

Traducción y tradición del Perú

José Guillermo Nugent

Yo creía hasta ahora que todas las cosas del universo eran, inevitablemente, padres o hijos. Pero he aquí que mi dolor de hoy no es padre ni es hijo. Le falta espalda para anocheecer, tanto como le sobra pecho para amanecer y si lo pusiesen en la estancia oscura, no daría luz y si lo pusiesen en una estancia luminosa, no echaría sombra. Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy sufro solamente.

César Vallejo

El indio como aspecto fundamental de la nación peruana

En los apuntes y escritos de Mariátegui sobre el Perú, que se empiezan a publicar en revistas limeñas desde 1924, a poco más de un año y medio de su regreso de Europa en marzo de 1923, inicia a operarse un desplazamiento significativo en la orientación de sus reflexiones. Este podría ser descrito como un movimiento "de la periferia al centro", en el lugar que ocupan sus consideraciones sobre el Perú. De una inicial apreciación sobre el rol modesto que ocupaba América en la historia mundial, a la declaración de su propósito de concurrir a la creación del socialismo peruano, transcurre un momento teórico que se caracteriza por una tensión permanente entre tradición y modernidad en sus esfuerzos por traducir los problemas peruanos en una teoría revolucionaria.

El discurso mariateguiano ya no se desplegará en torno a los episodios y variaciones sobre la crisis de la *claridad* positivista, más bien la pregunta a responder será una de carácter más inmediato: ¿Qué es el Perú? ¿Cuál es su lado real? ¿Qué significa hablar en el Perú de "realidad"?:

El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo es el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado, como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa.¹

La respuesta a esta preogunta no habría ofrecido aspectos novedosos, respecto de la producción marxista latinoamericana posterior, si la hubiera desarrollado en términos objetivistas, esto es, situándose desde el punto de vista de las determinaciones inmediatas de la realidad. Pero Mariátegui, acaso rudimentariamente, acaso a tientas, había logrado desembarazarse de los prejuicios cientificistas que fácilmente hacían presa de un latinoamericano que iniciase su aprendizaje intelectual y vital en Europa, especialmente la escisión entre la dimensión estética y la científica. Esto fue lo que otorgó a su obra una singularidad que aún hoy, desgraciadamente persiste: expresar la realidad como centro antes que como periferia. Que la realidad, para ser tal, tenga que ser expresada como "centro" respecto de los hombres que la integran, es una necesidad vital en la cual Richard Morse ve una de las posibles razones del éxito de la literatura latinoamericana de los últimos veinte años.

... la madurez de la literatura iberoamericana, por lo menos según el veredicto consagratorio internacional, llegó con el "boom" de la década de 1960. Para entonces las ciencias sociales, recién llegadas a las universidades iberoamericanas, estaban revelando el determinismo de los órdenes industrial, político y demográfico que parecían haber esclavizado a las sociedades regionales a los imperativos lógicos del desarrollo capitalista occidental, condenándolas a una tediosa eternidad de 'dependencia'. . . Pero con la mayoría [de los novelistas, G. N.] sucedió lo contrario: para ellos el mensaje de la ciencia no significó la rendición de Iberoamérica a las fuerzas de dominación sino su resistencia interna a las perspectivas igualmente sombrías del "desarrollo". . . Los novelistas recuperaron un pasado que ahora parecía cíclico y mítico; se maravillaron ante la trayectoria de caudillos pasados cuya malevolencia e histrionismo habían hecho escarnio de los mojigatos códigos extranjeros. El "realismo mágico". . . se convirtió en una vena en la cual

afirmar la "realidad" entre los dientes de Casandras científicas. . . Una escisión entre las sensibilidades estética y científica, que en Mariátegui estaban unidas, ha desplazado hacia los novelistas, poetas y artistas iberoamericanos la responsabilidad de expresar su mundo como centro y no como periferia.²

Considerar la realidad como centro para quien quisiera reflexionar sobre el mundo social peruano de los veintes, implicaba considerar la realidad más como autóctona que como obsoleta³ y tomar por centro, como sujeto social fundamental al indio.

Si el indio, esta subjetividad concreta de la nación peruana, permanecía como una dimensión oculta en la vida nacional, ello tenía su contraparte en una ideología criolla tan inauténtica que hasta existe un peruanismo para calificar con precisión insuperable su actitud: *huachafiería*. Para Sebastián Salazar Bondy "Lo postizo, es, en último término, huachafo, y según las previas categorías constituye antes lo *huachafito*, lo *huachafoso* y lo *huachafiento*".⁴ Y esta impostación proviene del culto a la época colonial, suerte de "Arcadia Colonial [que] encauza el río de la historia y así como hace del capitalismo un castillo medieval hace de la muchacha que lee a Sartre o viaja en *jet* una tapada sin mantón".⁵

La consecuencia de esto se manifiesta en la dificultad de lograr una imagen coherente de un país cuando se escamotea la presencia de las cuatro quintas partes de su población; necesariamente, entonces, el panorama se presenta más bien confuso, "borroso".

Sobre esta inauténtica criolla Mariátegui expresaba lo siguiente a propósito de las tendencias modernistas en literatura:

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 de una audacia o una arbitrariedad ex-

ternas de sintaxis o de metro. Bajo el traje huachafamente nuevo, se siente intacta la vieja sustancia. ¿Para qué trasgredir la gramática si los ingredientes espirituales de la poesía son los mismos de hace veinte o cincuenta años? *Il faut être absolument moderne* como decía Rimbaud; pero hay que ser moderno espiritualmente. 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 nostalgia más pueriles, *como si su contorno actual careciese de emoción y de interés*. [Subrayado G.N.]⁶.

La huachafería criolla, la atmósfera dominante en las ciudades peruanas y de modo especial en la capital, conforma un determinado tipo humano, melancólico y pasadista. Indagando la fisonomía del temperamento de los peruanos criollos —y debe destacarse que aquí Mariátegui se vale de los mismos recursos subjetivistas utilizados en sus reflexiones sobre el mundo europeo y los hombres pre-bélicos y post-bélicos— el autor se plantea por qué la gente es melancólica y pasadista, casi intrínsecamente misoneísta.

