



Homenaje II

Amauta en el campo intelectual peruano de la década de 1920

*

Cesar Germaná Caverio

El presente texto trata sobre la constitución de un nuevo campo intelectual en el Perú de los años veinte del siglo pasado y el lugar que en este espacio cultural ocupó el proyecto creador de la revista **Amauta**. El examen de esta problemática, no siempre evidente, busca comprender la manera como se fue formando el movimiento intelectual de la “nueva generación”, donde **Amauta** tuvo un papel central. El punto de partida de este estudio es la consideración de que los intelectuales, como grupo, conforman un espacio social, esto es, un sistema de relaciones sociales en el cual se enfrentan o cooperan configurándose su estructura específica en un momento determinado. El proyecto de **Amauta**, que llevó adelante José Carlos Mariátegui, se inscribió dentro de ese campo de fuerzas sociales.

La publicación de una revista era un proyecto largamente acariciado por Mariátegui a su regreso al Perú en 1923, después de su productiva estadía en Italia. En una entrevista, en 1926, expresó la antigüedad del propósito de crear una revista: “Vuelvo a un querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una revista crítica”. La revista se iba a llamar **Vanguardia**; pero consultados sus colaboradores y amigos terminó por publicarla, en septiembre de 1926, con nombre de **Amauta**, denominación que traduce la adhesión al mundo indígena, “para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya”.

Se publicaron 32 número de la revista; los primeros 29 bajo la dirección de Mariátegui; mientras que los número 30, 31 y 32, cuando ya había fallecido Mariátegui, tuvieron la dirección de Ricardo Martínez de la Torre. En la biografía de la revista se pueden identificar tres momentos que corresponden a la orientación ideológica de la publicación. El primer momento corresponde a los números 1 al 16; se trata de la etapa donde es “una revista de definición ideológica, que ha recogido en sus páginas las proposiciones de cuantos, con título de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento”. El segundo momento corresponde a los números 17 al 29; etapa donde “el trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan.

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

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^[1]. El tercer momento concierne a los números 30, 31 y 32, cuando Mariátegui ha fallecido, y su orientación será la del Partido Comunista, recientemente creado como resultado de la transformación del Partido Socialista de Mariátegui, pero que sigue la línea política de la Tercera Internacional.

Los colaboradores de **Amauta**, una gran variedad de escritores, examinan diversos aspectos de la existencia social tanto del Perú como de América Latina y del mundo de la época. Si bien predominan los textos que corresponden al mundo cultural, en particular la poesía, la novela, la crítica literaria, la pintura, la escultura, el cinema, las ciencias sociales (antropología, sociología, historia, economía), también destacan los artículos sobre ideología y política y sobre temas de actualidad. Así, en el número 11 se reproducen varios capítulos de la novela de Mariano Azuela **Los de abajo**; en el número 4 "Nuestro frente intelectual" de Víctor Raúl Haya de la Torre; en el número 15 se publica de Anatolio Lunacharski el prólogo del **Mensajero de la literatura extranjera**; en el número 18 aparece un extraordinario artículo de Mariátegui "Esquema de una explicación de Chaplin"; en varios números se publican artículos sobre Freud y el psicoanálisis;

en particular es importante el texto de Sigmund Freud "Resistencia al psicoanálisis", en el número 1; en diversos números se publican análisis de la Revolución Mexicana, como el de Luis Araquistáin "El aspecto agrario de la revolución mexicana", en el número 20. También se encuentran textos de Marx, de Trotsky, Bernard Shaw, Piero Gobetti, Romain Rolland, Máximo Gorki, entre muchos otros.

Han pasado casi cien años de la publicación del primer número de **Amauta** en septiembre de 1926, época en la que Mariátegui reflexionó sobre la naturaleza de la sociedad peruana y sobre la posibilidad de alcanzar un **socialismo indoamericano**. En el periodo actual, después de este largo proceso de transformaciones, existen diversos indicadores que nos muestran que estamos viviendo un periodo de transición. Asistimos al convulso final de un sistema histórico y al incierto inicio de otro o de otros^[2]. El patrón de poder que surgió en el largo siglo XVI, y que modeló el mundo que hemos conocido, se ha venido desintegrando y ha entrado en una fase de crisis terminal. El punto de bifurcación de ese sistema puede ser ubicado en el periodo 1968/1972. A partir de ese momento, se puede identificar un conjunto de tendencias que revelan los profundos cambios que vivimos en el mundo de hoy.

