ejercicios de clasicismo o desvaídos y vulgares conatos románticos. Necesita, por consiguiente, acaparar a Palma para pavonearse, con derecho o no, de un prestigio auténtico (1980: 250).**

Pero el espíritu del autor de las *Tradiciones*, que Mariátegui caracteriza como “irreverente heterodoxo” de “filiación democrática”, resulta difícilmente compatible con el criterio ortodoxo del civilismo de Riva Agüero. Y por esto, la presencia del criterio civilista se expresa con un dramatismo aún mayor en el hecho que el propio gonzalezpradismo se viera preso de sus categorías: el Amauta recuerda las alusiones del intelectual puneño Federico More<sup>86</sup>, quien advierte correctamente la escisión lógica que el dualismo entre el indio y el criollo marca en la literatura, pero quien hace de este registro una dicotomía maniquea oponiendo Lima a la Sierra (sosteniendo que en el Perú “o se es colonial o se es inkaico”), y que termina por atribuir a Palma y a Prada respectivamente las posiciones fijas de defensor de la colonialidad el uno, y del indio el otro. De este modo, el anti-colonialismo de More termina por conducir a un estrecho anti-limeñismo; y así, la principal conclusión del ensayo señala que: “Una historia de la literatura peruana que tenga en cuenta las raíces sociales y políticas de ésta, cancelará la convención contra la cual hoy sólo una vanguardia protesta. Se verá entonces que Palma está menos lejos de Prada de lo que hasta ahora parece” (1980: 247-248).

En la revalorización mariáteguiana de la figura y la obra de Palma, que lo resitúa junto a González Prada en el límite transicional del fin del colonialismo literario (el uno por su ironía, el otro por su europeísmo), Mariátegui precisa aún más los juicios de More: “la literatura serrana que More define con tanta vehemencia, sólo ahora empieza a existir seria y válidamente. No tiene casi historia, no tiene casi tradición. Los dos mayores literatos de la República, Palma y González Prada, pertenecen a Lima” (1980: 252). Mientras More logra atacar sólo un aspecto de Lima (su aspecto conservador) el criterio de vanguardia seguido por Mariátegui le impide sancionar unilateral y abstractamente la dualidad entre la ciudad y la sierra, pues es en suelo limeño donde “se ha balbuceado o se ha pronunciado la primera resonante palabra de marxismo”, y donde también, en consecuencia, se ha dado inicio a la propia “requisitoria contra el colonialismo, contra el ‘limeñismo’ si así prefiere llamarlo More” (1980: 253).

La importancia de Ricardo Palma en las letras nacionales consiste, para el Amauta, no en su supuesto colonialismo sino, al contrario, en su uso del criollismo y del costumbrismo para ironizar sobre la sociedad colonial y su sobrevivencia en la República; en tanto que la herencia de González Prada precisa de ser nuevamente revisada, desde una posición menos unilateral que la del propio movimiento gonzalezpradista. Recordemos que una de las principales obras de este autor, *Páginas libres*, fue escrita en París –aunque en

<sup>86</sup> Federico More escribiría “De un ensayo sobre las literaturas del Perú” en 1924, publicándolo en *El Norte* de Trujillo y también en *El Diario de la Marina* de la Habana ese mismo año.

español— en el año 1894 (el del nacimiento de Mariátegui), y que si bien sus posteriores conferencias reflejan gran parte del contenido de su autor, sólo tendría una primera edición peruana en 1924, posibilitando desde allí una lectura y apropiación ampliada y revisada de las propuestas del “maestro”. Mariátegui parece advertir en la querrela artificial entre Palma y Prada los gérmenes de la liberación de la literatura peruana de su fase colonial, a partir del sustrato popular (aunque criollo) tomado desde la sátira y la ironía del uno, y el cosmopolitismo (aunque individualista, anárquico y solitario) del otro, que porta “el mérito de haber abierto la brecha por la que debían pasar luego diversas influencias extranjeras” (1980: 258). Ventura García Calderón había llamado a González Prada el “menos peruano” de los literatos peruanos, y Mariátegui descifra lo que se encuentra detrás de aquella defensa, no del peruanismo sino del colonialismo: “Negar peruanismo a su peruanidad no es sino un modo de negar validez en el Perú a su protesta. Es un recurso simulado para descalificar y desvalorizar su rebeldía. *La misma tacha de exotismo sirve hoy para combatir el pensamiento de vanguardia*” (1980: 258. Cursivas nuestras).

A través de una restitución de la dialéctica entre lo externo y lo interno, entre lo cosmopolita y lo nacional, Mariátegui ha propuesto una nueva forma de comprender la historia de la literatura peruana, alternativa a *El carácter de la literatura del Perú independiente*. En esta nueva concepción, la propia obra de Riva Agüero asoma como un momento intelectual en que se intentara la refundación del orden colonial: “la revisión de los valores de la literatura con que debutó Riva Agüero en la política, corresponde absolutamente a los fines de una restauración. Idealiza y glorifica la Colonia, buscando en ella las raíces de la nacionalidad (1980: 277-278). La generación futurista, o novoscientista, como restauración del dominio civilista en el plano literario, servía como recurso ideológico para la unidad política entre demócratas y civilistas con que el gobierno de Nicolás de Piérola daba inicio en 1894 a la “República Aristocrática” y que reúne, de ese modo, las empresas de los hermanos García Calderón, de Javier Prado y de Riva Agüero, que en conjunto sintetizan el pasadismo (conservador, colonial) y el limeñismo (centralista, elitista) de su generación. Al mismo tiempo, la clarificación del preciso interés de clase condensado en la crítica literaria novoscientista permite a Mariátegui autonomizar la propia mirada, partiendo en busca de los materiales populares presentes en Melgar, Chocano, Gamarra, Valdelomar hasta desembocar en Alberto Hidalgo, César Vallejo y Magda Portal, representativos de la vanguardia peruana. Estamos ya en septiembre de 1926, primera estación de llegada de este recorrido por el proceso literario del Perú y que en su desarrollo en las páginas de *Mundial* contó con veinticinco capítulos semanales. Este sería también el mes en que la revista *Amauta*, portavoz de los debates y las clarificaciones programáticas de la “nueva generación”, verá la luz por vez primera.

“El proceso de la literatura” recién culmina con las tres entregas a *Mundial* de “El indigenismo en la literatura”, que datan de enero y febrero de 1927, es decir, cuando *Amauta* ya contaba con seis números. El carácter de “laboratorio” de la revista mariateguiana permitía hacer confluir en sus páginas reflexiones vanguardistas y aportes de la vanguardia artística europea, con los representantes de la propia vanguardia literaria del Perú, fundamentalmente indigenista, generando así un diálogo productivo en el que participan Valcárcel, Sabogal, Hidalgo, Vallejo, Elmore, Orrego, Eguren, Peralta, Spelucín, Sánchez, Portal, Abril, Delmar César A. Rodríguez, Blanca Luz Brum y el propio Mariátegui junto a Barbusse, Bela Uitz, Istrati, Neruda, Grosz, Unamuno, Mattisse, Ilya Ehrenburg, Diego Rivera, Trotsky, Huidobro, Jorge Luis y Norah Borges. De este período son también los siguientes artículos publicados en “Figuras y aspectos de la vida mundial”, “El grupo surrealista y *Clarté*” (V, 07/26), “El freudismo en la literatura contemporánea” (V, 08/26), “Romain Rolland” (V, 09/26), “*Monde*” (V, 11/26), “Arte, revolución y decadencia” (A, 11/26)

y “La enseñanza artística” (V, 02/27). Como vemos, se trata de un riquísimo panorama en lo que respecta a diversidad de perspectivas y reflexiones emanadas del vanguardismo estético, nacional, americano y mundial.

De los artículos que aparecen entre la segunda parte de “La poesía de Magda Portal” (M, 09/26) y “El indigenismo en la literatura” (M, 01-02/27), queremos destacar el que Mariátegui insertara en el lugar de la editorial del tercer número de *Amauta*, y que titulara “Arte, revolución y decadencia” (y también se vería publicado en *Variedades*, bajo el título “Tópicos de arte moderno” en marzo de 1927). Desde su entrada, este artículo lleva a una rectificación del juicio generalizado entre los artistas jóvenes y que identifica el arte nuevo con el arte revolucionario, aclarando que “en el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia” y que “sólo la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo” (1959: 18). El alma decadente se corresponde con la atomización y la disolución del gran arte burgués generada por la decadencia completa de la civilización capitalista, proceso que despoja al arte de “su unidad esencial” y donde no se observan sino “fuerzas centrífugas” (1959: 19). Estas tendencias han promovido la emergencia de nuevas técnicas de experimentación sobre la subjetividad, lo que indica al Amauta que la decadencia del arte burgués “preludia y prepara un orden nuevo. Es la transición del tramonto al alba” (1959: 19), pero que su maduración requiere de una fe, de una confianza que resulta ser después de todo política<sup>87</sup>: “Los futuristas rusos se han adherido al comunismo: los futuristas italianos se han adherido al fascismo. ¿Se quiere mejor demostración histórica de que los artistas no pueden sustraerse a la gravitación política?” (1959: 19-20).

El período de crisis de la civilización capitalista pone a los artistas en la disyuntiva entre la revolución y la decadencia, proceso analizado por el Amauta describiendo el quiebre de *Clarté* y la adhesión del grupo liderado por Barbusse al movimiento comunista, mientras que el segundo grupo representado por Drieu La Rochelle, en abierta crítica hacia Bretón, Aragón y compañía –declarándolos “fuera de siglo”–, se sumaba a las filas de la reacción, de la defensa al orden cultural que decae<sup>88</sup>. Sin duda la prevención del juicio mariateguiano que abre el N° 3 de *Amauta* busca influir, sobre todo, en la “nueva generación peruana” a través del esclarecimiento de la diferencia entre el logro de conquistas formales y una verdadera revolución artística, discusión en parte provocada por el impacto del poema “Ubicación de Lenin (poema de varios lados)”, de Alberto Hidalgo, aparecido en el N° 1 de *Amauta*<sup>89</sup>: “El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués. El arte se nutre siempre, conscientemente o no –esto es lo de menos– del absoluto de su época” (1959: 19).

El llamado de Mariátegui resulta entonces clarificado por su diagnóstico acerca de las opciones que le tocaba seguir a la “nueva generación peruana”, como particularidad inserta en el torrente civilizatorio en crisis, y como parte integrante de la “nueva sensibilidad” que,

<sup>87</sup> Recordemos que para Mariátegui, política es “filosofía y religión” (1980: 231), lo que se ve complementado en “Arte, revolución y decadencia”: “el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser sólo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida” (1959: 20).

<sup>88</sup> Cf. “El grupo surrealista y *Clarté*” (1959: 42ss).

<sup>89</sup> De “Ubicación de Lenin” dice: “Hidalgo, ubicando a Lenin, en un poema de varias dimensiones, dice que los ‘senos salomé’ y la ‘peluca a la garçonne’ son los primeros pasos hacia la socialización de la mujer. Y de esto no hay que sorprenderse. Existen poetas que creen que el *jazz-band* es un heraldo de la revolución” (1959: 21).

en el período de postguerra, se veía puesta en la disyuntiva entre comunismo y fascismo, entre el programa de la revolución y el programa de la reacción. Este es el motivo que lo lleva a incorporar en el N° 10 de *Amauta* de diciembre de 1927 (a seis meses del cierre de la revista por supuesto “complot comunista”) un fragmento de la novela *Crímenes de San Francisco*, de Luc Durtain, junto al que se anuncia el comienzo de la difusión en *Amauta* de la corriente surrealista adherente al comunismo; en el mismo número se incluye el “Movimiento futurista” de Marinetti, dejando registro de los dos rumbos posibles entre los artistas e intelectuales que decidan trascender el marco de decadencia y formalismo que caracteriza el desmoronamiento del “absoluto burgués”, y que forman de este modo los dos extremos beligerantes en la batalla cultural y estética de la época.

La primacía de la política en la “escena contemporánea” debe ser comprendida, ante todo, por el vanguardismo indigenista peruano, a quienes Mariátegui les dedicará los artículos aparecidos en *Mundial* entre enero y febrero de 1927. Si el criterio alcanzado por la “nueva generación” encuentra en el problema del indio su motivo social y económico en la feudalidad y en la servidumbre, el proceso literario puede ser examinado en referencia al proceso de la literatura *mujikista* de la Rusia pre-revolucionaria<sup>90</sup>. Viéndose el proceso de la literatura esclarecido a través de la crítica socialista, que parte del examen del desarrollo capitalista (que mantiene al indio en una situación de servidumbre en lo económico y social, y como elemento pre-nacional en la cultura y la literatura), Mariátegui hace ver la correspondencia de intereses presentes entre los revolucionarios y los vanguardistas, pero siempre y cuando se entienda (como lo hicieron los futuristas rusos y los surrealistas franceses) que no se puede esperar de una corriente artística o literaria un programa de transformación política, y que por ende en la convergencia de intereses debe resguardarse en el criterio político de la lucha de clases, antes que en el criterio artístico del predominio de lo “nuevo”. En un párrafo que rememora los análisis de Trotsky y Lunatcharsky y, sobre todo, las decisiones en materia de política cultural de este último, Mariátegui sentencia:

***El desarrollo de la corriente indigenista no amenaza ni paraliza el de otros elementos vitales de nuestra literatura. El ‘indigenismo’ no aspira indudablemente a acaparar la escena literaria. No excluye ni estorba otros impulsos ni otras manifestaciones. Pero representa el color y la tendencia más característicos de una época por su afinidad y coherencia con la orientación espiritual de las nuevas generaciones (1980: 334-335).***

Y en el párrafo siguiente, la referencia a la distinción que Trotsky elaborara en su *Literatura y revolución* entre “arte nuevo” (de transición y producto de la intelectualidad revolucionaria) y “arte proletario” (de estabilización, predominantemente realista, producto genuino de la propia clase obrera) se vuelve casi explícita: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (1980: 335)<sup>91</sup>. El indigenismo peruano

<sup>90</sup> Para esto, nuestro autor utiliza en “El problema de la tierra” el libro de Eugéne Schkaff *La Question Agrarie en Russie*, publicado en 1922 en París.

<sup>91</sup> Mariátegui comentó, en el N°1 de *Libros y revistas*, el libro de Trotsky. Recuerda que en el cuarto capítulo titulado “Cultura proletaria y arte proletario” el autor pregunta por la posibilidad de un arte proletario en un período revolucionario, es decir, donde recién se comienza con la empresa de organizar las bases de la sociedad comunista. La respuesta de Trotsky es negativa, pues el arte surge en su esplendor en un ambiente propicio, en una sociedad plena, único territorio que puede provocar muestras genuinas de *realismo* (es decir, una *nueva cultura clásica*).

constituye de este modo un genuino sentimiento de reivindicación de lo autóctono, que traduce e integra en el plano cultural a las nuevas fuerzas sociales, tendiendo así (y de modo aún *subconsciente* según el Amauta) a reinstalarlo en propiedad como componente de la cultura nacional.

La perspectiva mariáteguiana, en que se unimisma estética y política, reconoce desde el comienzo la primacía del factor político sobre el artístico o estético, reconocimiento que en su praxis editorialista acompaña el tránsito de la identificación del carácter del movimiento renovador que pasa de ser la “nueva generación” o “vanguardia”, a definirse como “socialista”. Este giro programático se ve anunciado en la editorial del N° 17 de *Amauta*, “Aniversario y balance”, en el que marcando la distancia que lo separa del *latinoamericanismo* de la generación del novecientos y *también* del proyecto nacionalista de Haya de la Torre, se sanciona: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América 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” (1987a: 249); toda una definición del nuevo estadio de madurez del proyecto socialista del peruano, alcanzado en buena cuenta a través de los *Siete ensayos*.

## 4. El factor de la propiedad feudal: determinante histórica en la reproducción del conflicto de clases del Perú.

En el ensayo que constituye el eje analítico del conjunto, “Esquema de la evolución económica”, Mariátegui describe un panorama en que el Perú, considerado a partir de su real pero dependiente desarrollo capitalista, aparece “en el cuadro del mundo □ como □ una economía colonial” (1980: 16), y que recuerda la distinción que hiciera Lenin, en *El imperialismo: fase superior del capitalismo* entre países industrializados, países de relativo desarrollo y países coloniales o semi-coloniales. Nuestro autor hace uso de aquel panorama para levantar una observación de las fracturas y discontinuidades que contiene aquella imagen, comprendiendo que no se trata de una situación homogénea para todas las formaciones sociales (como pretenderá imponer, durante la década siguiente, la política comunista en el continente). Luego de esto, enumera los rasgos más sobresalientes del actual estado de la economía peruana, donde destaca:

1) la aparición de la industria moderna fundamentalmente en la costa, y la formación consiguiente del proletariado industrial “con creciente y natural tendencia a adoptar un ideario clasista” (1980: 25);

2) la aparición del capital financiero en el Perú, que se orienta principalmente a la vinculación entre la gran propiedad agraria y el capital extranjero, así como la presencia de la banca extranjera;

3) el desarrollo de las fuerzas productivas que acorta las distancias del tráfico entre Perú y los EE.UU a partir de la apertura del Canal de Panamá;

4) el gradual reemplazo de la hegemonía del capital británico por el capital norteamericano;

5) el robustecimiento de la burguesía a partir del “desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia” (1980: 26-27);

6) la ilusión del caucho como impulso artificial de la economía<sup>92</sup>;

7) el predominio de la costa sobre la sierra, producto de las sobreutilidades de lo que denomina el “período europeo” –esto es, de auge de las exportaciones azucareras y algodóneras, cultivadas justamente en la costa norte del país–; y

8) la política de empréstitos adoptada por el Estado bajo el mandato de Leguía, donde los bancos de Nueva York se muestran solícitos a los préstamos y se encargan de orientar los beneficios de la economía nacional a la industria y el comercio norteamericanos (1980: 27).