Un hombre aburrido, hipocondríaco, gris, tiende no sólo a renegar el presente y a desesperar del porvenir sino también a volverse hacia el pasado. Ninguna ánima, ni aún la más nihilista, se contenta, ni se nutre únicamente de negaciones. La nostalgia del pasado es la afirmación de los que repudian el presente. Ser retrospectivo es una de las consecuencias naturales de ser negativos. Podría decirse pues, que la gente peruana es melancólica porque es pasadista y es pasadista porque es melancólica. . . El futuro ha tenido en esta tierra muy mala suerte y ha recibido muy injusto trato.⁷

Pero este pasadismo, además es muy poco nacional, en la medida que repudia el período incaico, "demasiado nacional" para ese tempera-

mento huachafo, inauténtico. El camino que va siguiendo Mariátegui para descubrir al indio como sujeto peruano, tiene como premisa ineludible la crítica del pasadismo criollo que se constituye en un recurso ideológico privilegiado para mantener vínculos de reconocimientos entre un sector bastante minoritario de la población peruana. El pasado más próximo es el del Virreinato, en la medida que es un recurso eficaz para borrar la presencia de la mayoría india:

El pasadismo que tanto ha oprimido y deprimido el corazón de los peruanos es, por otra parte, un pasadismo de mala ley. El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, *demasiado nacional, demasiado indígena* para emocionar a los lánguidos criollos de la República. Estos criollos no se sienten, no se han podido sentir, herederos y descendientes de lo incásico. El respeto a lo incásico no es aquí espontáneo sino en unos artistas y arqueólogos. En los demás es, más bien, un reflejo del interés y de la curiosidad que lo incásico despierta en la cultura europea. El virreinato, en cambio, está más próximo a nosotros. El amor al virreinato le parece a nuestra gente un sentimiento, distinguido, aristocrático, elegante. . . Una literatura decadente, artificiosa, se ha complacido de añorar, con inefable y huachafa ternura ese pasado postizo y mediocre. [Subrayado G.N.]⁸.

La indagación de Mariátegui constata que la inautenticidad criolla (huachafería) asume como imagen del pasado al período colonial como una manera de negar la existencia histórica de la vertiente andina de la nacionalidad. Es una ideología orgánicamente incapacitada para ejercer una acción hegemónica sobre la población ya que es incapaz de asimilar la simple existencia de la población india. Esta limitación para hacer las ideologías dominantes efectivamente hegemónicas parece haber sido un rasgo común a las sociedades iberoamericanas del siglo XIX.⁹ Es intere-

sante mostrar que el inicial cuestionamiento de Mariátegui no está dirigido al carácter de ideología dominante de la "criolledad", más bien el blanco de su crítica es la impostura criolla, su carácter postizo.

Para Mariátegui, la cuestión del indio es "el problema primario del Perú", es "el problema de la nacionalidad".¹⁰ La actitud usual, la más aparente, hubiera sido que esta crítica desembocara en un anti-hispanismo recalitrante, al estilo de las corrientes indigenistas que en esos momentos gozaban de gran audiencia en la ciudades de la provincia peruana, especialmente las del sur andino. Pero de esta constatación de la omisión del indio Mariátegui considera mucho más responsable a la República que al Virreinato dado que éste, al fin y al cabo, no tenía por qué comprometerse en una acción hegemónica de carácter nacional. Pero, además, este desconocimiento del indio está ligado a un hecho material muy concreto: el despojo de tierras; el más significativo proceso de apropiación de tierras indígenas tuvo lugar bajo la legislación bolivariana al autorizar la libre circulación de propiedades.¹¹

Mientras el virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es un régimen formalmente peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio, y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral.¹²

Al considerar la cuestión del indio, como algo estrechamente vinculado a la República, an-

tes que al régimen colonial, lo que Mariátegui hace es transformar aquella cuestión en una de carácter nacional y, por implicación, poner en duda la dimensión real de lo que pueda significar "peruanidad". La no resolución del problema del indio, convierte al Perú en una "nacionalidad en formación". Además la superación de este problema debe hacerse en términos de una autonomía social, mediante la participación activa de los "propios indios":

Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. . . Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen la nación. (. . .) Cuando se habla de peruanidad habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible.¹³

Para concluir con la afirmación sobre a quiénes toca la solución de este problema:

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios.¹⁴

Las consecuencias del cuestionamiento a la República antes que al Virreinato, el señalar que bajo el régimen republicano empeoró la situación de los indios¹⁵, el hecho que las revoluciones de independencia no hubieran recogido en sus programas las reivindicaciones indígenas¹⁶, que el liberalismo hubiera estado en contra de la comunidad campesina,¹⁷ todo esto colocaba a Mariátegui en un horizonte bastante novedoso en la historia peruana.

En efecto, descubrir al indio como aspecto fundamental, como el "cimiento" de la nacionalidad peruana, era una consecuencia de la crítica a la inautenticidad —huachafería— de la ideología criolla. Pero la reivindicación del in-

dio implicaba poner en tela de juicio, esta vez a propósito de la historia del Perú, una concepción lineal de la historia, así como la solvencia del liberalismo peruano que había hostilizado, desde los comienzos de la República a la comunidad indígena. Negar la existencia del indio en nombre de un ánimo pasadista había sido la misión liberal. Lo que se desprendía de esto era una nación con una marcada crisis de identidad, sin padres ni hijos como decía Vallejo, y que a Mariátegui lo llevó a afirmar que en el Perú la realidad humana era "borrosa":

... en el Perú este es un defecto común a casi todos los fenómenos y a casi todas las cosas. Hasta en los hombres rara vez se observa un contorno neto, un perfil categórico. Todo aparece siempre un poco borroso, un poco confuso.¹⁸ —Y en otro lugar, que— En el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza.¹⁹

Tales expresiones a lo que aluden es a la ausencia de una nacionalidad definida, consumada, a la inexistencia de una ideología propiamente hegemónica, por la actividad de un estado que se había formado "sin el indio y contra el indio".²⁰

Al caracterizar al Perú como una "nacionalidad en formación", el campo problemático asumió rasgos muy específicos, que en buena parte se traducen en la inusual estructura de los *Siete ensayos*, que tiene por objeto traducir la realidad de un país que había permanecido casi por completo oculta a sus habitantes. Si el tema inicial de discusión era por los sujetos sociales que conformaban esa nación, resulta en buena parte explicable que el esfuerzo central estuviera orientado a la crítica de las formas de representación de la realidad existentes. Incluso el ensayo dedicado a la evolución económica, con el que se inicia la obra, concluye afirmando que en el Perú existe una economía capitalista dirigida por un espíritu feudal.²¹ Se verá más adelante, que una parte

de lo novedoso en el tratamiento de la cuestión indígena es la referencia a un orden económico dominado por el fenómeno del "gamonalismo".