[1] Las citas corresponden al editorial "Aniversario y Balance" de **Amauta**, No 17, setiembre de 1928.

[2] Véase el análisis del proceso de transición en: I. Wallerstein, **Utopística o las opciones históricas del siglo XXI**, México, Siglo XXI, 2003, pp. 35-64.

El mundo que estamos dejando atrás, al que Aníbal Quijano ha especificado como un patrón de poder colonial/moderno^[3], se instauró con la conquista ibérica de lo que sería América, en 1492. La actual crisis del patrón de poder colonial/moderno denota la incapacidad de este sistema histórico para resolver los problemas que han surgido en su funcionamiento y que requieren de uno diferente para solucionarlos. La concentración de la riqueza en cada vez menos manos, el incremento del desempleo, la precarización del trabajo, la incapacidad del estado para satisfacer la creciente demanda por una mayor democratización de la sociedad, la pérdida paulatina del sentido histórico que unificó el mundo intersubjetivo y el cambio climático y la crisis ecológica; son algunas de las dificultades que este sistema histórico se muestra incapaz de remediar.

En este periodo de transición, ¿sigue vigente la obra de Mariátegui? ¿Tiene algo que decirnos para comprender la sociedad peruana y el mundo contemporáneo y para pensar en su transformación? ¿Podemos encontrar en sus reflexiones las herramientas teóricas y políticas que nos ayuden a modelar un nuevo orden social

más igualitario y democrático? Considero que la lectura de los textos publicados en *Amauta* puede ayudarnos a responder a estas importantes cuestiones.

La exploración de estas problemáticas debería permitir un primer acercamiento a una doble cuestión. De un lado, a cómo, en la tercera década del siglo XX, un amplio conjunto de intelectuales se liberaron, económica y socialmente, de la tutela de la oligarquía y de su cultura. Y, de otro lado, cómo en *Amauta* se fue desarrollando un esclarecedor debate entre las corrientes indigenistas, nacionalistas y socialistas hasta llegar a la delimitación de un proyecto específico: el “socialismo indoamericano”. En cuanto a lo primero, quisiera explorar tanto algunos aspectos básicos de la coyuntura peruana de la década de los 20's del siglo

pasado, momento donde se estableció el marco social dentro del cual emergió la “nueva generación”, como algunas de sus principales características (sociales, ideológicas y políticas) en tanto grupo socialmente definido.



[3] Véase el texto de Aníbal Quijano “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, pp. 342-386.

En cuanto a lo segundo, me interesaría rastrear el sentido del proyecto creador que representó **Amauta**: una propuesta orientada a construir las bases de un tipo de socialismo específico de la formación social peruana.

La indagación interrelacionada de estas dos cuestiones busca comprender tanto los mecanismos que hicieron posible el surgimiento de un campo intelectual crecientemente autónomo y enfrentado a la cultura oligárquica como los esfuerzos de la corriente socialista de Mariátegui para imponer su progresiva hegemonía en la “nueva generación”. Amauta expresó de manera paradigmática esa lucha en el campo cultural. Las vicisitudes –sus acuerdos y sus enfrentamientos– de los intelectuales renovadores de los años veinte están plasmadas en la revista. En este sentido, es indicativa la afirmación que inicia la “Presentación” del N° 1 de **Amauta**: “Esta revista, en el campo intelectual, no representa un grupo. Representa, más bien, un movimiento, un espíritu”^[4]. Y la historia de ese movimiento, de ese espíritu renovador, fue la creciente depuración de las ideologías nacionalistas, agraristas, anti-imperialistas y su incorporación en el socialismo, como se afirma en el editorial “Aniversario y balance”, del número 17 de **Amauta**, al señalarse que la revolución latinoamericana “será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis, “anti-imperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”.