Esta enumeración sintetiza el panorama sincrónico de la estructura económica, el “carácter de nuestra economía actual”. La historización efectuada sobre la formación social peruana permite a Mariátegui observar dialécticamente los fenómenos externos que han impactado en el rumbo que ésta ha tomado, desde la Conquista hasta la década del veinte. Nuestro autor trabaja sobre la dialéctica externo/interno, abriendo la consideración del Perú a partir del panorama de las posiciones y relaciones que asume en el mercado internacional: entiende que sólo una interpretación correcta de las influencias económicas externas, la forma específica del “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo peruano, puede llevar a comprender cabalmente los conflictos estructurales del país. Hacia el cierre del “Esquema de la evolución económica” encontramos ya los criterios de observación de la dialéctica de las clases sociales que desarrollará en “El problema de la tierra”:

***El régimen de trabajo está determinado principalmente, en la agricultura, por el régimen de propiedad. No es posible, por tanto, sorprenderse de que en la misma medida en que sobrevive en el Perú el latifundio feudal, sobreviva también, bajo diversas formas y con distintos nombres, la servidumbre [...] Este fenómeno se explica, no sólo por el hecho de haber conservado la propiedad de la tierra los antiguos señores feudales, que han adoptado, como intermediarios del capital extranjero, la práctica, mas no el espíritu del capitalismo moderno. Se explica además por la mentalidad colonial de esta casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y ‘negreros’ (1980: 88-89).***

Mariátegui ahonda la comprensión del hecho económico a través de una relación que demuestra la complejidad del factor productivo en la explicación social, esto es, clarificando los vínculos entre economía y cultura que en conjunto definen las prácticas y los intereses concretos de la clase de los propietarios. Para el peruano, queda en evidencia que la mentalidad de las clases dominantes conjuga una concepción racista y despreciativa hacia el trabajo productivo, con un interés conservador hacia los factores productivos:

***En la agricultura de la sierra se encuentran particular y exactamente estos rasgos de propiedad y trabajo feudales. El régimen del salario libre no se ha desarrollado ahí. El hacendado no se preocupa de la productividad de las tierras. Sólo se preocupa de su rentabilidad. Los factores de la producción se reducen para él casi únicamente a dos: la tierra y el indio. La propiedad de la tierra le permite***

<sup>92</sup> Respecto de esta “ilusión del caucho”, se señala que: “En los años de su apogeo el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país. Afluyen a la montaña muchos individuos de ‘la fuerte raza de los aventureros’. Con la baja del caucho, tramonta esta ilusión bastante tropical en su origen y en sus características” (1980: 27).



***explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo del indio. La usura practicada sobre esta fuerza de trabajo –que se traduce en la miseria del indio–, se suma a la renta de la tierra, calculada al tipo usual de arrendamiento (1980: 94-95).***

Las razones de que el desarrollo peruano no se convenga con las expectativas de modernización capitalista, se ven explicadas por la sobrevivencia de la feudalidad y de la servidumbre en gran parte del país: mientras que “los raigones de la feudalidad están intactos □...□ su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista” (1980: 53). Para la ideología civilista, los déficit de integración social y cultural podían ser mejorados a partir del reforzamiento moral, del incremento de la educación formal o de un equilibrio demográfico entre costa y sierra; para la interpretación materialista en cambio, la dialéctica entre los grupos que emergen de la “infraestructura” del país<sup>93</sup> constituye el *leitmotiv* por el que transcurre la crisis económica, ideológica y política del Perú de los años veinte.

La primera clase descrita y situada estructuralmente en el análisis mariáteguiano, es la del campesinado indígena, clase que constituye el sostén de la gran propiedad agraria. El segundo ensayo, “El problema del indio”, tiene el propósito de comprender la realidad peruana a partir del desenvolvimiento de la clase “oculta” para la ideología civilista: en este movimiento Mariátegui repite “ortodoxamente” a Marx respecto de la forma en que emerge la crítica de la economía política: la ideología burguesa asume las clases (las formas de distribución del producto) como punto de partida, como entidades “dadas” o espontáneas, y no como materialización de su desarrollo conflictivo a través de relaciones en la estructura productiva, esto es, como agentes históricamente constituidos. De este modo, la observación de esta fuerza emergente sería indicada por Mariátegui como un descubrimiento sumamente nutritivo para la renovación cultural propuesta por la “nueva generación peruana”; en los ensayos se advierte permanentemente que la clarificación del problema del indio es resultado de la decisión de analizar el Perú desde una perspectiva materialista.

***Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos – y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. #...# La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra (1980: 35).***

Partiendo del análisis de la evolución económica del Perú, la definición del problema del indio puede ser abordada desde su situación de clase, es decir, desde el lugar ocupado por el segmento indígena de la población en la estructura de producción. La feudalidad mantenida en grandes extensiones del país, y que ocupa gran parte de la mano de obra concentrada como estaba en la sierra<sup>94</sup>, permite situar a las masas campesinas

<sup>93</sup> Para un examen profundo de las relaciones entre el análisis económico mariáteguiano y la categoría (crítica) de “infraestructura”, véase Diego Meseguer Ilán (1974: 170ss).

<sup>94</sup> En un texto posterior, titulado “El problema de las razas en América Latina”, nuestro autor precisa su criterio para caracterizar la población indígena peruana: “Se acepta generalmente la afirmación de que la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5.000.000. Esta apreciación no tiene en cuenta estrictamente la raza, sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes. Existen provincias donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la

indígenas, como clase, en un soterrado pero permanente conflicto con la propiedad del latifundio. Nelson Manríquez nos aporta recordando que la fórmula “problema del indio” tenía una doble significación en del panorama ideológico de la época: 1) la que indica que “el indio tiene un problema”, y 2) la que dice que “el indio es un problema”; este segundo planteamiento ciertamente sintetiza un rasgo típico del pensamiento colonizado defendido por el civilismo durante toda la “República Aristocrática” (2000: 296-297), y separar ambas acepciones requería de una transformación en la propia perspectiva de análisis. Si la oligarquía había poblado el imaginario social con el segundo significado del problema indígena (como forma de sostener los dos términos de una falsa ecuación: el indio era el problema, y las elites oligárquicas, merced a su impulso civilizador, portaban las herramientas para su solución), Mariátegui, por su parte, caracteriza al indio en función de su “ser social”, ya no como raza o etnia sino como clase.

La forma histórica que ha asumido la dominación capitalista y su proceso de proletarianización, permite concluir que la supervivencia en la estructura productiva de los campesinos indígenas niegan la validez del conjunto superestructural que se define en términos republicanos y democrático-liberales desde el proceso independentista. Así, Mariátegui señala que: “El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aún el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio” (1980: 36). Una perspectiva comparativa del desarrollo peruano con el proceso de des-feudalización europeo clarifica la pertinencia de la crítica socialista a esta institucionalización republicana: “La reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la mayor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo-feudal, nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal” (1980: 39-40). A medida que expone las principales conclusiones del análisis (recordemos que “El problema del indio” es redactado a pocas semanas de publicarse los *Siete ensayos*), el Amauta va desestimando las distintas respuestas que se han ofrecido a dicho problema, considerado a momentos como problema moral, religioso, educativo o étnico-cultural. El ensayo considera estas respuestas a través del criterio de clase que las organizan y reproducen, e incorpora en aquel panorama (presentado como debate históricamente inconcluso y, por ende, abierto) la perspectiva socialista, por lo cual termina por sentenciar: “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (1980: 44).

En esta operación, el sujeto indígena se ve liberado, en la teoría, de constituir en sí mismo un problema, y en tanto se ha problematizado la estructura que lo soporta como categoría histórica, puede ser presentado como posible realizador de su propia historia. Del mismo modo que Marx desestimó el conjunto de propuestas filantrópicas y utopistas respecto de la conflictividad que emerge con el proletariado industrial moderno, y que atacaban sus manifestaciones y no sus causas, Mariátegui sitúa la óptica en la raíz de la problemática indígena, posición que le permite radicalizar su crítica a la estructura: “la solución al problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben

---

vida de los ‘cholos’ producidos por este mestizaje no difiere de la vida de los indios propiamente dichos” (1987a: 34). Este texto, como bien lo señala Alberto Flores Galindo (1994), tiene como objetivo contribuir a la discusión del comunismo internacional sobre las características particulares que asume el neo-colonialismo latinoamericano, cuando en el proceso de su consolidación se ven envueltos elementos culturales heterogéneos, como en muchos países latinoamericanos.

ser los propios indios” (1980: 49)<sup>95</sup>, es decir: el indio ya no es el problema, pero sí *tiene* un problema que se hace evidente con el examen de las relaciones de propiedad de la tierra en la fase republicana y capitalista:

***La República ha significado para los indios la ascensión de una clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que ‘la vida viene de la tierra’ y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española (1980: 48).***

Ahora bien, el examen de una clase (aún de la clase ocultada en el planteamiento ideológico del colonialismo criollo) no resulta suficiente para dar cuenta de las contradicciones de una formación social, si no es observada en las relaciones que entabla con las otras clases que articulan y soportan la sobrevivencia del feudalismo y, por ende, la propia situación de clase indígena. De este modo, si “El problema del indio” cumple con presentar el criterio de clase para la comprensión de la situación del campesinado indígena, el tercer ensayo “El problema de la tierra” hace lo propio con su clase antagónica organizada en el latifundio, la clase terrateniente o aristocrática y que Mariátegui también llamará gamonal por la forma parasitaria<sup>96</sup> que adopta en su dependencia del capital extranjero<sup>97</sup>. En tanto “Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero” (1980: 99), el Amauta puede apelar al punto de vista de la economía moderna<sup>98</sup> para condenar la feudalidad que sobrevive en el Perú:

***En el plano económico, el señor feudal o gamonal es el primer responsable del poco valor de sus dominios. Ya hemos visto cómo este latifundista no se preocupa de la productividad sino de la rentabilidad de la tierra. Ya hemos visto también cómo, a pesar de ser sus tierras las mejores, sus cifras de producción no son mayores que las obtenidas por el indio, con su primitivo equilibrio de labranza, en sus magras tierras comunales. El gamonal, como factor económico, está, pues, completamente descalificado (1980: 103).***

Como un aspecto negativo y limitante para el desarrollo capitalista en el Perú, la presencia del latifundio clarifica las tareas para terminar en el país con la servidumbre pre-capitalista a la que se ve sometido el campesinado indígena: “Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales,

<sup>95</sup> Por lo demás, aquí Mariátegui no hace más que parafrasear el lema que la Asociación Internacional de Trabajadores (I Internacional), fundada por Marx y Engels, que en su declaración de principios fuera a la vez tomada del *Manifiesto Comunista*: “La emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma”.

<sup>96</sup> En el trabajo de Burga y Flores Galindo se hace referencia a la raíz etimológica de la palabra, proveniente de la planta llamada *gamonito*, la que vive parasitariamente de otros árboles o plantas.

<sup>97</sup> “El término ‘gamonalismo’ no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno. □...□ El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado” (1994: 37n).

<sup>98</sup> “Para la economía moderna –entendida como ciencia objetiva y concreta– la única justificación del capitalismo y de sus capitanes de industria y de finanza está en su función de creadores de riqueza” (Mariátegui 1980: 103).

cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio” (1980: 51). El latifundio y la servidumbre, abordados de manera independiente por las clases dirigentes de la época republicana –y causando con esto el fracaso de las reformas superestructurales que pretendían poner fin a la segunda–, aparecen ahora a la luz de sus relaciones dialécticas, tanto entre sí (presencia del modo de producción feudal) como con respecto a la lógica del capital imperialista (dominante capitalista en la formación económico-social peruana). La perspectiva de totalidad ha concurrido en ubicar el factor estructurante de la articulación de los tres modos de producción que coexisten en el Perú en la sobrevivencia de la feudalidad, que así constituye la explicación central del escaso desarrollo de una burguesía local capaz de incorporar de manera hegemónica las reivindicaciones campesinas de abolición de la gran propiedad, por lo que su proyecto republicano y su ideario no pueden ser concebidos ni de modo liberal ni democrático.

El desarrollo de una exigua burguesía que surge de la clase feudalidad, incompetente frente a la articulación de intereses entre el latifundio y el capital extranjero, es uno de los vectores que permite considerar con claridad muchos de los fenómenos políticos y culturales de los años veinte: la pobreza de la vida urbana, el desequilibrio entre la mano de obra ocupada en el agro y la insuficiente producción agro-alimentaria destinada al abastecimiento de la población del país, la decadencia comercial de muchas ciudades costeñas, etc.<sup>99</sup>. La burguesía local se desprende en el Perú de la clase terrateniente y, como consecuencia de las exiguas fuentes de capitalización que encuentra en su emergencia, se ve imposibilitada de lograr un proyecto hegemónico propio y autónomo frente al latifundio, por lo que se le termina subordinando política y culturalmente. La participación de esta burguesía en las actividades productivas se termina limitando al nivel permitido por el capital imperialista, ubicándose por esto en los márgenes que los monopolios extranjeros (que organizaban las relaciones entre el agro industrial, la gran minería, el transporte y la banca y los servicios financieros) dejan para una industria y un comercio locales. Esta doble dependencia, a juicio de Mariátegui, permite concluir que no se encuentren en la burguesía peruana atisbos de un interés nacional real<sup>100</sup>. No es que este interés se encuentre completamente ausente de algunos grupos burgueses: de hecho, Mariátegui advierte un débil sector liberal demo-burgués en el panorama ideológico peruano (representado en el ensayo “El proceso de la instrucción pública” por Manuel Villarán), pero de todos modos este sector no es capaz de contagiar a la burguesía como clase: atenta contra dicho proyecto su posición parasitaria en la estructura productiva del país, y también su “espíritu feudal”, su “linaje aristocrático”.

Todo lo anterior, sin embargo, sirve a Mariátegui para observar que, en el panorama actual se advierte la definitiva diferenciación de la burguesía respecto de los latifundistas,

<sup>99</sup> Bajo la perspectiva mariateguiana, un ejemplo característico de la dislocación estructural de la realidad peruana será la dualidad campo/ciudad y el débil desarrollo urbano, explicado por el predominio de una política agraria que desestima o descuida el mercado interno y, por ende, la formación de espacios modernos de dinamización y realización de las mercancías. El desarrollo más sugerente de este tópico se encuentra a nuestro juicio en el sexto ensayo, “Regionalismo y centralismo”, aunque dicho criterio se utiliza en muchos pasajes de los *Siete ensayos*.

<sup>100</sup> En el texto de 1929 “Punto de vista antiimperialista” Mariátegui desarrolla este tópico más extensamente, señalando que “Las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías, en Sud América, que no conoce todavía, salvo Panamá, la ocupación militar yanqui, no tiene ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia, como suponía ingenuamente la propaganda aprista. El Estado, o mejor la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional” (1987a: 87).

proceso animado por la implantación del capital norteamericano en el país: si anteriormente el bloque dominante era la oligarquía, que se metamorfoseaba en las funciones de una clase burguesa, en la década de los veinte el desmembramiento y autonomización de la burguesía respecto de su clase de origen es evidente: “[Se constata en la actualidad] el desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia” (1980: 26-27). El régimen de Leguía constituye la forma política que, a través de un gobierno de características “bonapartistas”<sup>101</sup>, intenta unificar los intereses de clase de la burguesía, lo cual para Mariátegui lleva a la conclusión de que el leguismo representa la estrategia que busca subordinarse al predominio del capital imperialista como dominante estructural del desarrollo económico peruano.

Mariátegui va dando cuenta, a lo largo de los *Siete ensayos*, de los factores y rasgos culturales como claves de interpretación que permiten comprender los límites estructurales de la acción de la burguesía nacional. La principal tara cultural de esta clase reside en su incapacidad para dimensionar al trabajo como fuerza productiva, como factor de desarrollo social –“El capitalista, o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción” (1980: 34)–, y la actividad productiva aparece, en su comprensión de mundo, como una actividad secundaria e inferior respecto del “cultivo del espíritu”. La valoración del trabajo constituirá, en el desarrollo de los *Siete ensayos*, el indicador ideológico de duración más prolongada en la mentalidad de la clase dominante peruana bajo la influencia del civilismo; a esto se deben las constantes comparaciones con el destino de América del Norte, “obra del *pioneer*, el puritano y el judío, espíritus poseídos de una voluntad de potencia y orientados además hacia fines utilitarios y prácticos” (1980: 111)<sup>102</sup>.

La característica predominante del período, la implantación del imperialismo capitalista en la formación social peruana, opera en los *Siete ensayos* como eje explicativo (en sus términos, como el “aluvión occidental”) que provoca la diferenciación no sólo de la antigua oligarquía dominante, sino también la que sufren los sectores populares respecto de los intereses de las clases propietarias, y sobre todo de la división operada entre los propios productores. Este proceso múltiple de diferenciación se ve articulado a través de la emergencia del proletariado debido a la acción del capital, lo que a juicio de Mariátegui provoca a su vez el desplazamiento del eje de la lucha de clases desde el campo a la ciudad. En uno de los fragmentos más “ensayísticos” de los ensayos y que adopta a ratos la postura y la forma de un “manifiesto regionalista”, “El nuevo regionalismo” proclamaba que:

***El problema primario, para estos regionalistas, es el problema del indio y de la tierra. Y en esto su pensamiento coincide del todo con el pensamiento de los hombres nuevos de la capital. No puede hablarse, en nuestra época, de contraste entre la capital y las regiones sino de conflicto entre dos mentalidades, entre dos***

<sup>101</sup> “Bonapartismo” es una categoría política utilizada por Marx cuando, en “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, describió un tipo de régimen burgués que por sus actos se ubica, en apariencia, por encima de todas las clases y que dice actuar en nombre de todas ellas, pero que “no puede dar nada a una sin quitárselo a otra”. En una frase: “Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía”. Cfr. Marx (1980: 93-180). Refiriéndose al gobierno de Lázaro Cárdenas, León Trotsky profundizará en el concepto de Marx señalando que en los países semi-coloniales, por la propia acción del imperialismo, el bonapartismo adquiere características *sui generis* y que en ellos se desarrollaban dos tipos de bonapartismo: uno reaccionario, que se apoya en el imperialismo para reprimir a las masas populares, y otro progresivo, que se apoya en el movimiento de masas para confrontar al imperialismo. Cfr. Trotsky (1980). Claramente, la caracterización del gobierno de Leguía como “bonapartista” apunta al primer tipo descrito.