Finalmente, queremos destacar la reiteración del procedimiento de inversión que emplea Mariátegui en su crítica de la ideología criolla, mostrando cómo el supuesto modernismo tan sólo encierra una actitud pasadista y nostálgica de la época colonial. El segundo momento de esta inversión ocurrirá a propósito de la tradición, que es lo que pasaremos a tratar en el acápite siguiente.

Los sujetos sociales y su acción política en *Siete ensayos*. . .

Nos ocuparemos ahora de los sujetos sociales presentes en el planteamiento de la obra mencionada en sus diversos niveles de constitución. En nuestra exposición nos ocuparemos sucesivamente de mostrar: 1. Los nuevos sujetos presentes en el estudio de Mariátegui: el indio y la "nueva generación"; 2. La tradición como el modo de expresión de estos nuevos sujetos.

1. Las reflexiones de Mariátegui sobre el Perú presentan singularidades frente a las dos vertientes que están en el origen de sus debates: el marxismo y la historiografía peruana. Respecto de lo primero se trataba de asumir el reto de expresar en términos marxistas, es decir, en términos de una teoría de la revolución socialista, una realidad que definitivamente estaba alejada de lo que hasta entonces había sido la realidad típica del marxismo: Europa. Por lo demás, la única similitud que Mariátegui establece entre el Perú y algún país de Europa es con Rusia:

La feudalidad dejó análogamente subsistentes las comunas rurales en Rusia, país con el cual siempre es interesante el paralelo porque a su proceso histórico se aproxima el de estos países agrícolas y semif feudales mucho más que al de los países capitalistas de Occidente.²²

Los planteamientos de Mariátegui sobre el Perú pueden parecer inaceptables —y de hecho lo fueron— en la perspectiva de un marxismo tradicional. En sus escritos sobre el Perú no se encuentra un "análisis de clases" de la sociedad, la oposición entre burguesía y proletariado es reconocida fundamentalmente como un conflicto de la época mundial, no como un dato inmediato de la realidad peruana. La reflexión mariáteguiana es más deudora del frente único que de la lucha de clase contra clase como acertadamente afirma Oscar Terán;²³ y en lo teórico de la reacción antipositivista que presencié en Europa.

Los dos sujetos que ocupan un lugar privilegiado en el discurso mariáteguiano sobre el Perú son el indio y la "nueva generación" y manteniendo una relación de estrecha interdependencia. Si el indio, la vertiente andina de la nacionalidad es la "piedra histórica",²⁴ un cimiento firme de la nacionalidad, la nueva generación es quien ha puesto la cuestión agraria y la cuestión indígena en el primer plano de la política nacional, produciéndose así una suerte de alianza entre vanguardismo y tradición. Ambos son lo más nacional que posee el Perú:

... lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación. ... la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. Este hecho no tolera mistificaciones ni equívocos.²⁵

En la fusión de ambos elementos reposa, para Mariátegui, la posibilidad de plantear la unidad peruana. El otro sujeto social que aparece, como el elemento representativo del polo de la dominación es el "gamonal", el latifundista, pero que además ejerce un control sobre el funcionamiento del estado. Frente a éste, la única opción posible para Mariátegui es levantar la reivindicación del indio, como la única manera de construir la unidad peruana:

El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema, todas las cuestiones de arquitectura del régimen pasan a segundo término. Lo que les importa primordialmente a los hombres nuevos es que el Perú se pronuncie contra el gamonal, por el indio. (...) A la nueva generación le toca construir, sobre un sólido cimiento de justicia social, la unidad peruana.²⁶

Lo que reiteradamente es llamado por Mariátegui como "nueva generación" o como "hombres nuevos" es el movimiento político surgido de la Reforma Universitaria; con la lucha de los estudiantes de Córdoba ocurrió el "nacimiento de la nueva generación latinoamericana".²⁷ Mariátegui le reconoce a este movimiento un carácter post-bélico y la disposición, en consecuencia, a "cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica":

... este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia marejada posbélica. Las esperanzas mesiánicas, los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la posguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica.²⁸

Este movimiento había creado "núcleos de estudiantes que, en estrecha solidaridad con el proletariado se han entregado a la difusión de avanzadas ideas socialistas y al estudio de las teorías marxistas".²⁹ En el Perú, el "bautizo histórico de la nueva generación" tuvo lugar el 23 de mayo de 1923 cuando se realizó una manifestación pública de protesta contra el gobierno del dictador Leguía que había dispuesto unos ceremoniales para la consagración del Perú al corazón de Jesús.³⁰ Este reconocimiento de Mariátegui no deja de tener un sabor autocrítico pues

él no participó en aquel evento por considerarlo una mera protesta "demo-liberal". Este acontecimiento, además, fue el que hizo emerger al primer plano de la política al entonces dirigente universitario V.R. Haya de la Torre, quien hasta ese momento había mantenido una relación equívoca con el régimen leguista.³¹

El Perú que estudia Mariátegui ofrece distintos tipos de sujetos sociales: los elementos de vanguardia agrupados en torno a la "nueva generación" y el "problema del indio". Pero la población indígena está dispersa, sin organización, es una "masa inorgánica" y esta situación es la que ha contribuido a su derrota:

A los indios les falta vinculación material. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, conscientes de su número no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico.³²

En el otro extremo, el otro sujeto activo en la realidad peruana es el gamonal, el latifundista, que a través del control del estado y de un discurso tradicionalista es el que ha dirigido la política y la economía en el Perú desde la independencia. En los *Siete ensayos* el autor explícitamente señala que parte de la peculiaridad de la realidad peruana se debe a la inexistencia de una clase burguesa que hubiera resuelto la cuestión agraria. De esto se desprendía el fenómeno del caudillaje militar que "era el producto natural de un período revolucionario que no había podido crear una clase dirigente".³³ En suma, "el Perú carecía de una clase burguesa capaz de organizar un estado fuerte y apto".³⁴ Hubiera sido contradictorio si Mariátegui por un lado sostuviera que el Perú es una nación en formación y por

otro que afirmara el rol protagónico de una clase burguesa que hubiese homogenizado al país en términos capitalistas. La clase capitalista existente en el Perú se conducía con criterios de latifundista. Esto explica, a su vez, la ausencia de una "cuestión obrera" en los *Siete ensayos* y que tantas críticas suscitó en los medios de la Internacional Comunista.³⁵ La cultura nacional peruana y ello es mostrado elocuentemente en el ensayo dedicado al "proceso de la literatura", estaba dominada por un dilema que estaba lejos de haber resuelto en términos integrales la cuestión nacional. En el Perú de los veinte había empresarios burgueses y había mano de obra asalariada —mineros y textiles principalmente— pero su "experiencia" de estructuración estaba atravesada por la oposición entre el indio y el gamonal. En este sentido hay una similitud entre los criterios de Mariátegui y los del historiador inglés E.P. Thompson:

El principio teórico y metodológico básico de todo el proyecto histórico de Thompson es que las determinaciones objetivas —la transformación de las relaciones de producción y de las condiciones de trabajo— nunca se imponen sobre "alguna materia prima humana indefinible e indiferenciada" sino sobre *seres históricos*, portadores de legados históricos, tradiciones y valores.³⁶

Justamente esa experiencia histórica era la que impedía adscribir la realidad peruana a un paradigma eurocéntrico y descubrir como sujetos centrales al gamonal y al encuentro entre vanguardia y tradición que representaban los indios y la generación intelectual y política de la Reforma Universitaria. Esta última aparece, sin embargo, como referida al presente y su presencia es registrada en los ensayos referentes a la educación, el regionalismo y la literatura, como una fuerza capaz de impulsar y traducir un es-

fuerzo de integración de la nación peruana. El gamonal y el indio, en cambio, cuya relación social fundamental es la servidumbre, son referidos a lo largo del libro como la oposición dominante de la sociedad. La necesidad de establecer quiénes efectivamente eran los integrantes de la sociedad peruana y cómo se relacionaban absorbió casi toda la atención de Mariátegui, lo cual explica hasta cierto punto la ausencia de teorizaciones sobre el carácter del estado y sus poderes. Decimos que sólo hasta cierto punto porque el autor consideraba que estos temas —y en este sentido hay un grano de verdad en su afirmación— eran justamente los que se habían utilizado en el debate entre liberales y conservadores para ocultar la discusión sobre la cuestión agraria y la incorporación del indio a la vida social y política. El vacío teórico que ofrecen los *Siete ensayos* desde una perspectiva contemporánea es remplazado por la discusión de un concepto que luego de Mariátegui no fue retomado en los debates teóricos y políticos: el gamonalismo. Pero esta problemática corresponde, en sentido estricto, al campo de los sujetos políticos, que será tratado en el acápite siguiente.

El lenguaje del gamonalismo era o bien una ideología nostálgica del pasado colonial o bien un empleo mimético del discurso liberal republicano. El problema al que se enfrenta Mariátegui es ¿qué lenguaje reconocer a los otros sujetos protagónicos, la población indígena y la nueva generación? En otras palabras, ¿cuál es el discurso alternativo al de la dominación? La respuesta a ello nos permite pasar a la segunda parte de este acápite.

2. Hay un episodio que resulta ilustrativo de los cambios que se operaron en Mariátegui para dar una respuesta a esta cuestión. Cuando él regresa de Europa declara que uno de sus objetivos es fundar una revista, que se iba a llamar *Vanguardia*.³⁷ En septiembre de 1926, al publi-

car el primer número de *Amauta* afirmaba dos cosas de interés:

El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra *Amauta* adquiere con esta revista otra acepción. *La vamos a crear otra vez.* [Subrayado G.N.]³⁸

Por una parte entonces la adhesión a las tradiciones andinas, pero sobre todo, anunciaba que el significado de esa palabra de origen quechua iba a ser creada otra vez. ¿Qué punto en común podía haber entre el vanguardismo más cosmopolita y la vertiente andina de la nacionalidad peruana? ¿Cómo reunir elementos tan disímiles? Para Mariátegui la alternativa no está en un discurso racionalista "moderno", en el sentido que pudieran entenderlo algunos círculos gobernantes durante el siglo XIX. Tampoco en un criterio ilustrado, en sentido amplio, que concibiera que el punto delimitante de las acciones políticas fuera el saber técnico. Este es un aspecto que sin embargo tendrá mucha importancia, y no poca eficacia política, en los planteamientos de Haya de la Torre; éste, casi por definición, excluía de la gestión política a las masas indígenas, ya que la reivindicación de éstas se daba en el plano estrictamente "técnico", al menos en el período de transición representado por el Estado Antimperialista.³⁹

El nexa para establecer ese discurso alternativo es para Mariátegui la tradición. La elección resultó particularmente adecuada tratándose de un país como el Perú donde precisamente uno de los elementos en disputa era el de la tradición, y que a Mariátegui la permitía establecer una superioridad respecto de las posiciones conservadoras, así como presentar la tradición como un elemento del presente. Teóricamente, el recurso a la tradición, bajo la forma elaborada por el mar-

xista peruano, le permitía sortear el aparentemente insalvable dilema entre una visión tradicionalista y una racionalista "moderna", europea:

Nada es tan estéril como el proceso a la historia, así cuando se inspira en un intransigente racionalismo como cuando reposa en un tradicionalismo estático.⁴⁰

Para Mariátegui la tradición es algo inasimilable al punto de vista de los tradicionalistas para quienes la tradición era sinónimo de colonialismo y limeñismo, dado su carácter creador⁴¹ esta se remite tanto a un pasado superior en amplitud, como al reconocimiento de un carácter renovador, "heterodoxo":

El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social —feudalidad, gamonalismo— pero batido para siempre como espíritu: la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición.⁴²

La tradición es algo que está en constante renovación, y los que están haciendo la tradición ahora son los revolucionarios que aparecen como iconoclastas. Esto se relaciona con una aptitud para la comprensión de la historia; quienes no pueden imaginar el futuro tampoco pueden imaginar el pasado.⁴³ La tradición es mostrada en términos muy parecidos a lo que luego será el "dogma" en *Defensa del Marxismo*, como algo que está en permanente renovación:

Porque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas, para incorpo-

rar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre.⁴⁴

La tradición aparece como la comprensión de la realidad, no sólo de la pasada sino de la presente:

Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal —que es el férvido como fermento o impulso de progreso o superación— y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada.⁴⁵

Mientras que dentro de una concepción moderna, es decir lineal, de la historia, ésta es vista como progreso, en Mariátegui esa misma historia, aquí se presenta como tradición.