El proyecto intelectual y político de Amauta El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos”^[5]. **Amauta** nos señala, con mucha precisión, el derrotero intelectual de la generación que emerge en el Perú de la década de 1920.

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

No faltan estudios sobre la constitución del campo intelectual en los años veinte.

[4] **Amauta**, N° 1, setiembre 1926. Edición facsimilar. Todas las referencias posteriores a la revista se refieren a esta edición.

[5] **Amauta**, N° 17, setiembre 1928.

Pero estas aproximaciones no han puesto el acento en la lucha teórico-política por la hegemonía en el campo cultural. Mariátegui tenía una clara conciencia de la importancia de ese debate, de la “definición ideológica” de una generación y de un movimiento, de las controversias “de cuantos, con títulos de sinceridad y competencia, han querido hablar a nombre de esta generación y de este movimiento”. Este carácter central de la polémica fue la nota dominante en el trabajo cultural de Mariátegui en la perspectiva de alcanzar el socialismo.

En la “Réplica a Luis Alberto Sánchez” con mucha precisión señala: “Pues del trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su falencia”[6]. Teniendo en cuenta esta indicación, examino algunos aspectos de la polémica sobre el indigenismo en **Amauta**, debate que considero fundamental para comprender la concepción mariateguiana del socialismo.

Sin embargo, todavía estamos lejos de la elaboración de una teoría que permita comprender la instancia cultural de la vida social en el Perú. Los estudios realizados sobre aspectos particulares (literatura, filosofía, por ejemplo) son de carácter monográfico o de síntesis histórico-descriptivas.

Estas aproximaciones son insuficientes para explicar los procesos de constitución de las estructuras simbólicas. Para una sociología de la creación intelectual es fundamental examinar las relaciones que un autor sostiene con su obra, y también cómo la misma obra, “se encuentran afectados por el sistema de las relaciones sociales en las cuales se realiza la creación como acto de comunicación, o, con más precisión, por la posición del creador en la estructura del campo intelectual (la cual, a su vez, es función, al menos en parte, de la obra pasada y de la acogida que ha tenido)”[7]

I. La constitución de un nuevo campo intelectual en el Perú de los años veinte

El Perú del decenio 1920-1930 —periodo en el cual se consolida una nueva generación intelectual— se caracterizó por grandes cambios en el edificio social peruano, aunque estos no afectaron de manera sustancial la estructura básica resultado del modelo de desarrollo vigente desde fines del siglo XIX.

[6] José Carlos Mariátegui, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, **Amauta**, N° 7, marzo 1927, p. 38.

[7] P. Bourdieu, “Campo intelectual y proyecto creador”, en AA.VV., **Problemas del estructuralismo**, México, Siglo XXI, 1969, p. 165. En este texto, P. Bourdieu define el campo intelectual del siguiente modo: “Irreducible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente contrapuestos, el campo intelectual, a la manera de un campo magnético, constituye un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo”.

Sin embargo, fueron lo suficientemente importantes como para resquebrajar la sociedad oligárquica y redefinir sus patrones de organización social y política. En esta coyuntura se comenzaban a sentir los primeros crujidos de un orden social que se había modernizado de manera incompleta y contradictoria y se encontraba en la búsqueda de una nueva dinámica de desarrollo.

Dos características pueden resumir la situación de ese periodo.

En primer lugar, la consolidación del capital estadounidense en el control del sector productivo exportador, desplazando al capital inglés del rol preponderante que éste había

venido detentando. Con anterioridad a la Primera Guerra Mundial el capital

estadounidense había comenzado a penetrar en la economía peruana, tanto en el sector productivo como en el de los servicios. Sin embargo, fue a partir del primer conflicto bélico mundial cuando los capitalistas de Estados Unidos comenzaron a invertir en el Perú, consolidándose el modelo de acumulación semicolonial. Este hecho produjo un cambio en la estructura de poder vigente.