<sup>102</sup> Mariátegui llegó a conocer en Italia, por medio de Piero Gobetti y de Benedetto Croce, los temas desarrollados por Max Weber respecto de la *afinidad electiva* entre “ética protestante” y “espíritu del capitalismo”.

***idearios, uno que declina, otro que desciende; ambos difundidos y representados así en la Sierra como en la Costa, así en la provincia como en la urbe (1980: 216).***

La aparición del proletariado constituye así el hecho decisivo que modifica los términos del debate político. Esta visión coincide, en lo sustancial y en muchos aspectos en su propia forma expositiva, con la concepción de mundo sostenida en el *Manifiesto Comunista*, pues al cambiar los términos del debate, cambian también las coordenadas mismas que conducen el análisis social y político: el proletariado aparece así como una instancia dinámica y dinamizadora que permite observar el proceso de diferenciación social en clave clasista. Si bien el proletariado es aún poco numeroso en el Perú, sin embargo en aquel contexto histórico ya comenzaba a dar muestras de su capacidad organizativa y de su presencia en el escenario social, primero adoptando ideologías anarco-sindicalistas y posteriormente como un complejo conjunto de perspectivas anarquistas y socialistas<sup>103</sup>.

La perspectiva de Mariátegui no se reduce a un abstracto “obrerismo”, en referencia a la reducción de la categoría de proletariado a la imagen del obrero industrial “clásico”; de hecho, el sector del salariado más numeroso no se encontraba en esos tiempos en el sector fabril sino en el agro y en la minería, aunque este conjunto de proletarios aparecían bajo formas híbridas o “mixtas”, propias de la transición y de la lenta descomposición de la antigua estructura feudal. Señala el peruano que: “mediante el ‘enganche’ y el yanaconazgo, los grandes propietarios resisten el establecimiento del régimen del salario libre, funcionalmente necesario en una economía liberal y capitalista” (1980: 90), y estos mecanismos corresponden a las formas híbridas de servidumbre combinada con la proletarianización: mientras el *enganche* asume algunas de las características del tráfico semi-esclavista y consiste en el traslado (bajo la coacción por deudas) de campesinos indígenas de la sierra a la costa (acarreados por los denominados “enganchadores”, también contratados para esta faena), el *yanaconazgo* muestra “una variedad del sistema de servidumbre a través del cual se ha prolongado la feudalidad hasta nuestra edad capitalista” (1980: 90), y que relaciona parcialmente al campesino con la tierra y su producto, mas con la salvaguarda de que la tierra ofrecida no permita su sobrevivencia (para lo que se debe entregar parte importante de su producto al terrateniente): “Las formas de yanaconazgo, aparcería o arrendamiento, varían en la costa y en la sierra según las regiones, los usos o los cultivos. Tienen también diversos nombres. Pero en su misma variedad se identifican en general con los métodos precapitalistas de explotación de la tierra observados en otros países de agricultura semifeudal” (1980: 93). Con todo, mientras que “los terratenientes costeros, se ven obligados a admitir, aunque sea restringido y atenuado, el régimen del salario y del trabajo libres” (1980: 91), en la sierra feudal “ninguna de las sombrías fases de la propiedad y el trabajo precapitalista falta” (1980: 96).

En resumen, la observación marxista sobre la estructura económica del Perú permite a Mariátegui superar las tesis elaboradas y promovidas por la intelectualidad civilista, y que constituían la base ideológica del pacto oligárquico que entra en crisis en los años veinte, momento en que la burguesía nacional (bajo la dirección de Leguía) pretendió erigirse como única representante de los intereses nacionales ante el capital extranjero. Se trataba entonces, de evidenciar la retórica nacionalista precisando sus contenidos y fundamentos anti-nacionales, pues el panorama de su débil y parasitario desarrollo impide a Mariátegui confiar (como sí lo hacía y lo proclamaba Haya de la Torre) en que aquella clase burguesa pudiese alcanzar intereses (y, en consecuencia, organizar voluntades) anti-

<sup>103</sup> Mariátegui presenta el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado peruano, en el documento enviado por el Partido Socialista Peruano a la Conferencia de Buenos Aires de la III Internacional, “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista”, en Mariátegui (1987a: 96ss).

imperialistas. Por otro lado, las tres formas de producción en las que se concretan las relaciones entre capital y trabajo (proletariado urbano, agrario y minero) constituyen a su vez las instancias que asume el proceso de diferenciación en el seno de las clases productoras entre proletariado y campesinado. Proletarización y re-feudalización son, de este modo, los dos aspectos que permiten a la “nueva generación” considerar en profundidad las nuevas condiciones de la lucha política nacional, y que erigen a los elementos sociales subalternos de este proceso (proletariado y *ayllu* indígena) como soportes materiales de un nuevo proyecto histórico. La suerte del indio como clase (y como diría después Mao Tse-Tung, de la clase de los campesinos “restituida en su dignidad revolucionaria”) constituye la clave de lectura del movimiento conjunto de proletarización y re-feudalización que padece el conjunto de los productores peruanos, por lo que el problema de la servidumbre de la masa de campesinos es presentado el *punto de sutura*<sup>104</sup> de una totalidad que, por lo mismo, no puede realizar la unidad nacional sino resolviendo aquel límite: “La necesidad más angustiosa y perentoria de nuestro progreso es la liquidación de esa feudalidad que constituye una supervivencia de la Colonia. La redención, la salvación del indio, he ahí el problema y la meta de la renovación peruana” (1980: 215). Lejos de que el desarrollo capitalista tienda a disolverla, su coexistencia estaba en plena consolidación en aquella época.

El hecho de que la consolidación del capitalismo se establezca en este período, desarrollando consigo una red de comercio y de servicios funcionales a la distribución de las mercancías, provocaría a la vez una ampliación de la burocracia ligada a la acción estatal, y dando origen a un conjunto de “capas medias” consumistas y proveedoras de funciones terciarias, que pasa a constituir parte importante de la producción cultural e ideológica del país. Aunque incipientes en aquel período –debido al escaso desarrollo de medios urbanos y de circulación interna que caracteriza la historia del mercado nacional–, éstas contribuyen al desplazamiento del eje campo – ciudad en favor de la segunda en el largo plazo, pero se presentan como una instancia conflictiva en lo inmediato; algo de esto hemos dicho en referencia al conjunto de iniciativas de producción y circulación cultural en la época en el Perú, que llevará a un segmento de esas capas medias a ubicar sus intereses del lado de los productores, al verse insertas en los vaivenes de este desequilibrio estructural y dados los límites estructurales para la liberalización de la mano de obra (los que, sin duda, afectan su estabilidad en la propia estructura de clases, y en particular en el mercado). Creemos que a se refería Marx cuando aludía a la *crítica-práctica* del “socialismo científico” en su querrela contra Proudhon: la necesidad de confrontar el edificio teórico de la economía política burguesa desemboca en que: “así como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los representantes teóricos de la clase proletaria” (1987: 98-99). La postura epistemológica de base aquí consiste en la certeza de que todo conocimiento tiene una posición de clase, y que necesariamente el comunismo, como proceso de autoconocimiento crítico de la sociedad capitalista, debe tender a posicionarse en el punto de vista del proletariado.

Las consecuencias de la guerra habían provocado un empobrecimiento general de los emergentes sectores medios de Lima y otras ciudades del país, y en la época en que el Amauta produjo los *Siete ensayos* se advertía una tendencia a la radicalización de sus criterios para comprender el la conflictividad y el malestar sociales. Estos sectores

<sup>104</sup> Nos referimos aquí al concepto de “sutura” que, tomado del psicoanálisis lacaniano, es propuesto por Laclau y Mouffe para describir el cierre ideológico que comporta todo esfuerzo hegemónico: “Las prácticas hegemónicas son suturantes en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de lo social, por el carácter finitamente no-fijo de todo significativo. Esta ‘falta’ originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentan llenar” (Laclau y Mouffe 1987: 53).

medios radicalizados constituyen de este modo la base social de la “nueva generación”, a los que la praxis político-cultural de Mariátegui se orientó y que incluyó un producto tan complejo y elaborado como la revista *Amauta*. Esto no debe conducir a una lectura “clasemediera” de la propuesta mariateguiana, por cuanto la polémica con Haya de la Torre frente a la transformación del APRA en Partido Nacionalista Peruano indica, a todas luces, que Mariátegui no pretendía reemplazar la organización de los trabajadores por una organización meramente política. Es más: el carácter nacionalista de la tentativa aprista revela su complicidad con la tesis (equivocada, según Mariátegui) sobre la primacía de las capas medias en el proceso de lucha antiimperialista<sup>105</sup>. A este respecto Humberto Flores señala que “Mariátegui insiste en el carácter frentista del APRA, y si había necesidad de fundar un partido debía nacer como una decisión autónoma de la clase trabajadora” (Flores 2007: 272).

Hemos señalado que las reivindicaciones que nuestro autor considera fundamentales para el proyecto de la nueva generación son, en sus contenidos, a la vez campesinas y nacionalistas (anti-imperialistas); no obstante lo cual Mariátegui es claro en señalar que la reivindicación campesina debe articularse con la organización y la acción de la clase trabajadora, recordando que una de las principales limitaciones de las demandas indígenas en la historia peruana ha sido no poder alcanzar un nivel general (nacional) de organización, autónomo al Estado burgués<sup>106</sup>. El proletariado constituye, teóricamente, el soporte de una hegemonía alternativa a la burguesa, pero ello requiere el desarrollo de su articulación como clase nacional y, a la vez, la consideración de que sus demandas nunca serán plenamente nacionales si no incorpora el motivo campesino y “el problema de la tierra”. La incorporación del campesinado conjuga, a nuestro entender, la perspectiva universal que debe alcanzar el proletariado en su proyecto hegemónico, lo que quedaría sintetizado en la categoría mariateguiana de “clases productoras”, las que en su lucha común frente al capital y al feudo irían gestando una nueva cultura, como materialización de la “función ética del socialismo”. Esta perspectiva queda definida de modo explícito por Mariátegui, ante las acusaciones efectuadas por Luis Alberto Sánchez acerca de que el “indigenismo” de los vanguardistas peruanos sería inauténtico, oportunista y poco sincero:

***El ‘indigenismo’ de los vanguardistas no le parece sincero a Luis Alberto Sánchez. No tengo por qué convertirme en fiador de la sinceridad de ninguno [...] Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni siquiera sería socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (1987a: 217).***

<sup>105</sup> Nuevamente recurrimos a “Punto de vista antiimperialista” para ratificar este punto. Allí se señala que “La pequeña burguesía es, sin duda, la clase social más sensible al prestigio de los mitos nacionalistas. Pero el hecho económico que domina la cuestión [determina que] el establecimiento de grandes empresas que, aunque exploten enormemente a sus empleados nacionales, representan siempre para esta clase un trabajo mejor remunerado, es recibido favorablemente por la gente de clase media. La empresa yanqui representa mejor sueldo, posibilidad de ascensión, emancipación de la empleomanía del Estado, donde no hay porvenir sino para los especuladores” (1987a: 94).

<sup>106</sup> “A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento” (Mariátegui 1980: 49).



De este modo, situar el problema de la tierra en solidaridad con el problema del indio “en términos absolutamente inequívocos y netos” (esto es, en términos materialistas) resulta una estrategia central del posicionamiento ideológico de los *Siete ensayos*. Esta clase, y la estructura que sostiene y que sobrevive por ella, es a juicio de Mariátegui el factor decisivo que impide el desarrollo de un “capitalismo nacional”; y en tanto las clases dominantes, examinadas en su praxis histórica, no muestran ningún indicio consistente de interés nacional, Mariátegui propone una suerte de alianza obrero-campesina como vía para realizar, en el mismo movimiento, la revolución *nacional y socialista*. Varios estudiosos de la obra del Amauta han puesto de relieve la importancia del doble carácter de la revolución en su proyecto político<sup>107</sup>; lo cierto es que la autonomía de clase de la organización proletaria, si es respetada como criterio, es el factor que posibilita el desarrollo de las auténticas reivindicaciones indígenas, cooptadas y tergiversadas en la historia peruana por la prédica demagógica de caudillos oportunistas y serviles, al final del día, a los intereses de la gran propiedad.

A este respecto, el debate que generó la ruptura con el APRA devenido Partido Nacionalista Peruano, y la posterior discusión pública con Haya de la Torre, ofrecen las marcas fundamentales en que desembocó la clarificación programática propuesta en 1926 desde la primera editorial de *Amauta*: un análisis concreto de la estructura de clases del Perú de los años veinte que muestra la carencia de un motivo nacionalista de importancia en el seno de las clases dominantes, en relación con la consolidación del imperialismo norteamericano bajo el mandato de Leguía. Mariátegui cumple así en la editorial “Aniversario y balance” con aclarar que la subordinación histórica de la estructura productiva del Perú a circunstancias y centros de decisión externos no permite derivar la necesidad de una alianza entre la burguesía y el proletariado, como proponía la imagen del APRA como el *Kuo-Min Tang* latinoamericano. Al contrario: la Revolución propugnada por la vanguardia peruana debe ser reivindicada “rigurosa e intransigentemente. La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad los adjetivos que queráis: ‘anti-imperialista’, ‘agrarista’, ‘nacionalista-revolucionaria’. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos” (1987a: 247-248).

Esta es, pues, la génesis por medio de la que madura, en el marxismo mariáteguiano, el proyecto de un “socialismo Indo-Americano”; término que por lo demás no se encuentra exento de problemas, a los que Mariátegui dedicaría sus últimos años de producción comenzando por esclarecer algunos de sus tópicos en la misma editorial que sanciona el comienzo de la “jornada socialista” de la revista, y del propio movimiento revolucionario peruano:

***El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener una individualidad y estilo; pero no una cultura y un sino particulares (1987a: 248).***

<sup>107</sup> Véase fundamentalmente Diego Meseguer Illán (1974), Oscar Terán (1985), Alberto Flores Galindo (1994), César Germaná (1995) y Néstor Kohan (2000).

### III. Defensa y reconstrucción del marxismo: la creación heroica del socialismo Indo-Americano.

***“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”.***

***Mariátegui, “Aniversario y Balance”.***

Bastante se ha escrito sobre el marxismo de Mariátegui, pues sin duda resulta éste un tópico ineludible en la caracterización de un hombre que se describió a sí mismo como un “marxista convicto y confeso”. Lo que lleva a plantear la necesidad de un nuevo examen acerca del “método y fe” que asumiera en nuestro autor el aprendizaje europeo y su desarrollo en la sociedad peruana de la década en función de una articulación compleja de elementos epistemológicos y metodológicos (el materialismo histórico) y de orientaciones político-culturales (vanguardismo). La señalada elaboración creativa de un “socialismo Indo-Americano”, que emerge en el discurso del Amauta una vez concluidos los *Siete ensayos*, precipita al mismo tiempo una “polarización” de la “nueva generación” que tuvo su momento decisivo en la ruptura al interior del APRA.

En este capítulo, nos proponemos recorrer algunos de los principales aspectos de lo que denominaremos el *esfuerzo de reconstrucción* del marxismo realizado por Mariátegui. Del término *reconstrucción*, que evoca la idea de *desmontar* una teoría y luego reorganizarla, para así cumplir de mejor modo con los objetivos de la misma (Habermas 1992: 9), se puede anticipar la importancia que asignamos al ejercicio mariateguiano en relación con el complejo proceso de consolidación de un pensamiento marxista genuinamente latinoamericano. No obstante, poco nos interesa mostrar este marxismo como un momento estático y acabado de teorización o modelización de un objeto determinado (sea Latinoamérica o el Perú), y más bien intentaremos indicar algunas de las estaciones de una perspectiva que estuvo siempre en construcción y en diálogo constructivo, y que tuvo como objetivo permanente la recta interpretación de los principales conflictos sociales a los que se enfrentaba la época, en pos de la búsqueda de las ideas que permitirían consolidar una subjetividad socialista en el Perú y en Latinoamérica.