En otra ocasión, la tradición será afirmada como una presencia "etérea en la creación de un orden nuevo":

"La verdadera tradición está invisible, etéreamente en el trabajo de creación de un orden nuevo."⁴⁶

Esto le permite a Mariátegui distinguir mejor los sujetos más proclives a desarrollar una actividad política consistente: los "hombres nuevos" que poseen un "temperamento posbélico", las masas indígenas que tienen su propia tradición, es decir, que viven en parte dentro de su propia historia, lo que lleva a Mariátegui a decir que "la vida del indio tiene estilo".⁴⁷ Del otro lado tenemos a los criollos admiradores del pasado colonial que según, Mariátegui mantienen "una leyenda indispensable al dominio de los herederos de la colonia"⁴⁸ y los mestizos, hacia quienes Mariátegui mantenía una marcada desconfianza porque los consideraba un sector "desprovisto espiritualmente de los agentes imponderables de una sólida tradición moral".⁴⁹

Esta preocupación por la tradición y por los elementos morales en su dimensión política, permite además entender mucho mejor la presencia de un "ensayo" que usualmente resulta un hueso duro de roer para algunos intérpretes. Nos referimos a "El factor religioso" en el que las únicas citas de Marx y Engels que aparecen no están dirigidas a mostrar a la religión como falsa conciencia sino simplemente a señalar la relación entre protestantismo y capitalismo.⁵⁰ De acuerdo a lo que venimos sosteniendo en esta investigación la inclusión de este ensayo habría obedecido a una preocupación fundamentalmente política:

Los aspectos de la religión de los antiguos peruanos que más me interesa esclarecer son... sus elementos naturales: animismo, magia, tótems y tabúes. Es esta una investigación que debe conducirnos a conclusiones seguras sobre *la evolución moral y religiosa de los indios*. [Subrayado G.N.]⁵¹

Por esto, no sorprende que el ensayo concluya con una familiar mención a Sorel:

Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.⁵²

Al mostrar a la tradición como una dimensión que podía recoger en un solo discurso a elementos tan aparentemente heterogéneos como los vanguardistas cosmopolitas y los indígenas, además de los intelectuales indigenistas, ofrecía también un elemento de ruptura con el mismo lenguaje que empleaban los grupos dominantes en el Perú. Al afirmar la tradición como algo que es renovado por los revolucionarios y que a la vez consiste en la presencia indígena, andina, en el

Perú, el discurso de Mariátegui procedía a un doble movimiento por el cual recogía las demandas *socialistas* —y es claro que para Mariátegui se trata de un socialismo *de clase*— y las reivindicaciones andinas, especialmente la cuestión agraria. El potencial político de ruptura que tiene un planteamiento así queda más claro cuando la cohesión de los grupos dominantes en el Perú se hacía precisamente en nombre de la "tradición".

Una cuestión crítica que es necesario anotar aquí es que el planteamiento conlleva una suerte de inconsecuencia y que en parte explica el terreno sobre el que se desarrolló la agitación nacionalista de Haya de la Torre. Aparentemente Mariátegui no da mayores explicaciones sobre una omisión argumental decisiva que es la siguiente: en su planteamiento queda claro que se establece un nexo entre la vanguardia, que en *Siete ensayos* y escritos anteriores es presentada como "nueva generación", pero que en escritos posteriores (como "Aniversario y Balance", "Punto de vista antimperialista" y muy marcadamente en *Defensa del Marxismo*) es una vanguardia marxista, socialista revolucionaria, y las demandas populares que son incluidas dentro del término *tradición*. El nexo establecido es impecable pero hay un punto en blanco que es el referido a la población criolla costeña, donde, con excepción de la minería, se asentaba la mayor parte del proletariado. Mariátegui, que tanta habilidad había mostrado para unificar demandas entre cosmopolitas y movimiento campesino indígena, increíblemente cae en un reduccionismo clasista al referirse a la población costeña criolla, que cuando es aludida en términos no clasistas sólo aparece como un factor puramente negativo —con excepción de la vanguardia—. La gravedad del asunto es que en el Perú el centro político estaba en la capital, es decir, que Mariátegui —y él mismo se consideraba "hombre de la capital"⁵³— no veía el mundo cotidiano criollo

que se desarrollaba a su alrededor el cual solamente es considerado desde una óptica clasista. Este punto de vista *político* y no algún difuso prejuicio racial, es lo que estaría en la base de las deplorables valoraciones sobre el papel de las poblaciones negra y china en el Perú, ambas de significativa presencia en la costa y particularmente en Lima. Cuando afirma que todo el aporte de la población negra es el sentimiento de "liberto adicto", que ha "bastardeado" al indio⁵⁴ o que la población china ha introducido un "elemento de relajamiento e inmoralidad",⁵⁵ ante lo que estamos no es un error antropológico primordialmente, sino ante las consecuencias de una apreciación reduccionista clasista sobre la población costeña.

Los estragos de ésta, llamémosla inconsecuencia discursiva, aparecen en un escrito político bastante recurrido de Mariátegui, "Punto de vista antimperialista", donde se pone en un mismo saco las reivindicaciones "pequeñoburguesas" —que para Mariátegui carecen por completo de todo valor antimperialista en un proceso revolucionario— y un problema muy distinto que es el de la conducción política pequeñoburguesa de una revolución. Por supuesto, el principal beneficiario de este "punto ciego" en el planteamiento mariateguiano fue Haya de la Torre quien, apoyándose en este vacío produjo el más importante movimiento de masas *organizadas* en la primera mitad de este siglo.

Sería un anacronismo señalar errores o deficiencias ante problemas que el autor no se planteó. Pero definitivamente no es este el caso en la cuestión tratada. Mariátegui diseña un nexo entre la reivindicación clasista y la población andina mediante la tradición —por lo demás, por no incluir al campesinado dentro de un discurso reduccionista fue que su obra permaneció sospechosa de "populismo" durante largo tiempo— pero no lleva su estrategia hasta las últimas con-

secuencias reconociendo a la población costeña un nivel no clasista. Esto explicaría por qué en una obra como *Siete ensayos* tan ajena en principio a cualquier reduccionismo, no se descubre ninguna mención a lo que sería el equivalente de la "cuestión india", traducida a términos criollo-populares: la "cuestión plebeya".

Si el componente criollo popular no aparece esto obedecería, si es correcto lo que hemos afirmado en páginas anteriores, a que éste sólo era expresable en una dimensión clasista: creación de sindicatos, central obrera, prensa sindical y actividades afines. En un autor tan vital como Mariátegui, esta situación *práctica* de negación del componente plebeyo es lo que, en otro nivel, podría dar la clave de las aparentemente misteriosas causas por las que Mariátegui nunca se reconoció una tendencia autobiográfica. De haberlo hecho, hubiera implicado un compromiso con la dimensión no clasista de lo que él llamaba "*demos* criollo" y del cual evidentemente él era un partícipe. Al reconocerse solamente como "hombre de vanguardia", es decir, inscrito en una dimensión clasista, no podía reconocerse ninguna autobiografía. De modo involuntario, Mariátegui quedó prisionero, en este aspecto de su pensamiento político, de la modernidad que tanto había criticado como incapaz de producir el reconocimiento de sujetos reales. Pudo reconocer que su yo correspondía al Perú, pudo reconocer que los Andes no eran "desierto de lo humano"⁵⁶ sino que estaban plétóricos de una tradición humana viva, pero no llegó a reconocer en el mundo criollo otra cosa que no fuera colonialismo pasadista o clasismo.