El creciente control de los sectores más dinámicos de la economía por el capital estadounidense fracturó la alianza oligárquica de las fuerzas que dominaban la sociedad peruana. En esta alianza, la oligarquía controlaba el sector productivo de la economía de exportación, mientras que el capital extranjero dominaba el sector de la comercialización. En el nuevo acuerdo

—puesto de manifiesto durante el régimen del presidente Leguía (1919-1930)— la burguesía peruana quedó totalmente sometida al capital imperialista.

En segundo lugar, surgían signos claros de la erosión de la hegemonía política e ideológica de la oligarquía. El poder oligárquico se basaba en la alianza entre el capital imperialista, la

burguesía nacional y los terratenientes gamonales. Además, ese poder era sostenido por la subordinación de las capas medias y la exclusión de las masas indígenas y de la naciente clase obrera. Hacia la década de 1920, este sistema de dominación no podía seguir funcionando ni legítima ni eficazmente; de esta manera, se iniciaba el largo proceso de la crisis de la dominación oligárquica.



Varios factores contribuyeron a esta crisis. Entre los más importantes se puede mencionar los siguientes: el reacomodo de la alianza imperialista; el incremento de las capas medias y de la clase obrera, consecuencia de la economía de exportación y del cada vez más intenso proceso de urbanización; y, finalmente, la emergencia de los movimientos políticos, sociales y culturales que cuestionan la dominación oligárquica. Así, sin perder su poder económico, la débil burguesía peruana asistía a los primeros momentos de la desarticulación de su Estado y con ello comenzaba a desmoronarse la **pax oligárquica**.

En el contexto histórico que se editó **Amauta** —la década de 1920—, empezaban a difundirse ideas, imágenes del mundo y motivaciones, cuestionando los sistemas de legitimación y de moralidad sobre los que se asentaba el orden oligárquico. Estos impulsos hacia el cambio del mundo intersubjetivo surgieron primero entre los intelectuales, y posteriormente, se propagaron entre las capas medias urbanas y entre los obreros. Aunque este complejo proceso no ha sido estudiado de manera sistemática, se han señalado por lo menos dos núcleos de problemas que habrían influido en esos cambios de mentalidad: primero, la derrota del Perú en la “guerra del Pacífico” y la creciente presencia del capital imperialista en la economía peruana;

segundo, las insurrecciones indígenas y las luchas obreras en las dos primeras décadas del siglo XX. Lo primero porque puso en evidencia la debilidad del país como nación y la necesidad de reconstruirla sobre nuevas y más sólidas bases; así fue emergiendo una conciencia nacional. Lo segundo porque mostró la marginación de las masas indígenas y de los obreros y la necesidad de que alcanzaran su efectiva emancipación; así fue emergiendo una conciencia social.

Tuvo razón Mariátegui cuando escribió que Manuel González Prada (1844-1918) representó “un instante —el primer instante lúcido— de la conciencia del Perú”^[8]. Efectivamente, fue el primer intelectual en denunciar el orden colonial como el mecanismo que reproducía y consolidaba el orden oligárquico, pues este tenía como fundamento la dominación y la exclusión de la población indígena. En este hecho veía la causa de la ausencia de una efectiva integración nacional del Perú. El verdadero Perú —dijo Manuel González Prada en 1888— “está formado por la muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”^[9]. Si bien el autor de **Páginas Libres** no propuso un programa político destinado a lograr la emancipación de la población indígena, su prédica —liberal, primero; anarquista, después— influyó de manera significativa en la formación de lo que Mariátegui denominó la “nueva generación”. Por ello, se puede considerar a Manuel González Prada como el punto de partida de la conciencia social moderna en el Perú.

[8] J. C. Mariátegui, **7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Lima, Amauta, 1994, p. 255.

[9] Manuel González Prada, **Páginas Libres**, Lima, Pisa, s/f, p. 156.

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

Hacia 1920, el proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana siguió una vía diferente de la trazada por la "generación del novecientos". En efecto, en ese periodo emerge un grupo de escritores guiados por un espíritu de renovación en el pensamiento, el arte y la literatura.

Tenía como antecedente la generación radical de Manuel González Prada y el iconoclasta grupo de escritores reunidos alrededor de la revista **Colónida**. Mariátegui los designaba como la "nueva generación" y los consideraba un movimiento animado por un espíritu de cambio. Convergían en él dispares corrientes ideológicas pero todas animadas de un común objetivo: la "voluntad de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo".