#### 1. “Marxismos” y “mariateguismos”: lecturas históricas e interesadas.

Michael Löwy, presentando los principales textos y corrientes marxistas de nuestro continente en *El marxismo en América Latina*, señala que la discusión acerca de la pregunta por la “naturaleza de la revolución” permite periodizar el desarrollo continental de estas ideas. Ya desde sus orígenes a comienzos del siglo XX se hacía visible que el “objeto Latinoamérica” no se amoldaba tranquilamente en la matriz de interpretación que

Marx y Engels propusieron para el desarrollo del capitalismo europeo, esta pregunta ha sido (directa o indirectamente) respondida por quienes se denomina(ron) “marxistas” en nuestro continente; así, agrupando las respuestas principales ofrecidas en cada período, Löwy establece que el desarrollo del marxismo latinoamericano posee tres etapas bien diferenciadas, y una aún en construcción e inacabada (la actual). Los tres períodos ya “cerrados” vendrían a ser:

**1) Un período revolucionario, de los años 20 hasta mediados de los años 30, cuya expresión teórica más profunda es la obra de Mariátegui y cuya manifestación práctica más importante fue la insurrección salvadoreña de 1932. En este período, los marxistas tendían a caracterizar la revolución latinoamericana, simultáneamente, como socialista, democrática y antiimperialista; 2) el período stalinista, de mediados de la década de 1930 hasta 1959, durante el cual la interpretación soviética del marxismo fue hegemónica, y por consiguiente la teoría de la revolución por etapas de Stalin, definiendo la etapa presente en América Latina como nacional-democrática; 3) el nuevo período revolucionario, después de la Revolución Cubana, que ve la ascensión (o consolidación) de corrientes radicales, cuyos puntos de referencia comunes son la naturaleza socialista de la revolución y la legitimidad, en ciertas situaciones, de la lucha armada (2007: 10).**

Pues bien, Mariátegui elaboró su concepción teórica y apoyó sus categorías en el contexto inmediatamente previo a la stalinización del movimiento comunista internacional y latinoamericano, y según Aricó su muerte concluye aquel breve momento del marxismo latinoamericano. No obstante lo cual (y hasta bien entrada la década de los setentas) las discusiones sobre la importancia y significación del marxismo del Amauta se debatieron en torno a si *realmente* esta formulación había respondido a los rigores del método marxista-leninista o DIAMAT<sup>108</sup>. Dicha discusión, atrapada en medio del fuego ideológico cruzado de la Guerra Fría, y estimulada por el debate peruano entre comunistas y apristas, quedó

<sup>108</sup> Néstor Kohan propone entender el DIAMAT como una filosofía general de la naturaleza y del hombre que tiene su génesis en Engels y llega a su consolidación, como sistema filosófico y como determinante de la práctica política del comunismo internacional, en la fórmula que le diera José Stalin en 1938 con “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (1998: 24-42). En el texto de Stalin, escrito como parte de la *Historia del PCUS* y que conformará la síntesis de la ortodoxia marxista por muchos años, encontramos que de entrada se señala: “El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del Partido marxista-leninista” (1977: 849), y luego continúa, literalmente, “decretando” para la Historia Oficial del la URSS cuestiones como las que siguen: “la dialéctica es, en su base, todo lo contrario de la metafísica” (1977: 851); la concepción de la historia como un conjunto de sucesos en progreso, bajo la ley de “la extinción de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo” (1977: 857); la referencia de Engels señala que “la concepción materialista del mundo significa sencillamente concebir a la naturaleza tal y como es, sin ninguna clase de aditamentos extraños” (1977: 859); que las características esenciales del proceso de producción son que 1) jamás se estanca en un punto (1977: 873) y que 2) los cambios en la producción arrancan *siempre* de los cambios y el desarrollo de las fuerzas productivas (1977: 875). Y luego de sintetizar todo esto bajo la idea central del HISTMAT (“deducción-aplicación” de la filosofía marxista –DIAMAT– en el análisis histórico-social), Stalin pone como tarea principal de la ciencia histórica –del análisis marxista– el “estudio y descubrimiento de las leyes de la producción” (1977: 875) a través del axioma “según sean las fuerzas productivas, así tienen que ser también las relaciones de producción”. Con lo cual podemos por fin visualizar el *meollo del asunto*, el interés de clase que busca legitimar el carácter asumido por el Estado soviético, que guía la fórmula stalinista: “el ejemplo de una armonía completa entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas nos lo ofrece la economía socialista de la URSS, donde la propiedad social sobre los medios de producción *concuere plenamente* con el carácter social del proceso de la producción y donde, por tanto, *no existen crisis económicas, ni se producen casos de destrucción de fuerzas productivas*” (1977: 877. *Cursivas nuestras*). Toda una definición del carácter Científico de la actividad dirigente del Partido.

de este modo cristalizada durante varios lustros por el peso de la ortodoxia soviética, y sirvió para aproximar o distanciar el discurso y la práctica mariateguiana de aquel edificio ideológico-político erigido por el stalinismo<sup>109</sup>.

El año 1959 se vivieron dos fenómenos, si bien de diversa importancia, significativos tanto para el marxismo latinoamericano como para la lectura de la obra mariateguiana: nos referimos al triunfo de la Revolución Cubana y a la publicación de la séptima edición (sexta peruana) de los *Siete ensayos*, la que a su vez da inicio a la publicación de las Obras Completas (Serie Popular) por parte de Editorial Amauta. La Revolución Cubana, primera victoria de un movimiento armado, que si bien en un inicio tenía características anti-imperialistas y nacionalistas, en 1960 definirá su carácter socialista, da inicio al tercer período del marxismo en América Latina descrito por Löwy, con lo que posibilita la consolidación de un campo marxista propiamente latinoamericano: antes de esta década, solo puede hablarse de exponentes aislados que pretendieron ofrecer los rasgos específicos del marxismo para la realidad latinoamericana, pero no de un campo relativamente consolidado y definido. La producción en el seno de este espacio de análisis del marxismo posibilitaría entonces una relectura de la producción mariateguiana, labor en la que destaca la denominada “generación de Sinaloa”<sup>110</sup>, quienes propusieron una lectura integral de la teoría y de la práctica que, atendiendo al carácter abierto y constructivo de la praxis revolucionaria, permita comprender el significado vital que asume marxismo en Mariátegui. En este sentido y junto con la relativa estabilización de un campo de reflexiones marxistas en el continente, este es también el período de consolidación de los estudios mariateguianos; y no es casual entonces que el Congreso de Sinaloa que brinda el nombre a la generación que participara en él, haya sido realizado en México, y no en el Perú, y que se ve reforzado por el hecho de que los escritos del Amauta comienzan en este período a ser traducidos a diversos idiomas, posibilitando su lectura en otras latitudes del orbe. No sin cierta retórica, Aníbal Quijano describe este hecho como el encuentro entre el proletariado peruano y el proletariado mundial (1979: IX-XI).

Sin embargo (y tal vez no podía ser de otro modo), el tratamiento predominante del tópico del marxismo por parte de la “generación de Sinaloa” se orientó en diferenciar la concepción de Mariátegui, nuevamente, del marxismo-leninismo staliniano, buscando en ella una especificidad que difícilmente puede ser cifrada como parte de los objetivos de su autor. Será recién luego de la caída del muro de Berlín, de la desaparición de los mal llamados “socialismos reales”, y especialmente desde el Encuentro Internacional realizado en Francia en 1992, “José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento”, que la dialéctica entre la ortodoxia y la heterodoxia del marxismo mariateguiano pudo ser, por fin, despojada de la camisa de fuerzas del DIAMAT. En este nuevo viraje de la investigación mariateguiana, la obra del Amauta pasará a adquirir una estatura mundial junto a los grandes socialistas como Lenin, Gramsci, Luxemburgo, Mao y Guevara.

<sup>109</sup> Esta periodización es desarrollada por Fernanda Beigel (2006: 18-22). Entre estos primeros trabajos sobre Mariátegui, recomendamos la lectura de los artículos compilados por Aricó en el debate “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano” (1978), así como los trabajos de Eugenio Chang-Rodríguez (1957), de Jorge Falcón (1978) y de Ricardo Martínez de la Torre (1973).

<sup>110</sup> Los principales investigadores de este período se reunieron en un congreso efectuado en la Universidad de Sinaloa en 1980, donde se pudo dar cuenta de la apertura desarrollada por los estudios de Mariátegui desde la década de los sesenta. Sugerimos revisar, a este respecto, los siguientes trabajos de autores pertenecientes a esta generación: Alberto Tauro (1960), Antonio Melis Et. Al. (1971), Diego Meseguer Ilán (1974), José Aricó Comp. (1978), Estuardo Núñez (1978), Aníbal Quijano (1979); Juan Garagurevich Regal (1980), Alberto Flores Galindo (1994), Robert Paris (1981), y Oscar Terán (1985).

El proceso de la lectura de Mariátegui acompaña entonces el difícil y aún incompleto camino recorrido (no sin grandes retrocesos y estancamientos) por el marxismo latinoamericano hacia su des-colonización. Sin lugar a dudas, llegar a reconocer el papel primigenio y dinamizador de su obra ha requerido un lento despojarse de varias formas de orbitar (consciente o subconscientemente) en torno al polo soviético; en particular, los actuales estudiosos del pensamiento del Amauta comparten el criterio de devolver a las categorías de ortodoxia y heterodoxia el sentido que asumen en la misma praxis mariateguiana. En tanto que ni la ortodoxia stalinista ni el conjunto de heterodoxias que le acompañaron (maoístas, trostkistas, etc.) eran posiciones consolidadas en la década de los veinte, resulta mucho más fructífero orientar esas categorías en relación con la ortodoxia hacia la cual Mariátegui emprendió su crítica (la ideología civilista y sus derivaciones en el proyecto de Haya de la Torre), y bajo este marco comenzar a problematizar las discusiones y los acuerdos establecidos con las distintas corrientes que cruzaban el marxismo de la época, en especial las concepciones teóricas y políticas del movimiento comunista internacional.

Con todo, la lectura histórica y, por ende, inevitablemente *actual* del marxismo mariateguiano que proponemos, responde al estado de apertura y de re-definiciones del marxismo latinoamericano al que certeramente alude Löwy cuando describe el proceso desde los años noventa hasta hoy como un período de revitalización del marxismo en América Latina, posibilitado tanto por la multiplicación de revistas marxistas en el continente, como por la aparición de una nueva generación de investigadores-militantes que adscriben y profundizan las concepciones de Marx y de la tradición marxista (Löwy, 2007: 66n). Abordaremos la presentación del marxismo de Mariátegui en función de la hipótesis que establece que el suyo fue un *ejercicio de reconstrucción* del marxismo y del horizonte de significación que el socialismo adquirió, en su época, para los pueblos del denominado “tercer mundo”, ejercicio que se encuentra contenido en la perspectiva de un “socialismo Indo-Americano”. El término *reconstrucción* nos remite a una doble actividad: primero, la de construcción como acto de construir; luego, la de re-construcción, que a diferencia de la construcción requiere indefectiblemente de una reflexión crítica acerca de la tradición y de los materiales disponibles, para considerar la antigua construcción en virtud de su necesidad de reacondicionamiento ante los nuevos fenómenos que buscan ser explicados.

Para realizar esta presentación, comenzaremos situando la concepción que Mariátegui tuvo acerca de la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia, lo que nos permite organizar los movimientos teóricos generales que sus propias concepciones adoptaran respecto de las ortodoxias y heterodoxias de su tiempo, poniendo especial atención en las influencias no-marxistas que se hacen presentes en su ejercicio; para, en segundo lugar, examinar las reflexiones acerca del carácter teórico del marxismo y su relación con los paradigmas economicistas, cientificistas y evolucionistas que se desarrollaban en su época bajo rúbricas marxistas, y que se ven reformuladas en el examen mariateguiano a partir de la clarificación de una “ética del socialismo” y de la integración de los motivos culturales, ético-morales e intersubjetivos bajo la figura del “mito revolucionario” como “utopía realista” que busca movilizar una *racionalidad alternativa* a la racionalidad burguesa.

## 2. Ortodoxia, heterodoxia y praxis en el marxismo de Mariátegui.

Partamos señalando un aspecto central del pensamiento de Karl Marx, referido a las relaciones entre conocimiento y transformación. Recordemos para esto que el teórico alemán refutó como ideológica la práctica teórica contemplativa, que se presentaba a sí misma como independiente de la transformación efectiva implicada en el proceso de conocimiento. En términos de Adolfo Sánchez Vásquez, la “revolución filosófica” operada por Marx supone una nueva relación de la teoría con la praxis social, lo que se realiza por medio de una doble renovación: del dispositivo conceptual de la propia filosofía, y de la relación entre la filosofía y la praxis social, su función cultural (2003: 299-319). Esto quedaría expresado tempranamente en sus *Tesis sobre Feuerbach*, desde la Tesis I que refuta el materialismo contemplativo de Feuerbach, lo mismo que el idealismo subjetivista, que, sin embargo, propone la actividad subjetiva como fundamento del movimiento; en la Tesis II, por su parte, señala Marx que: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema *escolástico*” (Marx y Engels, 1980: 24). Y concluye en la famosa Tesis XI, donde sanciona que desde la nueva perspectiva, “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (1980: 26).

Marx ingresa, de este modo, al problema que había predominado en la reflexión filosófica moderna desde Descartes en adelante, y que puede ser sintetizado en las preguntas: ¿puede el sujeto conocer?, ¿puede el objeto ser conocido por un sujeto?<sup>111</sup> Las respuestas más audaces a estas preguntas fueron ofrecidas por el movimiento intelectual conocido como Ilustración alemana o Idealismo alemán, cuyos exponentes habían emprendido la tarea de la construcción filosófica del “sistema del mundo plenamente conceptualizado”, puerto de llegada para el racionalismo de la época deseoso de fundamentos ciertos para las nuevas prácticas sociales burguesas. La revolución filosófica iniciada por Marx y Engels, comenzará justamente en el punto muerto del Idealismo alemán, concluyendo que el problema ha sido incorrectamente planteado por la filosofía al mantener la separación epistemológica entre sujeto y objeto, como si pudiera haber sujeto u objeto antes de la relación *práxica* que los constituye a ambos. Eduardo Grüner resume el punto en los siguientes términos:

***No se trata, pues, de una simple ‘inversión’ del objeto o de la relación causa/ efecto –donde ahora la Idea fuera una consecuencia de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del ‘método’ en su conjunto, para pasar a otro sistema de ‘causalidad’, cuyo fundamento, reiteremos, es la praxis. En una palabra, y para resumir este nudo de cuestiones: Marx intenta resolver, mediante la introducción de la praxis de la historia material como criterio básico del ‘complejo’ conocimiento transformador/transacción concedora, el falso (o, mejor: ‘ideológico’) dilema entre la Idea sin materia y la Materia sin idea (2006: 114).***

<sup>111</sup> Jorge Luis Acanda recuerda que el giro cartesiano, que acompaña el propio desarrollo social desde el que emerge el capitalismo, “llevó a que la relación hombre-mundo, eje de la reflexión filosófica medieval, pasara a plantearse y pensarse en términos de la relación sujeto-objeto. Esa relación se convirtió en el centro de la reflexión filosófica moderna y en su punto de partida teórico”, aclarando más adelante que “Los conceptos de objeto y sujeto se definen por su relación con la actividad. Sujeto es aquel que realiza la actividad, que produce objetos. Objeto no es todo aquello que existe, sino aquello sobre lo que recae la actividad del sujeto, lo que es producto de su acción. Entre el objeto y el sujeto existe una relación de presuposición: no existen el uno sin el otro” (2007: 133).

El conocimiento, la “ciencia”, en Marx se encuentran indisociablemente ligados a la capacidad que el propio acto reflexivo posee para transformar la realidad, por lo que insistirá en que acción y conocimiento se encuentran mutuamente implicados, y que el momento teórico de la crítica al orden de dominación consiste, justamente, en develar la co-implicación de las formas de conocimiento actuales con el sistema de explotación y dominación, lo que permite aproximarse a la vez a discriminar las tareas que posibilitan un horizonte de superación de ambos: del pensamiento contemplativo y de la realidad de la contradicción estructural.

La finalidad del conocimiento consiste en servir adecuadamente a la humanidad, pero esta humanidad se ve presa de una forma alienada de auto-comprensión que la separa de su propia producción, fetichizándola, considerándola como *coseidad*, como extraña e independiente del mismo hombre. La ciencia en cambio, considerada por Marx como la práctica de conocimiento que pretende sortear metódicamente la contradicción entre esencia y apariencia, entre la realidad y la conciencia espontánea del mundo moderno a través de la adopción de una *perspectiva proletaria*, esta ciencia no se detiene ante las puertas de la realidad contradictoria. Dicha detención implica, en sí misma, la demostración de que las formas de la racionalidad desplegada son incapaces de criticarse a sí mismas, de trascender sus “verdades parciales” para volver sobre sus supuestos y reexaminarlos, deviniendo en actitud dogmática<sup>112</sup>. Y por el hecho de incurrir en esta detención, Marx acusa a la filosofía burguesa de no ser capaz de dar cuenta de la contradicción real, del fundamento esencial de la irracionalidad capitalista y, por ende, de mistificar una racionalidad que, a través de su crítica, puede ser presentada como *falsa verdad*, como verdad ideológica.

La necesidad de examinar las prácticas sociales, a la “humanidad socializada” en cuanto tal, tiene que ver entonces con la evidencia de que el paradigma moderno en su conjunto, centrado en el proyecto de autonomía y control racional sobre el medio social de vida (y centrado en la categoría ideológica de “individuo consciente”), no se sostiene por sí solo, no es capaz de realizar su proyecto. La crítica de Marx se asienta sobre la base del encuentro con un *punto de vista* distinto de la perspectiva contemplativa que caracteriza a la racionalidad burguesa: el punto de vista del proletariado. No se trata de que Marx se concibiera a sí mismo un obrero, ni mucho menos; sin embargo, su actividad teórica constantemente proclamó la necesidad de esclarecer la perspectiva de clase que sostiene toda actividad teórica. En *La ideología alemana*, Marx y Engels habían arribado a la conclusión de que el movimiento de las ideas sociales respondía a movimientos prácticos de la realidad social, que todo conjunto de ideas se corresponde con una posición de clase, y que en consecuencia las ideas dominantes son, por lo regular, las ideas de la clase dominante. Pues bien, para Marx la posibilidad de acceder a un fundamento (a un *punto de vista*) alternativo y autónomo de los intereses de las clases dominantes, ha sido abierto por la propia dinámica de la sociedad capitalista que, en la producción y reproducción de las condiciones de su existencia basadas en la acumulación de capital, precisa del *proletariado* como sujeto completamente *objetivado* (cosificado, dirá luego Lukàcs) en el proceso de producción social.

La revolución filosófica de Marx logró realizar una integración del conjunto del conocimiento disponible en su época, ofreciendo junto con esto un punto de vista alternativo para comprender las implicancias entre conocimiento y transformación social. De allí que

<sup>112</sup> Actitud que, pese a ser uno de los factores discursivamente más denostado por la razón científica, constituye de hecho uno de sus vectores históricos. Las discusiones abiertas por la filosofía historicista de la ciencia (también conocida como filosofía de la ciencia postempirista) dan buena cuenta de esta aseveración. Cfr. Thomas S. Kuhn (1971) e Imre Lakatos (1983).