El mito revolucionario y la estrategia socialista

Los debates sobre la estrategia política propuesta por Mariátegui tropiezan con dos circunstancias que impiden una discusión más clara so-

bre aquel punto. La primera es el hecho de su muerte a escasos cuatro meses de un súbito cambio en la situación política peruana: el derrocamiento del dictador Leguía, que se tradujo en una irrupción de las masas urbanas en la política nacional⁵⁷ y que en los hechos significó la aparición del Apra como partido político en la historia peruana. Esto coincidió también con una campaña de virtual desmantelamiento político del trabajo que Mariátegui había realizado mediante la organización del Partido Socialista —que un mes después de su fallecimiento se convirtió en PC. El Buró Sudamericano de la Internacional Comunista había urgido a sus afiliados peruanos para que iniciaran una campaña contra el "amautismo" que fue muy intensa hasta poco antes del VII Congreso de la IC (1935) y reavivada a comienzos de los años cuarenta en una publicación cubana —"Dialéctica"— en cuya dirección estaba Carlos Rafael Rodríguez. Pero a esta circunstancia, la muerte de Mariátegui en vísperas de intensos debates políticos, tanto en el Perú como en el Buró Sudamericano, se agrega otra hecho sobre el cual hasta hoy no existe una versión convincente: el "extravío" del libro que Mariátegui había preparado sobre la ideología política de la historia peruana.

El mismo autor había anunciado en la "Advertencia" de *Siete ensayos* la existencia de tal publicación:

Pensé 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.⁵⁸

De este "octavo ensayo" nunca se encontró ni siquiera una página, lo cual no sólo ha dado origen a una serie de suposiciones sobre cuál fue su destino: desde que se perdió en el barco que lo llevaba a España para ser publicado por su

amigo César Falcón —versión sostenida por éste y por el secretario personal de JCM, Martínez de la Torre— hasta que pudo efectivamente haber llegado a España y de ahí ser enviado a Moscú donde se encontraría en los archivos del Comintern, que hasta la fecha no han sido abiertos a los investigadores.⁵⁹ Lo cierto es que esta circunstancia creó una expectativa desmesurada por este escrito y en cierto sentido sirvió para una lectura más atenta de los restantes siete ensayos en lo que a propuestas políticas se refiere. La noticia de este "enigma" se tradujo en una despolitización de la obra capital de Mariátegui. En todo caso, desde el momento en que el autor indicaba que pensaba incluir ese "octavo ensayo" en el plan inicial del libro, esto permite suponer, con cierta plausibilidad, que existía una continuidad con el resto de la obra.

En este acápite trataremos brevemente los puntos de nuestra argumentación que se basarán en lo siguiente: caracterización del "gamonalismo" como el hecho político fundamental del Perú, la postura ante el debate político propiamente dicho y finalmente la relación entre la comunidad indígena y la transformación socialista.

1. *El gamonalismo como el hecho político fundamental.* En *Siete ensayos* aparece una referencia, más bien marginal; se trata de una nota al pie de página en el ensayo dedicado al problema del indio que resulta de gran importancia para apreciar sus planteamientos programáticos:

El término "gamonalismo" no designa sólo una categoría social y económica; la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la

gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.⁶⁰

Aquí se hace claramente la distinción entre el aspecto social, económico, ligado a la gran propiedad y las relaciones sociales de servidumbre; y la dimensión política, que es aludida como "todo un fenómeno". Este no sólo comprende a quienes están vinculados en términos económicos con el latifundismo sino además a toda una capa de funcionarios y en general a quienes, en el nivel político, participan de una forma de dominación que involucra al estado mismo. La destrucción del gamonalismo como sistema de ordenación, sin embargo, no es algo que esté limitado solamente a una eliminación de la "gran propiedad semifeudal" sino más bien a la "hegemonía" que esta ejerce sobre el funcionamiento del estado. Es decir, Mariátegui delimita el *espacio político* sobre el que se debe desarrollar una estrategia para una transformación socialista y ciertamente el indio, por el solo hecho de serlo, no necesariamente se convierte en un activo elemento de cuestionamiento al gamonalismo; más bien éste puede ser fácilmente captado al régimen, puede transformarse en "explo-tador de su propia raza". Es decir, que un sujeto social no se constituye automáticamente en un sujeto político. Esta postura mariáteguiana tiene su origen en la interpretación subjetivista de la constitución de los sujetos políticos.

De todos modos subsiste la duda en esta formulación. si el "gamonalismo" es un fenómeno político que despliega su hegemonía sobre la acción del estado ¿por qué el único sujeto no clasista reconocido es el indio? Las huellas de la "aporía plebeya" señalada en el acápite anterior vuelven a hacerse presentes en esta presentación

del "gamonalismo". La impresión que queda es que el "gamonalismo" actúa hegemónicamente sobre el estado nacional pero solamente afecta a la población india, que no era precisamente el caso cuando Mariátegui escribía estas líneas. Si el gamonalismo es situado en un nivel distinto al de las relaciones de producción ¿por qué no hablar entonces de una opresión nacional y no solamente indígena, al momento de describir este "fenómeno"? Ciertamente la población india era largamente mayoritaria pero no la única sobre la que se ejercía la actividad política del gamonalismo. El problema es que la otra parte de la población era la que al menos formalmente participaba de algunos rudimentos de ciudadanía y que había mostrado intentos de participación política, primero en la guerra civil de 1895 contra el militarismo; luego durante el breve gobierno de Guillermo Billinghurst, más tarde en la lucha contra el alza de las subsistencias en 1919 y que, un par de años luego de la publicación de *Siete ensayos* ocuparía nítidamente la escena política a través del Apra o el respaldo al caudillo militar Sánchez Carro. Esa omisión en la caracterización del gamonalismo se comprende mejor si pasamos a ver cómo caracterizaba Mariátegui los debates políticos.

