

Lectura de Mariátegui desde final de siglo

Víctor Bravo

7

¿Es posible una lectura, hoy, de la obra de José Carlos Mariátegui, en el estruendo mismo de la caída de las utopías? ¿No es inevitable ver en esta hora la ingenuidad de la convicción marxista, de la fe en la belleza de la revolución, de la certeza de la fatalidad de la historia?. Quizás el marxismo, lámpara y guía, en la resonancia del **Manifiesto comunista**, para la acción en muchas décadas del siglo, se revele en esta hora del escepticismo y el desencanto, y tal como se plantea en **El capital**, por ejemplo, como el método para la comprensión de una realidad: de su organización económica y del complejo diagrama del poder

La obra de José Carlos Mariátegui, "el primer marxista latinoamericano", temprana conciencia de la posibilidad revolucionaria del continente, se presenta en nuestra hora, cuando parece que el optimismo revolucionario ha sido cancelado, como una profunda reflexión sobre la condición latinoamericana, desde su reflexión sobre "la realidad peruana". Quizás la vigencia de este pensamiento, más allá de la contingencia política de su momento, sea el de haber planteado algunos de los problemas fundamentales de esa "condición" de ser de nuestra cultura: la estructura de poder que, instaurada con la Conquis-

ta, persiste mas allá de sus variantes históricas; la valoración e integración del indígena; el universalismo de nuestra cultura; la heterogeneidad aún no resuelta de nuestra condición cultural

La estructura de poder

8 El Río Bravo separa dos modos de organización social con destinos distintos: la América del Norte, que, como señalara Baudrillard, parece haber cumplido todas sus utopías de desarrollo y modernización; y la América del centro y del sur, que parece extraviada en el atraso y el caudillismo, en el fracaso de la modernización, en la caída de bruces en una condición periférica cada vez más difícil de superar. Esa terrible realidad, presente hoy más que nunca, ha dado origen a posiciones extremas: el atribuir nuestros males a una situación imperial de la América del Norte; y/o el de asumirnos como una cultura "inferior" frente a la cultura "superior" del blanco del norte o de Europa. La obra de Mariátegui, sin embargo, abre una reflexión que parece ir al fondo del problema: reflexión sobre la diferenciación de estructura de poder (en la organización económica, política y social) instaurada, desde la llegada de los europeos, en una y otra parte del continente. Partiendo de premisas que podemos encontrar en Marx, y, de manera particularmente desarrollada, en Weber, Mariátegui ve en el protestantismo, en el norte, uno de los factores fundamentales en el desarrollo del capitalismo; y en la estructura eclesíástica de la colonización, en el sur, el factor fundamental de su retraso. "El capitalismo, como sistema económico y político -señala en un ensayo de 1929- se manifiesta incapaz, en la América latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales"

Mientras que la colonización anglosajona se orienta hacia fines utilitarios y prácticos, hacia la organización social y el trabajo, la conquista y la colonización española y portuguesa crean una estructura de explotación y servidumbre sustentada en privilegios feudales y eclesíásticos, orientada más a la renta que a la producción. "Una fuerte asociación de ideas se estableció entre el trabajo y la servidumbre - señala Mariátegui- porque de hecho no había trabajador que no fuera

siervo" Esta estructura de poder se impone en el proceso de destrucción de una economía distinta, la de los indígenas: "Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal" Esta estructura feudal de poder se continuará, metamorfoseándose, a través de la historia: en la colonia tendrá uno de sus apoyos legitimadores en la estructura eclesiástica; sobrevivirá a la Independencia convirtiéndose en lo que Octavio Paz, décadas después de la publicación de los **Siete ensayos...** señalara como la única estructura política creada en América latina: el caudillismo "El caudillaje militar -señala Mariátegui en los **Siete ensayos...**- era el producto natural de un "período revolucionario que no había podido crear una nueva clase dirigente" Mariátegui, desde una perspectiva marxista, ve en la estructura económica proyectada desde la conquista la raíz de la configuración política y de poder de nuestros pueblos. Sólo un cambio de esa estructura abrirá la posibilidad de un camino, y Mariátegui llega de este modo a una de las tesis fundamentales de su reflexión: la superación de la estructura económica y de poder de las formas feudales y la asunción de la enseñanza incaica de una economía comunitaria y socialista. Esa asunción será también el regreso a la unidad perdida, escindida desde la llegada de los conquistadores: "En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la conquista escinde la historia del Perú"

El problema indígena y la utopía

La reflexión de Mariátegui se instala en la nostalgia que es posible encontrar en el mismo Marx: la de recuperar un comunismo primitivo y perdido. Reflexividad y nostalgia que produce, por un lado, el estudio objetivo de las condiciones de servidumbre indígena; y, por otro, la creación de una de las más formidables utopías del pensamiento latinoamericano del siglo XX.