Lenin resumiera el marxismo de Marx como la síntesis de “tres fuentes”: economía política (inglesa), filosofía idealista (alemana) y socialismo (francés), abordando el problema del conocimiento desde la reconstrucción crítica de los grandes paradigmas explicativos de la modernidad de su época, es decir, lo que podríamos llamar las tres “ortodoxias” de su tiempo, posicionándose respecto a ellas desde un punto de vista “heterodoxo” y, a su vez, dando pie a la conformación de una nueva ortodoxia, el “socialismo científico” entendido como la práctica teórico-crítica de los militantes del socialismo y del comunismo. Podemos sintetizar que el problema del conocimiento en Marx es asumido desde tres coordenadas: 1) el conocimiento es un producto histórico social, que refiere a un universo intersubjetivo históricamente constituido; 2) el conocimiento es un complejo en el que se co-implican interpretación y transformación; 3) la reflexión en movimiento (en ejercicio crítico) genera una alternativa epistemológica que es, a su vez, una propuesta ética<sup>113</sup>.

Mariátegui se enfrentó a nuevas ortodoxias, diferentes a las que habían encontrado en su tiempo Marx y Engels, pero también expresivas de la incapacidad de sus fundamentos epistemológicos para transformar la realidad social a partir de la actividad del conocimiento. El marxismo mariáteguiano es acompaña de este modo por los postulados fundamentales de Marx, por cuanto: 1) se posiciona en el punto de vista de los productores directos explotados por el capital; 2) orienta su actividad teórica y práctica en alcanzar la conciencia de clase del proletariado peruano; 3) ubica el problema básico (científico) de la historia peruana en el “hecho económico”. Pero su marxismo no quiere ser –no puede ser– una repetición de escritos canónicos: su intención no es ni la de sistematizar ni la de “revisar” el marxismo, al modo en que la erudición libresca y académica de un lado, o el revisionismo entreguista de otro, venían acostumbrando a la cada vez mayor y más estéril acumulación de indagaciones sobre el pensamiento de Marx. No: su objetivo estaría situado en la profundización del marxismo, única vía mediante la cual éste podría aportar una propuesta desde y para Indo-América.

El único desarrollo sistemático del marxismo en la producción mariáteguiana nos remite a un libro que su autor alcanzó a dejar ordenado en lo fundamental, pero que nunca vería publicado pues antes enviarlo a su editorial de destino encuentra la muerte en Lima el 16 de abril de 1930. *Defensa del marxismo* recopila los escritos que sobre la materia había publicado Mariátegui en las revistas para las que colaboraba sistemáticamente, de las que hablaremos en el capítulo siguiente; baste destacar por el momento el carácter de artículos que (tal y como sucediera con los *Siete ensayos*) estos escritos tuvieron en un comienzo, producidos en su totalidad entre septiembre de 1928 y junio de 1929 en 14 entregas a *Mundial* y *Variedades*<sup>114</sup>.

En estos artículos, y correspondiendo al criterio de Marx, el Amauta fue explícito en desestimar la consideración del marxismo como un sistema filosófico abstracto, diciendo que “el materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx

<sup>113</sup> Seguimos en esta síntesis a Aníbal Quijano (1995). Eduardo Grüner, por otra parte, señala que las mismas “Tesis sobre Feuerbach” constituyen un sintético “nuevo discurso del método”, pues si son comprendidas en el marco de la propuesta general del materialismo histórico, se desprenden dos conclusiones: que *la transformación del mundo es condición irrenunciable del “conocimiento objetivo”*, y que *el verdadero conocimiento es ya una transformación, un acto transformador* (2006: 107).

<sup>114</sup> “Defensa del marxismo” comprende el primer libro del volumen 4 de las Obras Completas Serie Popular de Editorial Amauta, que lleva como título general el mismo nombre; la segunda parte lleva por título “Teoría y práctica de la reacción”, y se compone de cinco artículos publicados en *Variedades* entre octubre y diciembre de 1927. Mariátegui sólo ordenó la parte del material que correspondía a “Defensa del marxismo”, mientras que la segunda parte es resultado de una revisión e interpretación de su correspondencia y anotaciones por parte de los editores. Cf. el Anexo de este trabajo (*Infra*, 190ss).



no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual” (1988a: 40). Esta frase comprende que el marxismo es, ante todo, un método de interpretación histórica y que, por consecuencia, dado que su objeto –la sociedad actual– es histórico él mismo, no puede pretenderse que el método permanezca inmutable a las variaciones producidas por el desarrollo social. Este punto señala una correspondencia entre el criterio con que el joven Lukàcs había asumido la defensa a la ortodoxia marxista en los siguientes términos:

***Suponiendo –aunque no asumiendo– que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo marxista ‘ortodoxo’ serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así, pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura ‘sagrada’. En cuestiones de método, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esta ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores (1985: 73-74).***

Descartando que el escrito mariateguiano haya sido recogido de modo directo de *Historia y conciencia de clase* (no hemos encontrado antecedentes que sugieran el conocimiento del Amauta de esta obra ni de otras del mismo Lukàcs, y tampoco alusiones o sugerencias de otros investigadores al respecto), podemos atribuir la similitud de criterios entre ambos al hecho de que los dos se encontraban insertos en un mismo campo problemático, y que ese campo estaba cruzado por la discusión establecida entre el “revisionismo” y la defensa autodenominada como “ortodoxa”, asumida de modo paradigmático por Plejanov y por Kautsky, discusión ante la cual tanto Lukàcs en 1923, como Mariátegui en 1928-1929, se sentirán convocados a participar.

El concepto de revisionismo remite originalmente a la propuesta del socialista alemán Edward Bernstein, quien en correspondencia con la lectura predominante de la socialdemocracia acerca de la estabilización económica y política del capitalismo durante esos años, señalara que una sincera revisión de las hipótesis de Marx sobre la tendencia a la pauperización obrera, o sobre la crisis terminal del capitalismo, debía concluir por asumir que es necesario *revisar y corregir* el conjunto teórico-metodológico utilizado hasta entonces socialismo alemán. La proyección de una “crisis terminal” para el capitalismo aparece, en el argumento de Bernstein, como un ejemplo de los errores metodológicos en los que incurre la dialéctica en su búsqueda de síntesis, mostrándose incapaz de proyectar una forma de participación positiva en las estructuras productivas y políticas del capitalismo. En virtud de esta revisión, Bernstein promovería la adopción de un científicismo positivista que, ante la evidencia del progreso material del capitalismo, terminará por concluir que el correcto rumbo político del proletariado es su incorporación como *sujeto político* en las instancias de dirección del Estado, lo que permitirá en un futuro al Partido Socialdemócrata alcanzar la dirección del propio Estado (gracias a la mayoría cuantitativa de la clase obrera en la sociedad). Este planteamiento se inscribe en el horizonte liberal de una progresiva autorregulación de las instituciones burguesas que, así observadas, aparecen como la garantía de un tránsito evolutivo hacia el socialismo. Bernstein consideraba que la dialéctica, al contrario de lo que se proclamaba entonces entre la ortodoxia marxista, servía de “guía del blanquismo”, alusión con la que Bernstein no sólo ataca un método

de toma del poder, sino en general venía a cuestionar el papel de la voluntad en la historia<sup>115</sup>. Por esto no sorprende la identificación propuesta entre liberalismo y socialismo: “respecto del liberalismo, considerado como un gran movimiento histórico, el socialismo es su legítimo heredero, no sólo en orden cronológico, sino también en sus cualidades espirituales (Bernstein, cit. en Buci-Glucksmann 1978: 127).

Esta fórmula revisionista provocó un cisma en las concepciones teóricas marxistas que, a través de sus versiones más simplistas y dogmáticas (las de Kautsky y Plejanov, por ejemplo) se reorganizarían para defender las proyecciones y conclusiones sancionadas por la “letra de Marx”. La llamada “generación Anti-Dühring”<sup>116</sup>, incapaz por su matriz mecanicista y determinista, no alcanzaría a aprovechar los desafíos planteados por el revisionismo y sería prontamente sucedida por una nueva camada de marxistas revolucionarios que “llegó a la madurez en un ambiente mucho más turbulento, cuando el capitalismo europeo comenzó la carrera hacia la tempestad de la primera guerra mundial” (Anderson; 1991: 14), en referencia a Lenin, Luxemburgo, Hilferding, Sorel, Trotsky, Bauer y Bujarin, entre otros. Esta generación de marxistas debió confrontarse tanto con la ortodoxia de Kautsky y de Plejanov como a las tratativas revisionistas de Bernstein y compañía, en momentos en que el estallido de la primera guerra mundial provocaron el derrumbe de la confianza en la estabilización de mediano plazo del capitalismo, y viviendo este proceso como *crisis interna al propio marxismo*. El conjunto de ejercicios de ruptura de esta nueva generación respecto de sus antecesores, llevaría a la “bancarrotta” de la II Internacional y a la formación de los partidos comunistas autónomos en Alemania, Rusia, Italia, Hungría y Austria. A ellos tocaría la tarea de responder al revisionismo, dando origen la generación de revolucionarios que emerge desde la “nueva sensibilidad” de entreguerras.

Con todo, el revisionismo que antes de la guerra se había mantenido como una tendencia minoritaria al interior de la social-democracia, luego de finalizado el conflicto bélico se iba transformando lentamente en una concepción consolidada y mayoritaria en el socialismo occidental, y especialmente en el Partido Social-Demócrata Alemán. Esto explica que tanto Lukács como Mariátegui se vieran ante la necesidad de retomar el debate acerca de la ortodoxia para esclarecer el papel del método marxista en las nuevas condiciones de la lucha de clases: mientras el ensayo de Lukács se orienta a combatir el reformismo propugnado por el austro-marxismo (también conocido como marxismo ético) de Max Adler, Bohm-Bawark y compañía (quienes continuaban, por otros medios, muchos de los tópicos del propio Bernstein), Mariátegui polemizará con el libro de Henri de Man *Más allá del marxismo*, publicado en 1926 en alemán y bajo el título de *La psicología del socialismo*. En este texto, De Man intenta un “ejercicio de liquidación” del marxismo, animado por la decepción que en él produjo su propia experiencia militante. Esta “liquidación” busca a su vez operar un desplazamiento epistemológico de la crítica del socialismo, que desde el plano de la ciencia pasa al de la conciencia, la subjetividad y los valores éticos, terreno de análisis en que a su juicio el marxismo no observa posibilidad

<sup>115</sup> Cfr. Kohan (1998: 30).

<sup>116</sup> Tanto Kautsky como Plejanov, y en menor medida, Franz Mehring y Antonio Labriola, fueron formados en el marxismo por Friederich Engels, y a decir de Perry Anderson “Puede verse la dirección principal de su labor como una continuación del período final de Engels. En otras palabras, se ocuparon, de diferentes maneras, de *sistematizar* el materialismo histórico como teoría general del hombre y la naturaleza, capaz de reemplazar a disciplinas burguesas rivales y brindar al movimiento obrero una visión amplia y coherente del mundo que pudiera ser captada fácilmente por sus militantes. Esta tarea les llevó, como había sucedido con Engels, a una doble actividad: elaborar los principios filosóficos generales del marxismo como concepción de la historia y extender éste a dominios que no habían sido abordados directamente por Marx” (1990: 12-13).

alguna de análisis científico para comprender una época (“es el ser social el que determina la conciencia social”).

Mariátegui considera pertinente el desplazamiento de territorio epistemológico propuesto por De Man; pero le reprocha el hecho de centrar el análisis en su propia experiencia ligada a la práctica social-demócrata de la política y del sindicalismo belga, sin siquiera aproximarse a la praxis del marxismo revolucionario:

***Sería fácil explicar toda la génesis de Más allá del marxismo psicoanalíticamente. Para esto, no urge internarse en las últimas etapas de la biografía del autor. Basta seguir, paso a paso, su propio análisis, en el cual se encuentra invariablemente en conflicto su desencanto de la práctica reformista y su recalcitrante y apriorística negativa a aceptar la concepción revolucionaria, no obstante la lógica de sus conclusiones acerca de la degeneración de los móviles de aquella (1988b: 26).***

Recordemos otra vez, antes de proseguir, el diagnóstico epocal con que Mariátegui presentara ante el público congregado en las Universidades Populares González Prada su panorama acerca de la crisis mundial, y que refiere a la existencia de dos corrientes en el socialismo diciendo: “Vosotros sabéis, compañeros, que las fuerzas proletarias europeas se hallan divididas en dos grandes bandos: reformistas y revolucionarios. Hay una Internacional Obrera reformista, colaboracionista, evolucionista y otra Internacional Obrera maximalista, anticolaboracionista, revolucionaria [...] Hay, pues, dos ejércitos proletarios porque hay en el proletariado dos concepciones opuestas del momento histórico, dos interpretaciones distintas de la crisis mundial” (1969: 19-20). El Amauta comprendía, en aquellos tiempos, que la crisis de la II Internacional produjo dos tradiciones diferentes y que ambas se decían representativas del movimiento obrero. La experiencia militante de su polemista se ubica así en la vereda del reformismo, en específico en la tradición lassalliana que había sido dominante en la historia del socialismo belga:

***El reformismo lassalliano se armonizaba con los móviles y la praxis empleados por la social-democracia en el proceso de su crecimiento, mucho más que el revolucionarismo marxista. Todas las incongruencias, todas las distancias que De Man observa entre la teoría y la práctica de la social-democracia tudesca, no son, por ende, estrictamente imputables al marxismo, sino en la medida que se quiera llamar marxismo a algo que había dejado de serlo casi desde su origen (1988b: 23).***

Todo esto podría leerse como un prelude encaminado a desestimar por simple el argumento ofrecido por De Man; pero Mariátegui no ha escogido por casualidad a su interlocutor para iniciar una polémica teórica, sino que busca esclarecer aspectos centrales acerca de la vigencia histórica del método marxista, polemizando con los motivos de De Man. El valor de la concepción del puede ser cifrada en el intento de ponerle problemas concretos y contemporáneos a la teoría marxista, aunque el autor yerre en las conclusiones debido a su “recalcitrante y apriorística” negación del fenómeno revolucionario; por esto, Mariátegui propone una solución de continuidad entre el ejercicio de De Man y el llevado a cabo hacia fines del siglo XIX por Bernstein, continuidad ante la cual señala:

***No vale la pena enumerar otras ofensivas menores, operadas con idénticos o análogos argumentos o circunstancias a las relaciones del marxismo con una***

***ciencia dada, la del derecho verbigracia*<sup>117</sup>. La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma. Algunas han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo, cumpliendo una oportuna función de reactivo (1988b: 20).**

Puesto en aquella solución de continuidad, el intento de Henri de Man le parece a Mariátegui que ha cumplido, al menos parcialmente, como ejercicio que permite poner a prueba la salud del dogma marxista. No obstante, en esta alusión a la tradición iniciada por Bernstein sustituye de improviso el par ortodoxia-revisionismo por el de dogma-herejía (propio de los debates acerca de la doctrina teológica), e indica que la herejía sirve como *reactivo* para hacer manifiesta la salud del “cuerpo dogmático”, representado en este caso por el marxismo. Su conclusión establece que el revisionismo, en tanto herejía que permite la reacción saludable del dogma, forma parte integrante de ese mismo cuerpo dogmático y, por ende, su valor es interior al mismo y no se trata de una externalidad accesoria a la propia doctrina en *crisis*. Poco más atrás había señalado dos fuentes históricas que habían precipitado consideraciones heterodoxas: los herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y los militantes (heterodoxos) disgustados del formalismo de las doctrinas del partido. En el caso del revisionismo, corresponde a la segunda vertiente (Bernstein no dejaría de ser un militante socialista), lo que viene a ratificar el carácter *dogmático* de la herejía tratada. Precizando mejor los conceptos de *dogma* y *herejía* utilizados, dice más adelante:

***La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento (1988b: 125).***

El elemento herético, entendido no como una querrela individual sino como un acto productivo que busca ampliar las perspectivas de una doctrina del cambio histórico, sirve a Mariátegui para aproximar los dos conceptos que la tradición marxista había separado (ortodoxia y revisionismo) y que en buenas cuentas impidió, durante largo tiempo, un diálogo productivo entre ambas posiciones. De este modo, la herejía propiciada por el revisionismo “militante” busca ser leída como “síntoma” de la *crisis teórica del socialismo*, entendida como momento de evaluar la capacidad del cuerpo dogmático (el cuerpo que *padece* del síntoma) para ampliar el horizonte de sentido en que se desenvuelve la doctrina como acción transformadora, su vertiente *revolucionaria*. La doctrina ofrece así una instancia de estabilización sin la cual la herejía se vería imposibilitada de germinar en concepto, y deviniendo en puro gesto iconoclasta, improductivo a fin de cuentas: “El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita” (1988b: 126).

Lo sorprendente resulta ser, en este punto, la reconstrucción con la que Mariátegui propone considerar la propia historia de la discusión entre ortodoxia y revisionismo, cuando manifiesta que “La verdadera revisión del marxismo, en teoría y práctica, ha sido

---

<sup>117</sup> Mariátegui alude aquí a la recusación de Bernstein al concepto de “ley histórica”, tal y como era utilizado por la ortodoxia socialdemócrata.

realizada por otro tipo de intelectuales revolucionarios” (1988b: 20), y en ese “otro tipo” de intelectuales revolucionarios ubica, en primer término, a Georges Sorel diciendo: “El sorelismo como retorno al sentido original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de la herejía que se incorpora al dogma” (1988b: 126). Sorel responde al tipo de herejía que, levantando querrela frente al quietismo de la II Internacional, había buscado ampliar el marxismo incorporando en él los nuevos paradigmas que aparecen a comienzos del siglo XX: “A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones de las corrientes filosóficas posteriores a Marx” (1988b: 21); corrientes filosóficas que incluyen a Henri Bergson (y, a través suyo, a la filosofía vitalista) y al pragmatismo, y por medio de las que Sorel había sido capaz de proponer una “teoría de los mitos revolucionarios” (la que Mariátegui considera como el inicio de una nueva filosofía de la revolución con base psicológica). Junto con esto, el francés impulsaría la reivindicación del sindicato como factor determinante en la formación de la conciencia de clase no solo *en sí*, sino que *para sí*, en contraposición a la idea tradicional que oponía la conciencia espontánea o meramente economicista a la conciencia de clase política, operada en la fórmula kautskiana desde “fuera” de la clase por el partido. Por último, Mariátegui le atribuye el valor de resituar el papel de la violencia en la teoría marxista, problema olvidado por el pacifismo (aburguesado) del parlamentarismo social-democrático.