2. *Mariátegui y el debate político propiamente dicho.* Para Mariátegui, la peculiaridad de los debates es que éstos en su época no eran animados exclusiva y principalmente por preocupaciones "políticas", y por esto entendía "vieja política" o "política burguesa" o simplemente caudillismo.⁶¹ Más bien afirmaba que:

El "problema del indio", la "cuestión agraria" interesan mucho más a los peruanos de nuestro tiempo que el "principio de autoridad", la "soberanía popular", el "sufragio universal", la "soberanía de la inteligencia" y demás temas del diálogo entre liberales y conservadores.⁶²

Ciertamente, en otro lugar Mariátegui había precisado que el Perú, al carecer de una burguesía orgánica había experimentado un atraso liberal y burgués⁶³ pero eso no bastaba para descalificar una problemática política que no estuviera centrada específicamente en la cuestión agraria y el problema del indio. Menos argumentos aún podían esgrimirse contra una política liberal cuando el Perú estaba viviendo una dictadura que justamente se había dedicado al envilecimiento político del sufragio universal. Lo que resulta difícil de comprender en el planteamiento mariateguiano es el vacío que presenta en términos de alternativa política: lo aparente habría sido proponer como alternativa una vía insurreccional no de carácter antidictatorial sino para tomar el poder por asalto. Pero esta propuesta no se encuentra en sus escritos; lo más probable, pero no tenemos documentos que explícitamente lo afirmen, es que Mariátegui pensara en una especie de cerco al "cuartel general" del gamonalismo, es decir al estado, mediante una vía que combinaría la organización corporativa de los trabajadores urbanos y costeños con levantamientos campesinos en los Andes, creando una "conciencia revolucionaria indígena". Pero este hecho, la constitución de una conciencia revolucionaria indígena, era algo que "tardará quizás en formarse".⁶⁴

A propósito del problema del regionalismo en el Perú, Mariátegui negaba que el problema de la forma de gobierno tuviera alguna relevancia política:

No existe ya, en primer plano, un problema de forma de gobierno. Vivimos en una época en que la economía domina y absorbe a la política de un modo demasiado evidente. En todos los pueblos del mundo no se discute y se revisa ya simplemente el mecanismo de la administración sino, capitalmente, las bases económicas del Estado.⁶⁵

Esto, junto con el carácter excluyente que tenía la "cuestión agraria" o el "problema del indio" respecto de cualquier otro debate político se traducían, en términos prácticos, en una inhibición de la política cotidiana que no por vieja dejaba de incluir al sector criollo popular. La dificultad se origina, a nuestro modo de ver, en que una cuestión nacional fundamental para el Perú como es el "problema del indio", permanece sin un nexo efectivo con otros sujetos políticos que no podían considerarse como dócil clientela política del gamonalismo: los criollos plebeyos, a quienes sólo se les reconocía al interior de un discurso clasista —proletariado, sindicalistas— lo cual efectivamente obviaba la cuestión de las formas de gobierno.

3. *La comunidad indígena y el estado socialista.* Lo anterior deja entonces a Mariátegui una sola preocupación respecto a cómo emprender una transformación socialista en el Perú: la relación entre la comunidad indígena y el socialismo. Aquí el recurso fundamental es la difusión del mito socialista, que encontraría un punto de apoyo en las tradiciones colectivistas andinas. Esto ya implicaba para Mariátegui todo un riesgo político ante la IC que por entonces identificaba la cuestión indígena con un asunto de "nacionalidades", cuestión que Mariátegui explícitamente rechazaba.⁶⁶ El potencial de movilización política del campesinado indio está en relación directa con el renacimiento de sus tradiciones colectivistas, "comunistas":

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc.

La historia tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista el único insensible a la emoción mundial?⁶⁷

El "comunismo" aludido, que de acuerdo a las investigaciones actuales resulta un dato insostenible, es una formulación imperfecta para designar políticamente lo que fue uno de los principales hallazgos de Mariátegui: el carácter revolucionario de las tradiciones indígenas que reposaba en la comunidad. Mariátegui veía a ésta como económicamente superior al latifundismo colonial, lo cual para el caso de la sierra peruana, con la sola excepción de la zona central es ampliamente verificada⁶⁸ por estudios recientes. El autor en otros momentos alude a la comunidad como "propiedad comunitaria",⁶⁹ lo que sería una afirmación más precisa y menos sujeta a equívocos. La comunidad indígena en sentido estricto era de origen español, pero se trataba de una reformulación de una organización pre-hispánica, el *ayllu*, unidad de parentesco y religión que realizaba trabajos agrarios. Para Mariátegui una política agraria nacional debía estar basada ante todo en la nacionalización de la tierra⁷⁰ pero "respetando siempre la pequeña propiedad".⁷¹ Lo interesante de la propuesta agraria de Mariátegui era la evaluación de la organización social indígena:

... una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la "comunidad" indígena. El "ayllu", célula del estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un estado socialista moderno.⁷²

El tratamiento del tema agrario y del indio dentro de la estrategia socialista destaca un

aspecto que es característico de cómo Mariátegui entendía el vínculo entre modernidad y tradición. En vez de propugnar una extinción de la agricultura pre-capitalista en razón de su pretendida inferioridad económica, los esfuerzos están orientados a mostrar la superioridad de ese aspecto "tradicional" sobre otros que serían "modernos". Pero si esta postura no desemboca en un indigenismo nostálgico y tan pasadista y unilateralmente como el colonialismo, esto se debe a que Mariátegui subraya, y no solamente a propósito de la cuestión agraria sino de la mayor parte de los problemas peruanos, la *contemporaneidad* con las cuestiones cruciales de la época. Cuando el autor afirma que "la historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante", lo que sucede es que diluye la cuestión de la "modernidad" como el cementerio en el que inexorablemente terminan las tradiciones. La pregunta ya no es si la "comunidad" indígena es moderna o no, para según eso aceptarla o descalificarla. La evaluación parte de otras premisas: la "comunidad" tiene rasgos de contemporaneidad o no. Entonces, cuando en otro momento, Mariátegui habla de la tradición como algo en movimiento y constante renovación y que se prolonga a través de los esfuerzos aparentemente más iconoclastas, lo que se está remarcando es la capacidad de la tradición para ser "contemporánea" respecto de la época mundial, con el respectivo abandono de todo paradigma evolucionista.