Un momento clave en la cristalización de esa corriente fue la creación por Víctor Raúl Haya de la Torre, en México, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (**APRA**), en el año 1924. Surgía como un frente político con el declarado propósito de agrupar a todas las corrientes antioligárquicas del Perú y de Latinoamérica: nacionalistas, indigenistas, socialistas. Sin embargo, en el curso del año 1928, ese movimiento se fue diferenciando política e ideológicamente para, finalmente, desembocar en una ruptura abierta.

En "Aniversario y Balance", editorial del Número 17 de **Amauta**, Mariátegui señala con claridad como en los dos años de existencia de **Amauta** había sido "una revista de definición ideológica"; sin embargo, consideraba ese "trabajo de definición ideológica" había concluido.



Dos fueron las tendencias principales alrededor de las cuales se reagrupó la "nueva generación": **el nacionalismo democrático radical y el socialismo revolucionario.**

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

Precisamente, éste fue el mérito mayor que Mariátegui encontraba en los hombres de su generación, la "nueva generación". "En el haber de nuestra generación –escribió en el artículo "Hacia el estudio de los problemas peruanos"– se puede y debe ya anotar una virtud y un mérito: su creciente interés por el conocimiento de las cosas peruanas"^[10]. Esta nueva actitud de la intelligentsia peruana, Mariátegui la veía como el resultado de las profundas modificaciones que se estaban produciendo en el mundo y también en la sociedad peruana.

Sobre las causas que motivaron la extensa ola de agitación que atravesó a toda América Latina en el periodo de la posguerra, Mariátegui escribió en los **7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana**:

De igual modo, este movimiento se presenta íntimamente conectado con la recia margejada postbélica. Las esperanzas mesiánicas; los sentimientos revolucionarios, las pasiones místicas propias de la posguerra, repercutían particularmente en la juventud universitaria de Latinoamérica. El concepto difuso y urgente de que el mundo entraba en un ciclo nuevo, despertaba en los jóvenes la ambición de cumplir una función heroica y de realizar una obra histórica. Y, como es natural, en la constatación de todos los vicios y fallas del régimen económico social vigente, la voluntad y el anhelo de renovación encontraban poderosos estímulos. La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos, con insólito apremio, a revisar y resolver sus problemas de organización y crecimiento. Lógicamente, la nueva generación sentía estos problemas con una intensidad y un apasionamiento que las anteriores generaciones no habían conocido^[11].

De esta voluntad de renovación que se había apoderado de los "hombres nuevos", Mariátegui deducía el nacimiento de "una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana". Esta necesidad de estudiar los problemas peruanos se hacía más apremiante debido a los cambios que se comenzaban a operar en el país.

[10] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986.

[11] J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 132.

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

La nueva generación quiere ser idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico. Siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Que hay que comenzar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial[12].

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

En *Amauta* podemos encontrar artículos y ensayos que muestran, desde diferentes puntos de vista, algunos de los aspectos fundamentales del proceso por el cual se va a ir constituyendo nuevas vías para establecer formas de conocimiento para encontrar la "realidad profunda" del país. Entre otros, podemos destacar uno de los debates más significativos para alcanzar ese objetivo: el debate sobre el indigenismo.

II. El debate sobre el indigenismo

En los años veinte, Mariátegui constataba una nueva actitud frente al problema indígena. "La propagación de ideas socialistas en el Perú -escribe- ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena"[13]. Advertía la expresión de ese movimiento tanto en las nuevas orientaciones de los escritores y artistas como en el despertar de los propios indios. En cuanto a los primeros, reparaba en la tendencia creciente de los estudios que tratan de los problemas -históricos, económicos, sociológicos- del indio y

[12] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, op. cit., p. 78.

[13] J. C. Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit. p. 48.

también consideraba que “ese mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes despreciado por el predominio de un espíritu y de una mentalidad coloniales españolas”^[14]. En cuanto a los segundos – y este es el acontecimiento más importante para Mariátegui – consideraba que los propios indios “empiezan a dar señales de una nueva conciencia”^[15], indicador del surgimiento de un movimiento indígena.