La importancia que Mariátegui otorga a Sorel se encuentra en los motivos implícitos a su revisionismo, de los motivos de la querrela respecto de una de las ortodoxias presentes en el socialismo internacional y que, tributaria de las concepciones de la II Internacional, posee su tradición en las prácticas reformistas de la social-democracia. Sería contra esta ortodoxia (fundamentalmente kautskiana) que Sorel reacciona, buscando poner en evidencia el quietismo que se desprende de su lectura del cuerpo dogmático<sup>118</sup>. Pero no es la única ortodoxia que Mariátegui está asediando y, por esto, junto a Sorel ubica a Lenin, en un gesto polémico por cuanto desarticula la versión oficial que el comunismo ligado a la III Internacional estaba, en aquellos momentos, operando como interpretación de la historia del marxismo, y que pronto quedaría codificada en la solución de continuidad establecida entre Marx, Engels y Lenin sancionada por el stalinismo. De Sorel rescata la apertura heterodoxa hacia los nuevos valores de su tiempo, que superan la fe racionalista y positivista a través de una revalorización del *pathos*, de la violencia y del “mito” social movilizador; y la continuidad con Lenin es propuesta por Mariátegui a través de una serie de alusiones referidas al “ascendiente espiritual” que sobre él tuviera el propio Sorel, cerrando la aproximación entre ambos en los siguientes términos:

***[...] en Sorel reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a la disciplina superior de clases y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logra una continuación original del marxismo, porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori y en bloque, como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx (1988b: 126).***

Mariátegui no entiende el dogma como una frontera teórica estricta y que diferencia de modo definitivo las concepciones burguesas y revolucionarias, ofreciendo en cambio una

<sup>118</sup> Sorel señalaría respecto del socialismo oficial: “Leyendo las obras de los socialistas democráticos uno queda sorprendido por la seguridad con la que ellos disponen del porvenir; ellos saben que el mundo se encamina hacia una revolución inevitable, de la que conocen las consecuencias generales. Algunos de ellos tienen una fe tal en su propia teoría que concluyen en el quietismo” (cit. en Laclau y Mouffe 1987: 30n).

definición positiva del dogma, vinculada a la *praxis militante* y dirigida por su *orientación socialista*. En este sentido, los “verdaderos revisionistas” han operado en el cuerpo dogmático del marxismo transformaciones que, para Mariátegui, vitalizan y amplían el horizonte de sentido de la teoría materialista de la historia, provocando una nueva síntesis cultural que prosigue y supera la que el propio Marx iniciara en su tiempo. Entre ellos Lenin, a través del “testimonio irrecusable de una revolución”, pero también por medio de la comprensión de los factores económicos en la nueva fase del capitalismo. Así, Mariátegui recuerda a De Man que la misma fuente heterodoxa había dado origen a *El imperialismo: fase superior del capitalismo*, obra que resulta central para comprender las nuevas dinámicas de la lucha de clases, no solo en el terreno de la economía internacional sino también en el plano cultural: “El capitalismo ha dejado de coincidir con el progreso. He aquí un hecho, característico de la etapa del monopolio, que un intelectual tan preocupado como De Man por los valores culturales, no habría debido negligir en su crítica” (1988b: 37).

### 3. Mito, cultura y subjetividad en el marxismo mariateguiano.

Como vemos, *Defensa del marxismo* no se propone una defensa estricta de las concepciones más extendidas del materialismo histórico; antes bien, su objetivo estaba puesto en examinar la capacidad del cuerpo doctrinal para hacerse cargo de la “extensión” del hecho del conocimiento implicada en los nuevos fenómenos sociales y culturales acarreados por la crisis civilizatoria, los que aparecen como desafíos para cualquier concepción revolucionaria y, por lo mismo, como material a ser incorporados en el *ejercicio de reconstrucción* emprendido.

Recordando el escrito de Henri de Man, Mariátegui grafica este motivo en la idea del marxismo como un producto del “estúpido siglo XIX”, y que a juicio del belga se encuentra demostrado por lo que consideraba los dos aspectos centrales del materialismo histórico: el determinismo (economicista) y el evolucionismo (historicista). De este modo, las limitaciones del marxismo teórico se correspondían con la decadencia de los grandes paradigmas decimonónicos del “absoluto burgués” —el racionalismo, el naturalismo y el mecanicismo—, y el marxismo vendría a dejarse ver, finalmente como una suerte de síntesis entre el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel. La crisis del ideario liberal es tomada por De Man como señal de un cambio epocal que llama a superar, liquidándolo, al marxismo como teoría de la historia, incapacitado de suyo para asumir el valor de la ética y de la subjetividad en el movimiento histórico.

La crítica de Mariátegui a esta reducción del marxismo recurre, en este tópico, a Benedetto Croce (a un filósofo liberal) para desmentir a De Man: señala Croce que “El presupuesto del socialismo no es una Filosofía de la Historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes en la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas” (1988b: 40). De este modo, la característica principal del marxismo consiste en una comprensión científica de la historia de las sociedades concretas, y no un modelo abstracto de evolución social que se “aplique” a cualquier grupo social, como formula De Man. Esta concepción del marxismo revela que, para Mariátegui, sus virtudes teóricas deben ser evaluadas en función de su objetivo central: contribuir a la formación de una conciencia de clase que, a través del ordenamiento de los intereses de los grupos productores, devenga en una acción destinada a superar el orden capitalista. En la polémica con Luis Alberto

Sánchez había dicho que “El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora” (1987a: 217). En continuidad con esta reflexión, señala en *Defensa del marxismo*:

***La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista, mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas (1988b: 40-41).***

La validez crítico-práctica del marxismo no reside en su pura coherencia teórica (como si método y objeto pudieran disociarse de modo simple para esta concepción del conocimiento) sino que se ubica en su vinculación concreta al proceso de lucha de los explotados: este constituye así el indicador que demuestra la actualidad del pensamiento de Marx; y en consecuencia, “la bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no compromete absolutamente la posición del marxismo” (1988b: 46) por la simple razón de que “el marxismo, donde se ha mostrado revolucionario –vale decir donde ha sido marxismo– no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido” (1988b: 67). La clarificación del carácter praxiológico del marxismo, permite al Amauta invertir el sentido de la crítica de De Man, quien cuestiona que la doctrina marxista posea la amplitud suficiente para comprender las nuevas corrientes filosóficas y espirituales del período de postguerra que postulan validez y valor epistemológico a la ética y a la subjetividad; así, se sentencia en *Defensa del marxismo* que “en vez de procesar al marxismo por retraso o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo” (1988b: 45).

Mariátegui concluye que la crítica de su interlocutor es sin duda válida en lo que respecta a la idea de marxismo seguida por el reformismo social-demócrata, expresión práctica del determinismo teórico que acompañó a parte importante del movimiento socialista. Con todo, el valor que asigna Mariátegui a la tentativa de Henri de Man radica en plantear los problemas actuales de las concepciones socialistas, aún cuando el carácter restringido de su experiencia reformista impida al belga acertar en la correcta utilización del método histórico, ni en las conclusiones que extrae de aquellos planteamientos. Así, en su crítica al economicismo y para resituar el problema del valor de la ética y de la subjetividad, De Man proponía adoptar el método del psicoanálisis, ante lo cual Mariátegui dice: “ninguna de estas comprobaciones disminuye la validez del método marxista que busca la causa económica ‘en último análisis’, y esto es lo que no han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica” (1988b: 27). El Amauta sabe que la explicación “en último análisis” resulta un problema metodológico y que no siempre ha sido correctamente resuelto por las corrientes “ortodoxas”, por lo que su “defensa” se transforma en una reflexión respecto de la integración de los motivos éticos y psicológicos al factor económico.

De Man había bautizado su obra como una “espiritualización del marxismo”, ante lo cual Mariátegui rectifica de inmediato el alcance de sus pretensiones: “la primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales [...] el materialismo marxista comprende, como ya he afirmado en otra ocasión, todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica de nuestra época” (1988b: 104). Esta posibilidad de ascensión sin duda requiere que el marxismo sea capaz de realizar una nueva síntesis epocal, expandiendo

su capacidad de conocimiento en relación con los nuevos sucesos históricos. Como vimos, aquella síntesis había sido a juicio de Mariátegui iniciada por Sorel, quien hiciera ingresar por vez primera la “nueva sensibilidad” en el movimiento revolucionario, razón por la cual el peruano recurre a la idea soreliana de “moral de productores” con la que el francés había incorporado un motivo nietzscheano (ligado al combate de la “moral de esclavos”) en su ideario. Mariátegui escribe, en este sentido, que: “la función ética del socialismo [...] debe ser buscada no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista” (1988b: 57). De este modo, es el propio combate contra el orden social capitalista (y no el mero interés económico del proletariado) el que llevaría a consolidar nuevas formas de socialización:

***La ética del socialismo se forma en la lucha de clases. Para que el proletariado cumpla, en el progreso moral, su misión histórica, es necesario que adquiera conciencia previa de su interés de clase; pero el interés de clase, por sí solo, no basta. Mucho antes que Henri de Man, los marxistas lo han entendido y sentido perfectamente. De aquí, precisamente, arrancan sus acérrimas críticas contra el reformismo poltrón. ‘Sin teoría revolucionaria, no hay acción revolucionaria’, repetía Lenin, aludiendo a la tendencia amarilla a olvidar el finalismo revolucionario por atender sólo a las circunstancias presentes (1988b: 60).***

En esta argumentación, Mariátegui vuelve a referirse a la crítica de Lenin a Bernstein y al revisionismo (que señalara que, en la lucha de clases, el fin era superfluo y el movimiento mismo lo era todo). En cambio, el marxismo revolucionario comprendía que el marxismo (la teoría), tiene la función de organizar la comprensión de los intereses de clase bajo un horizonte estratégico, comprendiendo que en el proceso de maduración de su propia conciencia la clase debía formarse espiritual e intelectualmente: “el socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota; tiene que ser el resultado de un tenaz y esforzado trabajo de ascensión” (1988b: 88). Esta reflexión sintetiza de buena forma el modo en que nuestro autor asumió la militancia desde su regreso al Perú y desde la cual colaboró, desde diversas iniciativas, en la tarea de formación ideológica y cultural de la clase trabajadora y de las masas productoras de su país, es decir, de la consolidación de una moral de clases, a través del estudio de la formación del capitalismo peruano: “su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opera en este terreno y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa” (1988b: 73), en su actual etapa imperialista y, para el Perú, aún dominada por el feudalismo y la servidumbre.

Con este conjunto de reflexiones, Mariátegui abre la posibilidad de que una *reconstrucción creadora* del socialismo integre los aspectos económicos, éticos y subjetivos en una *crítica-práctica* que busca consolidar la posibilidad histórica de un “socialismo Indo-Americano”, al tiempo que demuestra que “el principio dialéctico en que se basa toda la concepción marxista exclu[ye] la reducción del proceso histórico a una pura mecánica económica” (1988b: 81). Y este mismo principio dialéctico es el que posibilita la incorporación de los paradigmas y las corrientes de la “nueva sensibilidad” de entreguerras en la teoría socialista, como lo demuestra la correspondencia existente entre freudismo y marxismo, entre surrealismo y marxismo, entre vitalismo y marxismo, etc.

Una exposición completa del marxismo de Mariátegui, sin embargo, debe presentar la figura cultural bajo la que el peruano expuso, de modo figurativo y, diríamos, literario, su propio concepto práctico de socialismo: la figura del mito movilizador, imagen que recoge directamente de Sorel y que, de hecho, constituye el registro más sostenido en el tiempo de



la influencia del francés en su obra. Recordemos que a comienzos de 1925 había entregado a *Mundial* tres artículos donde señalaba que una de las principales conmociones que había provocado la guerra en la voluntad de las clases en lucha, consistía en la crisis del mito liberal (burgués) y la emergencia de un mito socialista (proletario):

***Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza mística, religiosa, espiritual. Es la fuerza del Mito (1987b: 27).***

Esta diferencia cultural, estas dos opuestas concepciones de la vida, que marcan “el conflicto central de la crisis contemporánea” (1987b: 17), se expresaban en aquel entonces a través de los nuevos movimientos y corrientes artísticas e intelectuales, así como en las tendencias filosóficas, y desde la Revolución Rusa va tomando un carácter universal y ecuménico al coincidir con el socialismo como horizonte político de su “utopía realista”. Sorel aparecía, ya en aquellos escritos, como un preclaro crítico de las concepciones progresistas y racionalistas de la historia, haciendo constantes referencias a *Reflexiones sobre la violencia* –y presentando a su autor como “uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX”–; y a través de la lectura de estas “reflexiones”, Mariátegui recurre a Bergson: “Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden ocuparla también con el mismo título” (1988b: 28). Yerko Moretic (1970), reconstruyendo la idea de mito presente en el discurso mariáteguiano, lo define como un objetivo en el que se condensan los ideales destructivos y constructivos del horizonte socialista, y recuerda la definición de Gramsci de religión, en sentido laico, que también utilizara Mariátegui para referirse a la capacidad del mito para agrupar a la “muchedumbre”: para el italiano se trata de la unidad de fe entre una concepción de mundo y una norma de conducta frente a ella; el Amauta, por su parte, identificará la imagen del mito con la de la “lucha final” relativa a cada época pero experimentada en aquella como la batalla para alcanzar una meta determinada: “La muchedumbre [...] no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe. No le es posible distinguir sutilmente su verdad de la verdad pretérita o futura. Para ella no existe sino la verdad. Verdad absoluta, única, eterna. Y conforme a esta verdad, su lucha es, realmente, una lucha final” (1987b: 32).

En el trabajo de Moretic también se recuerdan los estudios que James Georges Frazer efectuara, en aquella época, sobre las religiones; por lo demás, el antropólogo escocés es ampliamente citado ya por Mariátegui en los *Siete ensayos* –y justamente, en el ensayo sobre el problema religioso en el Perú–. Para Frazer el mito es una estructura inherente a toda cultura por cuanto recoge la tradición y el presente y los proyecta hacia el futuro, y por ende produce un horizonte significado desde la experiencia. Se trata de una “utopía realista” tal y como Mariátegui la entendía ya en “Un programa de estudios sociales y económicos” (*M*, 07/25): “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 empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial” (1988a: 78).

La presencia del elemento mítico en el pensamiento de Mariátegui ha sido ya analizada por los estudiosos de su obra; entre ellos, destaca el argumento de Aníbal Quijano (1995) para quien esta presencia revela el factor más importante que subyace en la filosofía mariateguiana, y que promueve la superación de la racionalidad instrumental por medio de la construcción de un concepto alternativo de racionalidad, donde se integren las dos formas de conocimiento escindidas por el pensamiento occidental: el *logos* y el *mito*. El mismo Robert Paris, si bien equivoca la crítica respecto de que en Mariátegui operaría una suerte de transparencia entre las racionalidades de logos y mito, acierta en señalar uno de los aspectos subyacentes al ejercicio mariateguiano: su combate teórico a la tentativa de “superación” del marxismo pretendida por Haya de la Torre y su “teoría del espacio-tiempo histórico” que pretendía ser una continuación de la teoría de la relatividad de Einstein al análisis social y que, de ese modo, sostenía la hipótesis acerca del carácter “excepcional” de la experiencia latinoamericana respecto de la civilización occidental, y de su política de un partido nacional pluri-clasista. En este sentido, resulta plausible establecer una relación entre el debate establecido en *Defensa del marxismo* con la querrela teórico-política entablada con Haya de la Torre, si ubicamos como elemento central de este debate (al menos, desde la posición mariateguiana) la que enfrenta la “teoría del espacio-tiempo histórico” hayista, ubicada en el bando del revisionismo, y la “teoría del mito revolucionario” de Mariátegui.

Así, respecto del pretendido psicoanálisis que cruza el examen De Man al marxismo, dice Mariátegui: “la adaptación de una técnica científica a temas que escapan a su objeto, constituye un signo de diletantismo intelectual. Cada ciencia tiene su método propio y las ciencias sociales se cuentan entre las que reivindican con mayor derecho esta autonomía” (1988b: 25). Este método alcanzado por las ciencias sociales es, a juicio del Amauta, el que comienza por considerar la socialización económica que se encuentra a la base de los demás procesos sociales y culturales; pero ya hemos visto que para Mariátegui el valor del marxismo no se encuentra en su carácter científicista, si por ello se entiende una capacidad descriptiva disociada de un motivo histórico de transformación: “Aquellas fases del proceso económico que Marx no previó (...) no afectan mínimamente los fundamentos de la economía marxista”, lo que deriva en plantear una relevante distinción entre ciencia y científicismo: “La teoría y la política de Marx se cimientan invariablemente en la ciencia, no en el científicismo” (1988b: 75).

Que la teoría de Marx se cimiente en la ciencia no constituye una aseveración demasiado temeraria; la distinción es, ante todo, problemática en lo que respecta a la “política” propuesta por Marx. El párrafo anterior hace una clara mención a la autonomía relativa alcanzada por el campo científico, de lo que deriva una concepción de ciencia que no se corresponde con el imaginario liberal que buscaba en la ciencia respuestas políticas inmediatas (no mediadas por la consideración de la totalidad social, y por lo cual omiten el problema de las mediaciones entre saber y poder que cristalizan en un orden social y político). Las concepciones liberales predominantes se encuentran en crisis, y es en aquella que Mariátegui percibirá una veta a través de la que puede emerger una nueva racionalidad social, fruto de la conciencia de clase del proletariado: en sentido de Gramsci, una nueva hegemonía entendida como concepción del mundo; en Mariátegui, una nueva religión, si mantenemos la acepción laica que el mismo italiano ofreciera: “la religión del porvenir, como

piensa Waldo Frank, descansará en la ciencia, si alguna creencia ha de ascender a la categoría de verdadera religión” (1988b: 47).