El énfasis en la "contemporaneidad" de las tradiciones no puede reducirse a un lúcido hallazgo ideológico de Mariátegui. Era también la prueba de que el Perú no había encontrado, como Chile luego de la guerra del Pacífico o la Argentina a partir de la presidencia de Roca —1880—, una incorporación estable al mercado mundial, debido justamente a esa burguesía inorgánica, lastrada de "gamonalismo" que no

había sido capaz de reorganizar el país de acuerdo a los intereses de su época. Esto dejó un terreno libre para una consideración de la cuestión indígena y agraria muy distinta de la que pudo haber hecho alguien como Aníbal Ponce. El "atraso", la falta de modernidad, por ello se convirtió en Mariátegui en una "condición de pro-

ductividad" ideológica. Y lo que en la perspectiva burguesa era falta de modernidad, se tradujo en su pensamiento en tradiciones vivas y en vigor para planear la cuestión de la nación⁷³. Este rasgo fue único en su tiempo y aún hoy destaca como su principal aporte a la reflexión de un marxismo latinoamericano.

- 1) José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979, p. 307.
- 2) Richard Morse, *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982, p. 183.
- 3) *Ibid.*, p. 168.
- 4) Sebastián Salazar Bondy, *Lima la horrible*, ERA, México, 1977, p. 99.
- 5) *Ibid.*, p. 77.
- 6) José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, p. 19.
- 7) *Ibid.*, p. 20.
- 8) *Ibid.*, p. 21.
- 9) R. Morse, *op. cit.*, p. 22.
- 10) J.C. Mariátegui, *Peruanicemos*, . . . , p. 30.
- 11) Cfr. Jean Piel, *Le capitalisme agraire au Pérou*, París, 1975.
- 12) José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos*, . . . , p. 31.
- 13) *Ibid.*, p. 32.
- 14) *Ibid.*, p. 33.
- 15) J.C. Mariátegui, *Siete ensayos*, . . . , p. 64.
- 16) *Ibid.*, p. 63.
- 17) *Ibid.*, p. 70.
- 18) *Ibid.*, p. 18.
- 19) *Ibid.*, p. 184.
- 20) *Ibid.*, p. 217.
- 21) Cfr. *Ibid.*, p. 34.
- 22) *Ibid.*, p. 60. Este planteamiento podría continuarse hasta equiparar a Mariátegui con la figura de Aleksandr Herzen, un populista occidentalizante que desarrolló un nuevo planteamiento de las ideas eslavófilas. Cfr. A. Herzen, *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, México, Siglo XXI, 1979. Por lo demás, el paralelo entre Rusia y Latinoamérica ha sido nuevamente planteado por David Brading, a propósito del nacionalismo mexicano. Cfr. D. Brading, *Orígenes del nacionalismo mexicano*, México, ERA, 1983, pp. 126-129.
- 23) Cfr. Oscar Terán, "Mariátegui: decir la nación" en *Nuestra América*, N. 2, mayo-agosto 1980, p. 32.
- 24) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*, . . . , p. 187.
- 25) J. C. Mariátegui, *Peruanicemos*, . . . , p. 72.
- 26) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*, . . . , p. 194.
- 27) *Ibid.*, p. 109.
- 28) *Ibid.*, p. 110.
- 29) *Ibid.*, p. 114.
- 30) Cfr. *Ibid.*, p. 128.
- 31) Cfr. Jesús Chavarría, *Mariátegui and the Rise of Modern Peru*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1979, p. 205.
- 32) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos*, . . . , p. 45.
- 33) *Ibid.*, p. 65.
- 34) *Ibid.*, p. 66.
- 35) Cfr. V.M. Miroshchinski, "El 'populismo' en Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano", en José Aricó (comp.), *Mariátegui: los orígenes del marxismo en América Latina*, México, Pasado y Presente, 1978, pp. 55-70, (la primera edición del ensayo es de 1942).
- 36) Eileen, Meiksins Wood, "El concepto de clase en E.P. Thompson" en *Cuadernos Políticos*, n. 36, 1983.
- 37) Cfr. J. C. Mariátegui, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, tomo segundo, p. 477.
- 38) *Ibid.*, tomo segundo, p. 239.
- 39) Victor Raul Haya de la Torre, *El antimperialismo y el Apra*, Santiago, Ed. Ercilla, 1936, p. 181.
- 40) J. C. Mariátegui, *Peruanicemos*, . . . , p. 40.
- 41) ¿Cabría decir además "interpelador"? hasta que punto llegaríamos a los mismos resultados si el término "pueblo" fuera remplazado por el de "tradición" en análisis del tipo que emprendió Laclau sobre el populismo. Cfr. Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 165-233. En Mariátegui daría la impresión de que la tradición es justamente el recurso empleado para remontar las dificultades ofrecidas por la discontinuidad del discurso de clase; el estudio de Laclau sobre el populismo es uno de los pocos escritos de científicos sociales latinoamericanos que reserva un espacio teórico para pensar la tradición al interior de una teoría política cuando afirma que "... las tradiciones populares... son el precipitado de una experiencia histórica única e irreductible y, en cuanto tal, constituyen una estructura de significados más sólida y perdurable que la misma estructura social". *Ibid.*, p. 195.
- 42) Mariátegui, *Peruanicemos*, . . . , p. 121.
- 43) Cfr. *Ibid.*, p. 118.

-
- 44) *Ibid.*, p. 117.
45) *Ibid.*, p. 123.
46) *Ibid.*, p. 155.
47) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 315.
48) *Ibid.*, p. 253.
49) *Ibid.*, p. 148.
50) *Ibid.*, p. 161-162.
51) *Ibid.*, p. 150.
52) *Ibid.*, p. 174.
53) *Ibid.*, p. 194.
54) *Ibid.*, p. 305.
55) *Ibid.*, p. 311.
56) Rafael de la Fuente, *De lo barroco en el Perú*, Lima. Ed. Universidad Nacional de San Marcos, 1968, p. 26.
57) Cfr. Steve Stein, *Populism in Perú*, 1980.
58) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* p. 13.
59) Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, DESCO, 1982 (2a. ed.), pp. 101-102.
60) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 324.
61) *Ibid.*, p. 179 y p. 227.
62) *Ibid.*, p. 62.
63) Cfr. J. C. Mariátegui, *Peruanicemos...*, p. 60.
64) J. C. Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina" en *Obras*, tomo segundo, p. 185.
65) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 193.
66) *Ibid.*, p. 185.
67) *Ibid.*, o. 322.
68) Cfr. John Murra, *La organización económica del estado inca*, México, Siglo XII, 1978.
69) J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 59.
70) J. C. Mariátegui, *Peruanicemos...*, p. 108.
71) *Ibid.*, p. 109.
71) *Ibid.*, p. 110.
73) O. Terán, *op. cit.*, pp. 44-45.