En 1927, varios escritores publicaron en *Amauta* sendos artículos cuyo núcleo central era la evaluación del significado del indigenismo. Las opiniones de mayor importancia fueron defendidas por Mariátegui y por Luis Alberto Sánchez. Más allá de los aspectos anecdóticos de la polémica, es posible precisar algunos de sus temas fundamentales para comprender la relación que Mariátegui veía entre el indigenismo y el socialismo.

L. A. Sánchez criticaba el indigenismo de los intelectuales costeños y señalaba que la “indolatría reinante” se traducía en el olvido del “cholo” y del criollo. “¿No podría acordar –se pregunta L. A. Sánchez– un movimiento de reivindicación total y no exclusivista?”. El punto de vista de Mariátegui era diferente. Consideraba que el movimiento indigenista tenía “expresiones positivas y negativas”, pero no era una corriente superficial y fruto de escritores criollos de la costa.

Más bien lo veía profundamente arraigado en el espíritu de los intelectuales, trabajadores e indios de la sierra. Por esta razón sostuvo: “El “indigenismo” contra el cual reacciona belicosamente el espíritu de Sánchez, no aparece exclusivamente, ni principalmente, como una elaboración de la inteligencia o el sentimiento costeños. Su mensaje viene, sobre todo, de la sierra. No somos “nosotros los costeños” los que agitamos, presentemente, la bandera de la reivindicaciones indígenas. Son los serranos; son particularmente, los cuzqueños. Son los serranos más auténticos. Y, además, los más insospechables. El “Grupo Resurgimiento” no ha sido inventado en Lima. Ha nacido, espontáneamente en el Cuzco”^[16].

Mariátegui rechazaba la arbitraria suposición de que su visión del Perú pudiera interpretarse como la oposición entre la costa criolla y la sierra india. Una de sus tesis fundamentales fue señalar la existencia de una dualidad surgida con la conquista española entre el Perú indio y el Perú criollo. Como la revolución de la independencia no produjo la emancipación de los indios, el Perú se constituyó solamente sobre la base de la población criolla. Pero el autor de los 7 Ensayos no asumía la defensa de las consecuencias de una revolución burguesa inconclusa; creía, más bien, en la posibilidad de soldar esa fractura histórica. Esa sería la tarea de la revolución socialista. La respuesta a las críticas de Sánchez con respecto a este punto fue tajante:

[14] Ibid., p. 48.

[15] Ibid.

[16] J. C. Mariátegui, “Intermezzo polémico”, en *Amauta*, N° 17, marzo 1927, pp. 37-38.

El cuestionario que Sánchez me pone delante es –permítame que se lo diga– bastante ingenuo. ¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo. ¿Y cómo puede preguntarme Sánchez si no involucro en el movimiento al cholo? ¿Y si este no podrá ser un movimiento de reivindicación total y no exclusivista? Tengo el derecho de creer que Sánchez no toma en consideración mi socialismo, sino que me juzga y contradice sin haberme leído^[17].

Sucedía que el movimiento indigenista o, en general, la reivindicación de los derechos del indio, estuvo atravesado por dos orientaciones principales que, en los años siguientes, tomarían forma más definida. Por una parte, el indigenismo radical de Luis E. Valcárcel quien sostenía que, a la manera del “misticismo, el mesianismo de la generación post-bélica”, el indigenismo era “una doctrina plena de mística unción” y que los que habían construido la civilización incaica serían los únicos capaces de regenerar al Perú^[18].



Por otra parte, el indigenismo de las capas medias buscaba resolver el problema del indio, pero sin llegar a plantearse la realización de una revolución. El primer planteamiento se orientaba hacia el socialismo; este desemboque lo preveía Mariátegui cuando en el prólogo al libro de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, afirmó: “Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”^[19]. La segunda propuesta, se orientaba hacia el nacionalismo radical. V. R. Haya de la Torre, por ejemplo, sostuvo que el indio era una de las fuerzas principales en la lucha anti-imperialista, pues “el imperialismo, enemigo de nuestros países, es el peor enemigo del indio”^[20].