Esta idea de ciencia como religión, sostenida en la figura del mito revolucionario, es considerada en el trabajo de Humberto Flores, quien comparte el juicio de Paris que establece que la figura de Sorel en el discurso mariáteguiano alude más a una serie de motivos de reflexión que a conceptos propiamente tales, y concluye que la figura soreliana del mito permite a Mariátegui vincular ciencia y acción a través de la dialéctica entre *poiesis* (creación) y *pathos* (pasión violenta) contenida en la imagen mítica (2007: 278), lo cual resume la fórmula de la “creación heroica” con que Mariátegui proclama la tarea de construcción del socialismo Indo-Americano. En este sentido, la fundamentación de una nueva racionalidad social, de una nueva *concepción de mundo*, sí corresponde a uno de los “cimientos” de la política (y no sólo de la teoría) de Marx: bajo la imagen del mito soreliano, la reconstrucción del marxismo (pero no sólo del marxismo) que el Amauta ofrecía en su “defensa” se presenta en correspondencia con las condiciones materiales y culturales peruanas e indo-americanas, nutriéndose de los “aluviones de la civilización occidental” pero a la vez creando las condiciones espirituales de “aclimatación” de tales marejadas provocadas por el socialismo revolucionario.

“Ni calco ni copia” no quiere decir entonces omitir las corrientes culturales europeas u occidentales, pues justamente el ejercicio crítico-práctico propone una “traducción” de tales ideas para las condiciones concretas de la lucha de clases a la que la teoría busca servir. Por este motivo, en revista *Amauta* N° 9 se publicaría, bajo el título “Lenin y Sorel” (A, 05/27), la “Defensa del Lenin” escrita por el francés texto que había sido mencionado por Mariátegui, en enero de ese año, en el saludo que enviara desde las mismas páginas de *Amauta* al Segundo Congreso de la Federación Obrera Local de Lima. Titulado “Mensaje al Congreso Obrero” (A, 01/27), este escrito efectivamente buscaba enviar un mensaje solidario pero crítico respecto de la forma en que el programa del congreso priorizaba el debate ideológico entre sindicalistas y socialistas por sobre el debate programático, en el que el método marxista tiene un papel importante que jugar en el desarrollo de la unidad proletaria:

***El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más 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. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista (1987a: 112).***

El marxismo se manifiesta y emerge desde la propia realidad, como método dialéctico que busca operar una transformación concreta sobre esa misma realidad de la cual emerge y en la que se manifiesta. La guerra y la revolución habían desplazado el eje de la discusión del socialismo, definitivamente, hacia el carácter clasista de la organización proletaria, lo que se revela de modo dramático en la oposición entre el socialismo colaboracionista y el “maximalismo” bolchevique. El mensaje continúa diciendo: “la crisis

revolucionaria abierta por la guerra ha modificado fundamentalmente los términos del debate ideológico. La oposición entre socialismo y sindicalismo no existe ya. El antiguo sindicalismo revolucionario [...] ha envejecido y degenerado, no más ni menos que el antiguo socialismo parlamentario, contra el cual reaccionó e insurgió” (1987a: 112). El temor de Mariátegui se cifraba en que el debate principista –“en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios” (1987a: 113)– concluyera por impedir de modo definitivo la formulación de las tareas concretas:

**[...] la organización nacional de la clase trabajadora, la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas, la defensa y el fomento de las instituciones de la cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas, el desarrollo de la prensa obrera, etc., etc. Estas son las cuestiones que deben preocuparnos capitalmente. Los que provoquen escisiones y disidencias, en el nombre de principios abstractos, sin aportar nada al estudio y a la solución de estos problemas concretos, traicionan consciente o inconscientemente la causa proletaria (1987a: 114).**

Concluye el “mensaje” con la idea basal de la crítica-práctica mariáteguiana: “es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización” (1987a: 115).

Entonces, *Defensa del marxismo* continúa y profundiza el conjunto de reflexiones que tuvieron, en la jornada anterior a la ruptura de 1928, un motivo unitario, programático y de definiciones (de “doctrina y polémica”) y que se orientaba hacia la definición de las tareas nacionales de la clase obrera, y que en su nueva “jornada socialista” busca desarrollar el concepto de socialismo Indo-Americano, como “mito movilizador” del espíritu de renovación y de restitución de la propia tradición cultural peruana. A partir de la consolidación de una perspectiva que compone y propone una unidad mítica, es decir, utópica y realista a la vez, la vanguardia peruana se encuentra con la respuesta *peruana* al desafío lanzado en el primer número de *Amauta* y destinado a dar un nuevo significado al nombre de la revista, por medio de la proyección de un programa en cuyos objetivos convergiera la tradición incaica y la vanguardia revolucionaria. Este es el mito que, en los *Siete ensayos*, se encuentra brotando en la actividad cultural peruana y que reclama a través de la presión por la renovación educativa, administrativa, religiosa o literaria, la solidaridad con el indio como punto central del programa revolucionario. El concepto socialista ha madurado de tal modo en el proyecto y la praxis mariáteguiana, que puede ya adherir en voz alta y clara a un horizonte socialista fundado en la tradición del indio, con lo que la productividad de la “heterodoxia” del Amauta permite, por fin, incorporar el elemento cultural de la tradición indígena en el horizonte de significaciones del socialismo peruano<sup>119</sup>.

En conclusión, varios son los ejes “ortodoxos” que el Amauta busca hacer reaccionar en el transcurso de estas reflexiones. Primero, y sobre todo, la ortodoxia civilista que, lejos de subsumirse en su crisis, ha terminado por contagiar la política aprista con su caudillismo, su electoralismo y su demagogia ideológica, y que ha venido a traducirse en la polémica teórica y político-organizativa entre aprismo y socialismo (Haya de la Torre

---

<sup>119</sup> Resulta un aspecto destacado el hecho de que Mariátegui llame “verdadero revisionismo”, justamente, a lo que Lukács señalara como “única ortodoxia”: la capacidad de incorporar los distintos fragmentos de la experiencia y del conocimiento social, al campo de intereses del *punto de vista* del proletariado. Tal vez, después de todo, constituya ésta otra de las marcas que distinguen la producción intelectual latinoamericana de la europea, y expresada en este caso en el movimiento del “marxismo revolucionario” de los años veinte (que, por medio de la incorporación de Mariátegui, rectifica y supera la concepción de “marxismo occidental” de Perry Anderson (1990).

y Mariátegui). Para asediar esta ortodoxia, se vale de la discusión con el revisionismo de Henri de Man como vía de exposición de su propia perspectiva acerca del valor del “cuerpo dogmático” del marxismo, desechando los equívocos respecto de su supuesto determinismo, economicismo y antipatía respecto a los problemas culturales, éticos y psicológicos de la nueva época, y mostrando su capacidad integradora de los elementos más activos y productivos de la “nueva sensibilidad” sintetizados en la imagen del mito indígena como factor de movilización conducente a la formación de una ética socialista (de una “moral de productores”) “en el propio proceso de la lucha anticapitalista” desde el Perú. Ahora bien, la segunda ortodoxia (mucho más difusa en aquel entonces) se encontraba ubicada en el propio movimiento comunista, y en aquella época comenzaba a hacer eco de otras formas de mecanicismo emanadas de las direcciones de la III Internacional.

Mariátegui ya no vivía cuando el stalinismo, y su particular versión del “materialismo dialéctico” como *deducción-aplicación*, se hicieron hegemónicos en los partidos comunistas latinoamericanos, por lo que difícilmente pudo prever que aquella hegemonía llevara a estos partidos a un colaboracionismo, distinto en su justificación pero similar en sus formas y consecuencias prácticas, al que había emanado de las concepciones social-democráticas del socialismo europeo de la pre-guerra. Pero sin duda advirtió trazas de dicho proceso en la dirección que asumiera el Secretariado Regional de la Internacional Comunista, sobre todo en lo que respecta a las opiniones inmediatamente adversas a su propuesta de “socialismo Indo-Americano” que se dejaban ver tras las presiones y las omisiones (y por qué no decirlo, tras las difamaciones) de personajes como Vittorio Codovilla, ungido Secretario Regional por la dirección de Moscú, y que quedaron formalizadas en el documento enviado por medio de *Correspondencia Sudamericana* que sancionaba que “el carácter de la revolución en América Latina es el de una revolución democrático-burguesa”<sup>120</sup>. ¿Es de extrañar que ambas ortodoxias, divergentes en lo que respecta a su matriz teórica, llegaran a corresponderse en sus planteamientos respecto al “carácter de la revolución”, tal y como define Michael Löwy esta pregunta para la historia del marxismo latinoamericano en su segunda etapa? De cualquier forma, el esfuerzo de Mariátegui y sus colaboradores, agrupados desde 1928 en el emergente Partido Socialista Peruano, porfiaron en mantener en esta organización el carácter socialista y no directamente comunista, contrariando las resoluciones de la III Internacional; mas en sus escritos no es posible encontrar una abierta polémica hacia el dogmatismo que comenzaba a irradiar el “comunismo oficial” en el continente. Creemos que tiene razón a este respecto Alberto Flores Galindo diciendo que lo más probable es que aquellos debates ya estuvieran instalados entre los militantes del socialismo peruano, y que Mariátegui se cuidó de generar una querrela abierta contra sus concepciones, para evitar otro flanco de dispersión orgánica para la vanguardia peruana.

No obstante el silencio de Mariátegui respecto de esta “nueva ortodoxia”, nuestro autor mantuvo en alto hasta el final el valor de los “descubrimientos” de su marxismo para la materialización de un proyecto político de signo socialista: la centralidad del proletariado indígena en el proceso revolucionario del Perú<sup>121</sup>, y el carácter movilizador del “socialismo Indo-Americano” dentro del cual se cumplieran además las tareas democrático-burguesas

<sup>120</sup> Cfr. Michael Löwy (2007: 22). “El movimiento latinoamericano, versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana”, publicado en junio de 1929 en *Correspondencia Sudamericana*, “resumía” (de modo arbitrario y estrechamente dogmático) los aspectos centrales de la Conferencia, a la cual por otra parte Mariátegui y el núcleo del futuro Partido Socialista Peruano enviaran “El problema de las razas en América Latina” y “Punto de vista anti-imperialista”.

<sup>121</sup> En carta a Eudocio Ravines escribirá el Amauta que contra la política leguista (continuada por otros medios por Haya de la Torre), la única clase “que puede decir una palabra propia, autónoma, distinta, es la clase obrera, la única que puede constituir además la vanguardia, y ser la guía del *proletariado indígena*” (1991b: 138).

pendientes por la incapacidad de la revolución liberal. La permanencia de estos motivos quedaría contenida en los “Principios programáticos del Partido Socialista”, y se ve ratificada en la respuesta al Cuestionario N° 4 del Seminario de Cultura Peruana que propusiera en su número 29 la revista *La Sierra*, dirigida por J. Guillermo Guevara, donde el Amauta termina diciendo que: “El advenimiento político del socialismo no presupone el cumplimiento perfecto y exacto de la etapa económica liberal, según un itinerario universal. Ya se ha dicho en otra parte que es muy posible que el destino del socialismo en el Perú sea en parte el de realizar, según el ritmo histórico a que se acompañe, ciertas tareas teóricamente capitalistas” (1987a: 273), lo que complementa (y no sustituye ni antecede, como necesidad evolutiva) el carácter socialista de la revolución.

---

# Conclusiones.

***“El valor de una teoría es decidido por su relación con las tareas que son enfrentadas en momentos históricos definidos por las fuerzas sociales más progresistas. Y ese valor no tiene una validez inmediata para toda la humanidad, sino que al principio sólo la tiene para el grupo interesado en esta tarea”.***

***Max Horkheimer, Teoría tradicional y teoría crítica***

Hemos buscado presentar una lectura de la obra de Mariátegui que resalte algunos elementos de su itinerario de producción escasamente destacados hasta hoy en el campo de los estudios sobre la maduración del marxismo en América Latina. Para llevarla a cabo, en el proceso de investigación nos fuimos encontrando y enfrentando con la amplitud de registros que abarcó la producción cultural e intelectual del ensayista peruano, por lo cual pronto se nos hizo evidente la necesidad de comprender esta trayectoria desde su contexto de producción, signado por la crisis del pacto oligárquico, la intensificación de la dependencia económica al imperialismo norteamericano, la autonomización del campo cultural latinoamericano, y la apertura de las preguntas acerca de la nacionalidad, la identidad cultural y el valor del proyecto Hispano, Latino o Indo Americano. Para comprender este conjunto de fenómenos, nos fue de inestimable utilidad la revisión de los planteamientos de Antonio Gramsci, Raymond Williams, György Lukács, Theodor Adorno, Peter Bürger, Jürgen Habermas, Pierre Boudieu, Adolfo Sánchez Vásquez y Ángel Rama, así como la relectura de la propia obra de Karl Marx, quienes en su conjunto nos permitieron aclarar ciertas preguntas acerca de la modernidad y su relación con la tradición cultural, las mediaciones y distancias entre los planos de la economía y la cultura, y la permanente tensión entre las facetas contenidas en la actividad crítico-práctica y el medio cultural específico en que esta actividad opera, en particular, en las vanguardias político-culturales de los años veinte.

A su vez, nuestro ingreso a la lectura del propio Mariátegui estuvo mediado por los aportes de muchos intelectuales latinoamericanos quienes han contribuido, de alguna u otra manera, a la permanencia en el tiempo del modo de pensar abierto y dialógico que caracterizó al Amauta, como los ya clásicos trabajos de Alberto Flores Galindo, José Aricó, Roland Forgues, Antonio Melis, Diego Méseguer Ilán, Robert Paris, Aníbal Quijano y Guillermo Rouillón, además de los aportes de una nueva generación de investigadores como César Germaná, Osvaldo Fernández, Guillermo Mariaca, Fernanda Beigel y Néstor Kohan entre otros. Estos trabajos nos permitieron clarificar en este recorrido tanto el conjunto de preguntas y de ejes trazados en la producción mariáteguiana, como también los intereses y las preguntas propias de cada época de recepción del *corpus* de su obra. Y en este sentido, la revisión de estos estudios mariáteguianos contribuyó en, al menos, otorgar atención a nuestra propia e histórica lectura, la que sin duda se encuentra cruzada tanto por reelaboraciones de viejas y permanentes preguntas, como por la apertura de otras nuevas y propias de nuestras actuales condiciones y urgencias.

Desde este conjunto de coordenadas de lectura, nos aproximamos al proceso de desarrollo de la perspectiva intelectual y cultural que Mariátegui elaborara en el Perú de su época, y que permite ser observada como parte de la maduración de una voluntad colectiva, de sensibilidad anti-oligárquica y anti-imperialista. Concentrando nuestra atención

en tres ejes (el contexto cultural e ideológico, el propio discurso teórico mariáteguiano, y la praxis político-cultural que sostuvo la creciente presencia del Amauta en su época), creemos que hemos visibilizado una forma específica y “creativa” que tuvo el marxismo latinoamericano durante esta época. Esperamos entonces que este trabajo sirva para una valoración más amplia de los aspectos contenidos en las prácticas crítico-culturales de otros agentes importantes en nuestro continente, que permita leer su producción intelectual o artística no sólo en su discurso teórico sino, mas allá, en las voluntades colectivas y en las necesidades históricas que animaron a sus empresas.

En la producción político-cultural de Mariátegui se conjugaron diversas matrices teóricas, encabezadas por una visión praxiológica del marxismo, con la perspectiva de intervención intelectual y artística propia del vanguardismo de la época. Estos rasgos emparentan al ensayista peruano con muchos de los principales marxistas de la época como Lukàcs, Gramsci, Benjamin, Trotsky o Lunatcharsky. Esperamos entonces que este trabajo sirva no sólo para significar el pensamiento del Amauta en esta constelación, sino que además permita a nuevas investigaciones profundizar en los vínculos y canales de circulación del marxismo de la época. La temprana muerte de Mariátegui, en los inicios de la stalinización del comunismo latinoamericano, implicó la temprana clausura de una veta fértil y productiva del socialismo continental, que parece renacer hoy al calor de nuevas formas de identificación y producción de los propios actores colectivos involucrados en estas luchas, y que llaman al pensamiento socialista a criticar su propia tradición y a superarla, integrando en ella el conocimiento social más avanzado que sirva a la crítica de la injusticia, la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre.

**Bibliografía consultada.**

## De José Carlos Mariátegui

- (1930) *Apuntes autobiográficos*, recogido de la página web <<http://www.marxists.org/espanol/mariateg/1927/ene/10.htm>>
- (1959) *El artista y la época* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1969) *Historia de la crisis mundial* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1980) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987a) *Ideología y política* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987b) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1987c) *La escena contemporánea* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1988a) *Peruanicemos el Perú* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1988b) *Defensa del marxismo* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1988c) *Temas de nuestra América* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- 1991a) *Cartas de Italia* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).
- (1991b) *Textos Básicos*. Selección e introducción de Aníbal Quijano (México: Fondo de Cultura Económica).
- (2003) *Temas de educación* (Lima: Editorial Amauta Serie Popular).



(s/f) *Revista Amauta*, edición facsimilar, Vols. 1 – 6, Nos. 1 – 33 (Lima: Amauta).  
 Contiene *Libros y Revistas* Nos. 1 – 27.