Por esta razón, no es excesiva la observación de Luis Monguió sobre las críticas de L. A. Sánchez. Podría explicar la alusión final del artículo “Réplica a Luis Alberto Sánchez” sobre la ausencia de “móviles claros” en la polémica. El escritor señaló a propósito de la literatura indigenista:

[17] J. C. Mariátegui, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en *Amauta*, N° 7, marzo 1927, p. 38.

[18] Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Universo, 1975.

[19] J. C. Mariátegui, 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 36 (nota).

[20] V. R. Haya de la Torre, “El problema del indio”, en *Teoría y práctica del aprismo*, ahora incluido en sus *Obras Completas*, Lima, 1977, t. I, p. 190.

Quizás también la imprecisión que se nota en los términos de las incitaciones a la revolución que llenan la literatura y la poesía indigenista fuera debido a que lo que íntimamente quisieran los escritores fuera la revolución hecha contra el criollo (étnico, social o económico) sobre la base de una multitud india (pobre) pero con una dirección mestiza (clase media). Refuerza estas sospechas el hecho de que Mariátegui y sus amigos marxistas fueran objeto de la repulsa de los indigenistas cuando plantearon el problema como una cuestión descarnada, básica y revolucionariamente social y económica. Y las sospechas indicadas se hacen más vehementes todavía al observar que la virada del nativismo peruano, del indigenismo hacia el "cholismo", es casi simultánea en el tiempo con la aparición de un movimiento -el aprismo- esencialmente de clase media mestiza (y vocabulario "indo-americano") con vista a la conquista del Estado[21].

El segundo problema implicado en la polémica tenía como núcleo principal la relación entre indigenismo y nacionalismo. Sánchez se proclama peruano nacionalista por haber sido uno de los iniciadores del estudio de los problemas del país. Inclusive muchos años después de la polémica -como bien lo hace notar Tomás Escajadillo-Sánchez en varias ocasiones ha deslizado la infortunada tesis de que gracias al debate que sostuvo con Mariátegui, el Amauta se interesó por los problemas del Perú, los que hasta ese momento le eran, en lo fundamental, extraños.

Aparte de subrayar la egolatría de su autor, no tendría utilidad señalar esta derivación de la polémica si no fuera porque echa luces sobre el significado del nacionalismo de Sánchez y la crítica de Mariátegui.

Para Mariátegui el fundamento del nacionalismo en el Perú se encontraba en el mundo indígena. En un artículo de 1925, "Nacionalismo y vanguardismo", afirmaba que el verdadero Perú era el que descendía del "Inkario autónomo"; por esa razón la "vanguardia", la "nueva generación", propugnaba "la reconstrucción peruana sobre la base del indio"[22]. Concluía el artículo con una afirmación que precisaba bien como veía los vínculos entre la "reivindicación del indio" y el nacionalismo: "En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía"[23].

Lo nacional visto desde esta perspectiva no era, pues, un "nacionalismo exótico", como calificaba Sánchez la posición de Mariátegui, sino una actitud vinculada con la necesidad de crear un "nacionalismo peruano"[24].

[21] L. Monguió, *La poesía postmodernista peruana*, México, FCE., 1954, p.107.

[22] J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, op. cit. p. 99.

[23] *Ibid.*, p.102.

[24] J. C. Mariátegui, "Intermezzo polémico", en *Amauta*, N° 7.

Dos ideas permiten precisar este punto de vista. Primero, Mariátegui sostenía que no era suficiente ocuparse del estudio de los problemas peruanos -como era el caso de Sánchez- para ser nacionalista; más bien, era necesario, además, asumir los intereses de las mayorías del país. "Ser nacionalista por el género de los estudios -escribió- no exige serlo por la actitud política (...)"[25]; esto es, conocer el Perú exigía, para adoptar una posición nacionalista, comprometerse con la tarea de transformarlo. Segundo, Mariátegui constataba las diferencias entre el nacionalismo conservador e imperialista de los países europeos y el nacionalismo revolucionario de los países coloniales y semicoloniales. En este sentido afirmó:

El nacionalismo de las naciones europeas -donde el nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian- se proponen fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales -si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye en el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica[26].