## Sobre José Carlos Mariátegui

- ARICÓ, José (1978) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México: Pasado y Presente).
- BASADRE, Jorge (1981) *Peruanos del siglo XX* (Lima: Richay).
- BAZÁN, Armando (1939) *Biografía de José Carlos Mariátegui* (Santiago: Zig-Zag).
- BEIGEL, Fernanda (2003) *El itinerario y la brújula* (Buenos Aires: Biblos).
- \_\_\_\_\_ (2006) *La epopeya de una generación y una revista* (Buenos Aires: Biblos).
- CASTRO, Augusto (1995) “Mariátegui: estética y modernidad”, recogido de la página web <[http://www.bnp.gob.pe/portabnp/index.php?option=com\\_content&task=view&id=403&Itemid=349](http://www.bnp.gob.pe/portabnp/index.php?option=com_content&task=view&id=403&Itemid=349)>
- CONCHA, Jaime (1980) “Mariátegui y su crítica de la feudalidad”. En Víctor BERGUER Ed. *Ensayos sobre Mariátegui* (Lima: Amauta).
- CHANG RODRÍGUEZ, Eugenio (1957) *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre* (México: Andrea).
- FALCÓN, Jorge (1978) *Anatomía de los 7 ensayos* (Lima: Amauta).
- FERNÁNDEZ, Osvaldo (1994) *Mariátegui o la experiencia del otro* (Lima: Amauta).
- FORGUES, Roland (1995) *Mariátegui, la utopía realizable* (Lima: Amauta).
- FLORES, Humberto (2007) *El marxismo integral de José Carlos Mariátegui*, recogido de la página web <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/documentos/Tesis-Doctoral-Humberto-Flores.pdf>>
- FLORES GALINDO, Alberto (1994) “La agonía de Mariátegui”, en *Obras completas II* (Lima: Fundación Andina-SUR).
- GARGUREVICH REGAL, Juan (1980) *La razón del joven Mariátegui* (La Habana: Casa de las Américas).
- GERMANÁ, César (1995) *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui* (Lima: Amauta).
- GÓMEZ-MARTÍNEZ (2000) “Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico”, en Liliana WEINBERG y Ricardo MELGAR Eds. *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Ediciones de la Universidad Nacional de México).
- GUARDA, Sara Beatriz (2006) *José Carlos Mariátegui: una visión de género* (Lima: Minerva)
- IBÁÑEZ, Alfonso (2000) “La utopía de Mariátegui: método y subjetividad”, en Liliana WEINBERG y Ricardo MELGAR Eds. *Mariátegui entre la memoria y el futuro* (México: Ediciones de la Universidad Nacional de México).

- \_\_\_\_\_ (2001) "Mariátegui, un marxista nietzscheano", recogido en la página web <[http://www.bnp.gob.pe/portalbnp/index.php?option=com\\_content&task=view&id=403&Itemid=349](http://www.bnp.gob.pe/portalbnp/index.php?option=com_content&task=view&id=403&Itemid=349)>
- KOHAN, Néstor (2000) "Ni calco ni copia", recogido de la página web <<http://www.lahaine.org/b2-img/calco.pdf>>
- LAGOS, Felipe (2009) "Asedios al dogma: los Siete ensayos de Mariátegui como crítica de la razón oligárquica", en Liliana WEINBERG Ed. Estrategias del pensar (México: Universidad Nacional Autónoma de México). En prensa.
- LÓPEZ, María Pía (1996) "El cuerpo como ensayo. El socialismo como evangelio (Apuntes sobre vida y obra de José Carlos Mariátegui)". En Carlos OSSANDÓN Comp. Ensayismo y modernidad en América Latina (Santiago: ARCIS-LOM).
- MANRIQUE, Nelson (2000) "Mariátegui y el problema de las razas", en Liliana WEINBERG y Ricardo MELGAR Eds. Mariátegui entre la memoria y el futuro (México: Ediciones de la Universidad Nacional de México).
- MARIACA, Guillermo (2007) El poder de la palabra (Santiago de Chile: Tajamar).
- MELIS, Antonio Et. Al. (1971) Mariátegui: tres estudios (Lima: Amauta).
- MESEGUER ILLÁN, Diego (1974) José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario" (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- MORAGA, Fabio (2002) "José Carlos Mariátegui en la encrucijada del pensamiento latinoamericano". Documento presentado al Seminario de Historia Intelectual de El Colegio de México, México.
- MORETIC, Yerko (1970) José Carlos Mariátegui. (Santiago: Universidad del Estado de Chile).
- NÚÑEZ, Estuardo (1978) La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos (Lima: Amauta).
- PARIS, Robert (1981) La formación ideológica de José Carlos Mariátegui (México: Pasado y Presente).
- PÈROUS, Françoise (2000) "Heterogeneidad cultural e historia en los Siete ensayos de José Carlos Mariátegui (de Sarmiento a Mariátegui)", en Liliana WEINBERG y Ricardo MELGAR Eds. Mariátegui entre la memoria y el futuro (México: Ediciones de la Universidad Nacional de México).
- PORTOCARRERO, Ricardo (1995) "José Carlos Mariátegui y las Universidades Populares 'González Prada'". En Gonzalo PORTOCARRERO, Eduardo CÁCERES y Rafael TAPIA Eds. La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- QUIJANO, Aníbal (1979) "Introducción a Mariátegui". Prólogo a los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- \_\_\_\_\_ Comp. (1995) Prólogo a Textos básicos de José Carlos Mariátegui. (México: Fondo de Cultura Económica).
- ROJO, Grínor (s/f) "Arte, literatura, crítica y revolución en José Carlos Mariátegui". Documento inédito.

- 
- ROUILLON, Guillermo (1963) Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- SOBREVILLA, David Ed. (1994) El marxismo de José Carlos Mariátegui (Lima: Universidad de Lima).
- TAURO, Alberto (1960) Amauta y su influencia (Lima: Amauta).
- TERÁN, Oscar (1985) Discutir Mariátegui (Puebla: Universidad Autónoma de Puebla).
- UNRUH, Vicky (1989) "Mariátegui's aesthetic thought: a critical reading of the Avant-Gardes", en *Latin American Research Review*, Vol. 24, N° 3, Texas.
- VANDEN, Harry (1975) Mariátegui: influencias en su formación ideológica (Lima: Amauta).
- VERANI, Hugo (1995) Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (México: Fondo de Cultura Económica).
- VERES, Luis (1999) "La revista Amauta y el concepto de nación en el Perú", recogido de la página web <<http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999adi/09Veres.html>>
- WEINBERG, Liliana (2000) "Los 7 ensayos y el problema del ensayo", en Liliana WEINBERG y Ricardo MELGAR Eds. Mariátegui entre la memoria y el futuro (México: Ediciones de la Universidad Nacional de México).

## Marco teórico y marco histórico

- ABUD, Eduardo (2005) "Algunas consideraciones sobre la génesis de la identidad en Hispanoamérica", en *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios* Vol. 3 N° 2, Arizona.
- ACANDA, Jorge Luis (2007) *Traducir a Gramsci* (La Habana: Ciencias Sociales)
- ADORNO, Theodor W. (1983) *Teoría estética* (Barcelona: Orbis).
- AGUILAR, Omar (2003) "Campo y sistema en la teoría sociológica (notas sobre una convergencia)", en *Revista de Sociología* de la Universidad de Chile N° 17, Santiago.
- ALEGRÍA, Fernando (1986) "Elite y contracultura. Proyecciones políticas de la vanguardia latinoamericana", en *Nueva Sociedad* N° 85, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, Louis (1977) *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).
- ANDERSON, Perry (1990) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (México: Siglo XXI).
- ARICÓ, José (1980) *Marx y América Latina* (México: Alianza).
- BENJAMIN, Walter (1989) "La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I* (Buenos Aires: Taurus).
- BENSAÏD, Daniel y NAIR, Alain Comps. (1980) *Teoría marxista del partido político / 2* (México: Pasado y Presente).
- BOURDIEU, Pierre (1987a) "Capital simbólico y clases sociales", en *L'Arc* N° 72. Traducción de E. Tenti publicada por el Departamento de Sociología-UBA, Buenos Aires.

- \_\_\_\_\_ (1987b) “Los tres estados del capital cultural”, recogido de la página web <<http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf>>
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1978) *Gramsci y el Estado* (España: Siglo XXI).
- BURGA, Manuel Y FLORES GALINDO, Alberto (1994) “Apogeo y crisis de la República Aristocrática”, en *Obras completas II* (Lima: Fundación Andina-SUR).
- BÜRGER, Peter (1987) *Teoría de la vanguardia* (Buenos Aires: Península).
- CASTILLO, Gabriel (2003) *Las estéticas nocturnas. Ensayo republicano y representación cultural en Chile e Iberoamérica* (Santiago de Chile: Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile).
- COELLO, Oscar (2005) “José de la Riva Agüero: centenario de una tesis memorable”, en *Escritura y Pensamiento* N° 17, Lima.
- COTLER, Julio (1978) *Clases, estado y nación en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- ECHEVERRÍA, Rafael (1986) La ciencia de Marx, en *Estudios Públicos* N° 22, Santiago.
- \_\_\_\_\_ (1993) *El búho de Minerva* (Santiago: J. C Sáenz).
- FUNES, Patricia (2008) “Desarchivar lo archivado. Hermenéutica y censura sobre las ciencias sociales latinoamericanas”. En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* N° 30, Quito.
- GARGUREVICH REGAL, Juan (1991) *Historia de la prensa peruana, 1594-1990* (Lima: La Voz).
- GIL LÁZARO, Alicia (2004) “Las señas de identidad de un escritor ‘ausente’: América Latina y Perú en el pensamiento de Francisco García Calderón”, en Aimer GRANADOS Y Carlos MARICHAL Eds. *La construcción de la identidad latinoamericana* (México: El Colegio de México).
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1985) *Páginas Libres – Horas de Lucha* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- GRAMSCI, Antonio (2000) “El programa de *L’Ordine Nuovo*”, recogido de la web <<http://www.gramsci.org.ar/3/19.htm>>
- \_\_\_\_\_ (2004) *Antología* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- GRÜNER, Eduardo (2006) “Lecturas culpables”, en Atilio BORON, Javier AMADEO Y Sabrina GONZÁLEZ Comps. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).
- HABERMAS, Jürgen (1992) *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus).
- HAMPE, Teodoro (2003) “García Calderón, el arielista: un pensador de talla continental”, en Teodoro HAMPE Comp. *América Latina y el Perú del novecientos: antología de textos* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- HOBBSAM, Eric (1998) *La era del imperio* (Buenos Aires: Crítica).

- HORKHEIMER, Max (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica* (Barcelona: Paidós).
- KOHAN, Néstor (1998) *Marx en su (tercer) mundo* (Buenos Aires: Biblos).
- \_\_\_\_\_ (2000) *De Ingenieros al Ché: ensayos sobre el marxismo latinoamericano* (Buenos Aires: Biblos).
- \_\_\_\_\_ (2003) *El capital: historia y método* (Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo).
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid: Siglo XXI).
- LARRAÍN, Jorge (2005) "Identidad y desarrollo", en *Persona y Sociedad* N° 3, Santiago.
- LENIN, Wladimir (1972) *El imperialismo: fase superior del capitalismo* (Santiago: Quimantú).
- LÓPEZ LENCI, Yazmín (1999) *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú* (Lima: Horizonte).
- LÖWY, Michael (1973) *Sobre el método marxista* (México: Grijalbo).
- \_\_\_\_\_ (2007) *El marxismo en América Latina* (Santiago: LOM).
- LUKÀCS, György (1975) *El alma y las formas y La teoría de la novela* (México: Grijalbo)
- \_\_\_\_\_ (1985) *Historia y consciencia de clase*, dos volúmenes (México: Grijalbo).
- LUNN, Eugene (1986) *Marxismo y modernismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- LUPORINI, Césare y SERENI, Emilio Et. Al. (1986) *El concepto de 'formación económico-social'*. (México: Pasado y Presente).
- MARTÍ, José (2007) "Nuestra América", en *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II (La Habana: Ciencias Sociales).
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo (1973) *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando (2005) *En el horno de los 90* (La Habana: Ciencias Sociales).
- MARX, Karl y RUGE, Arnold (1970) *Los anales franco-alemanes* (Barcelona: Martínez Roca).
- MARX, Karl y ENGELS, Federico (1980) *Obras escogidas* (Moscú: Progreso). "Tesis sobre Feuerbach", "Manifiesto del Partido Comunista", "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y "Crítica del programa de Gotha".
- \_\_\_\_\_ (1985) *La ideología alemana* (Buenos Aires: Pueblos Unidos).
- MARX, Karl y HOBBSBAWM, Eric (2004) *Formaciones económicas precapitalistas* (México: Siglo XXI).
- MARX, Karl (1971) *La sagrada familia, o la crítica de la crítica crítica* (Buenos Aires: Claridad).

- \_\_\_\_\_ (1987) *Miseria de la filosofía* (Buenos Aires: Cartago).
- \_\_\_\_\_ (1999) *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza).
- \_\_\_\_\_ (2006) *El Capital: crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- ORTIZ, Renato (2001) “Las ciencias sociales y la cultura”, en *Nueva Sociedad* N° 175, Buenos Aires.
- PEÑA, Antonio (2006) “El pensamiento conservador de Francisco García Calderón”, en *Logos Latinoamericano* N° 6, Lima.
- QUIJANO, Aníbal (1978) *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1890-1930)* (Lima: Mosca Azul).
- RAMA, Ángel (2004) *La ciudad letrada* (Santiago: Tajamar).
- ROJO, Grínor (1998) “El ensayo y Latinoamérica”, en *Revista de crítica cultural* N° 16, Santiago.
- SANCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo (1967) *Filosofía de la praxis* (México: Grijalbo).
- \_\_\_\_\_ (2003a) *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- \_\_\_\_\_ (2003b) *A tiempo y destiempo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- SARMIENTO, Domingo F. (2006) *Facundo o civilización y barbarie* (Buenos Aires: Centro Editor de Cultura).
- STALIN, José (1977) *Cuestiones de leninismo* (Pekín: Lenguas Extranjeras).
- TROTSKY, León (1980) *Sobre la liberación nacional* (Bogotá: Pluma).
- TÜNNERMANN, Carlos (2008) *Noventa años de la Reforma Universitaria de Córdoba (1918-2008)* (Buenos Aires: CLACSO).
- WILLIAMS, Raymond (1997) *La política del modernismo: contra los nuevos conformismos* (Buenos Aires: Manantial).

---

# ANEXO

## Registro de los escritos más importantes de José Carlos Mariátegui entre 1923 y 1930

Leyenda de las publicaciones que agrupan los escritos de Mariátegui, en la edición de las Obras Completas Serie Popular de la Editorial Amauta:

- LEC: “La escena contemporánea”. Vol. 1.
- SE: “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana”. Vol. 2.
- EAM: “El alma matinal, y otras estaciones del hombre de hoy”. Vol. 3.
- LNV: “La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella”. Vol. 4.
- DM: “Defensa del marxismo”. Vol. 5.
- EAL: “El artista y la época”. Vol. 6.
- SyO: “Signos y obras. Análisis del pensamiento literario contemporáneo”. Vol. 7.
- HCM: “Historia de la crisis mundial. Conferencias pronunciadas en 1923”. Vol. 8.
- PP “Peruanicemos el Perú”. Vol. 11.
- TNA: “Temas de Nuestra América”. Vol. 12.
- lyP: “Ideología y política”. Vol. 13.
- TdE: “Temas de educación”. Vol. 14.
- F-I: “Figuras y aspectos de la vida mundial, I”. Vol. 16.
- F-II: “Figuras y aspectos de la vida mundial, II”. Vol. 17.
- F-III: “Figuras y aspectos de la vida mundial, III”. Vol. 18.

Así mismo, hemos incorporado algunos artículos que no fueron compilados en las Obras Completas, pero que aparecen señalados en el primer trabajo que se llevara a cabo para reconstruir el *ritmo* de la producción mariáteguiana (Rouillón: 1963) y que, por los temas abordados en ellos, sirven para mesurar la presencia del tema indígena en el conjunto de reflexiones mariáteguianas. Estas columnas y artículos aparecen, en la tabla que sigue, como B-B Rouillón.

## Las heterodoxias de la tradición en José Carlos Mariátegui

Artículo, ensayo, manifiesto o proclama de Mariátegui	Publicación periódica o instancia en que apareció originalmente	Fecha de publicación original	Publicación en las Obras Completas (Serie Popular) o en otras ediciones	Otros datos de la publicación
1923				
El ocaso de la civilización europea	Claridad N° 1	01/05/1923	Folleto del Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui	
La crisis mundial y el proletariado peruano	UPGP	15/06/1923	HCM-C	
Literatura de guerra	UPGP	22/06/1923	HCM-C	
El fracaso de la Segunda Internacional	UPGP	30/06/1923	HCM-C	
La intervención italiana en la guerra	UPGP	06/07/1923	HCM-C	
La revolución rusa	UPGP	13/07/1923	HCM-C	
La revolución alemana	UPGP	20/07/1923	HCM-C	
La crisis universitaria: crisis de ideas y maestros	Claridad N° 2	jul-23	TdE	
La revolución húngara	UPGP	18/08/1923	HCM-C	
La actualidad política alemana	UPGP	24/08/1923	HCM-C	
La paz de Versalles y la Sociedad de las Naciones	UPGP	31/08/1923	HCM-C	
La agitación proletaria en Europa en 1919 y 1920	UPGP	sep-23	HCM-C	
Los problemas económicos de la paz	UPGP	14/09/1923	HCM-C	
Lloyd George	Variedades	15/09/1923	LEC	
Lenin	Variedades	22/09/1923	LEC	
La crisis de la democracia	UPGP	15/09/1923	HCM-C	
La agitación revolucionaria socialista del mundo oriental	UPGP	28/09/1923	HCM-C	
Herr Hugo Stinnes	Variedades	29/09/1923	F-I	
Poincaré y la política francesa	Variedades	06/10/1923	F-I	
120ti	Variedades	13/10/1923	F-I	
Exposición y crítica de las instituciones del régimen ruso	UPGP	19/10/1923	HCM-C	
Hilferding y la social democracia alemana	Variedades	20/10/1923	F-I	
Maximo Gorki y Rusia	Variedades	27/10/1923	LEC	