Todavía en ese momento -marzo de 1927- Mariátegui tenía puestas sus esperanzas en la revolución nacionalista del Kuomintang, en China, la que pone como prueba de su tesis. En los años siguientes modificaría su punto de vista; pero no abandonaría la idea central del nacionalismo revolucionario. Deja de lado la propuesta de la revolución nacionalista como etapa previa del socialismo; asimismo pone en evidencia el carácter inconsecuentemente nacionalista de la pequeña burguesía y de la burguesía nacional; pero sostendría la tesis de que la

revolución socialista supondría, antecedería y abarcaría al nacionalismo, como a las otras reivindicaciones no socialistas.

El tercer núcleo de problemas implicados en la polémica con Sánchez se refería a la relación entre indigenismo y socialismo.

Este es el aspecto más sugestivo del planteamiento de Mariátegui; pero su comprensión conlleva espinosas dificultades. Se trata de la simbiosis entre socialismo e indigenismo. Es la primera formulación de la tesis central de Mariátegui: el socialismo que surja en el Perú no podía dejar de asumir las reivindicaciones de los campesinos indígenas, la población mayoritaria del país. Su propuesta la formuló en los siguientes términos:

[25] J. C. Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", Óp. Cit., p. 38.

[26] Ibid.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que 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 tan siquiera socialismo si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista[27].

Desde este punto de vista, el socialismo aparece como el lugar de encuentro de la costa -de los trabajadores urbanos- y de la sierra del mundo indígena. Las reivindicaciones de los primeros son anticapitalistas; la de los segundos antif feudales. Pero ambas tenían el mismo objetivo: la abolición de la explotación. La perspectiva de Mariátegui en ese momento -influida por la experiencia de la Revolución China y la Revolución Mexicana y por la estrategia de la Tercera Internacional- consideraba que para alcanzar esa meta era necesario realizar las tareas de la revolución burguesa. Solo más adelante, cuando se produjo la ruptura con el nacionalismo radical y con la estrategia de la Tercera Internacional, llegaría a definir su punto de vista específicamente socialista.

Lo afirma sobre la base de la confluencia de las reivindicaciones de los obreros y de los indígenas en el "mito" de la revolución social. En este "mito" vería el encuentro del anticapitalismo de los obreros y de las capas medias con el anticapitalismo indígena basado en el "comunismo indígena".

Sin embargo, el vínculo entre indigenismo y socialismo también expresaba otra de las preocupaciones de Mariátegui: la relación entre lo nacional y lo internacional; entre la civilización andina y la civilización occidental. Pocos meses antes de la polémica con Sánchez, Mariátegui había escrito un artículo sobre el Japón, donde se encuentra la siguiente afirmación: "El Japón moderno, sobre todo, reclama nuestra atención, porque nos ofrece el ejemplo de un pueblo capaz de asimilar plenamente la civilización occidental sin perder su propio carácter ni abdicar su propio espíritu[28].

Este es el problema que también se planteaba para el Perú. ¿Cómo sería posible integrar las conquistas de la civilización occidental sin perder la identidad y las tradiciones de la milenaria civilización andina? Mariátegui buscó la solución a esta cuestión en la propia historia del Perú. Encontró que la propia civilización andina era un "tipo orgánico de sociedad y de cultura" y había mantenido su "espíritu" detrás del aparente retardo.

[27] J. C. Mariátegui, "Intermezzo polémico", op.cit., p. 37. También en La "Réplica a Luis Alberto Sánchez" precisa su tesis: "Las reivindicaciones que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate -esto es en la teoría- diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia", op.cit. pp. 38-39.

[28] J. C. Mariátegui, "El movimiento socialista en el Japón", en *Figuras y aspectos de la vida mundial*, 1986, t. II, p. 139.

El elemento que le daba su organicidad era un sentido específico de concebir el mundo, esto es, una racionalidad. Por eso podía incorporar la herencia occidental y traducirla a su propia cultura, sin occidentalizarse.