Mariátegui comienza por refutar las mistificaciones y engaños sobre la servidumbre indígena que no serían sino estrategias de dominación: el rechazo de la premisa de la inferioridad de las razas y de la consideración humanitaria y filantrópica. Rechazando el argu-

10
 mento étnico, Mariátegui señala que la razón de la servidumbre indígena, y de los antivalores de la inferioridad que la acompañan, tienen su razón de ser en la estructura económica del problema de la tierra: la destrucción del comunismo agrario incaico y la implantación de la estructura feudal. En este sentido reitera: "El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú". La conciencia de este despojo y de esta destrucción lleva a Mariátegui a una revalorización de la figura del indígena, y podría decirse que en esta posición se hace heredero de la contradicción planteada por la defensa, realizada por Fray Bartolomé de las Casas, quien no dudaba en proponer la servidumbre del negro en su afán de protección al indígena. En este mismo sentido Mariátegui, colocándose a ratos en el otro extremo de los sustentadores de la tesis de la inferioridad racial, valorará al indígena en oposición al negro y al mestizo. La resistencia del indio a siglos de dominación que no han podido evitar la conservación de valores socialistas y comunitarios, y la expresión estética, rica y sorprendente, contrastarían de este modo con la negatividad del negro: "El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercancía, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensibilidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie". El entusiasmo de Mariátegui sobre el mundo indígena -como en su momento el de Las Casas- lo lleva a la ceguera en la valoración del aporte cultural negro y a llamar "superstición" a su rico mundo de mitos y de magia poética, y primitivismo a su modo de comprender el mundo. Para Mariátegui la vida del indio -sobre todo el de la sierra- "tiene estilo", y tampoco tiene nada que envidiarle al mestizo. En este contexto nace la utopía en el pensamiento de Mariátegui: la "salida" del indígena como recuperación, por la revolución, del socialismo primitivo.

Mariátegui reitera a lo largo de su obra su premisa fundamental: "No se puede liquidar la servidumbre que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio". Desde esta perspectiva se presentan realmente dos vías para la "salida" del indio: el desarrollo capitalista que haría del indígena no un siervo sino un jornalero (salida incompleta y cancelada en el atraso capitalista de nuestros pueblos), y la revolución

que abriría el camino para el rescate de la organización colectivista incaica. La fe en la revolución, en el mejor sentido spengleriano, es también la certeza de la decadencia de la civilización capitalista. En "El crepúsculo de la civilización", ensayo de 1922, señala: "Máximo Gorki nos hablaba hace poco del 'fin de Europa'. Y ésta no es una frase de literato. Es una realidad histórica. Estamos asistiendo, verdaderamente al fin de esta civilización. Y, como esta civilización es esencialmente europea, el fin es, en cierto modo, el fin de Europa". Mariátegui concluye: "El fin de Europa aparece, pues, ineluctable. Esta civilización contiene el embrión de una civilización nueva". He aquí el programa revolucionario que abre la reflexión de Mariátegui: la decadencia del capitalismo hace de la revolución un camino en búsqueda de las propias raíces, un reencuentro con el mundo indígena. En "La imaginación y el progreso", ensayo de 1924, dirá: "Sólo son válidas aquellas utopías que nacen de la entraña misma de la realidad".

11

Es interesante observar, en la obra de José María Arguedas (1911-1969), *mutatis mutandis*, el despliegue, en el plano narrativo, del "programa revolucionario" de Mariátegui. De este modo, en *Todas las sangres* (1964), Don Bruno asumirá el rol del señor feudal que, en el resquebrajamiento de la estructura de poder del patrón y el siervo, opta, de manera apasionada y confusa, por el sumergimiento en el mundo indígena; Fermín representará la posibilidad del desarrollo capitalista donde el indio podría romper su relación de servidumbre; y finalmente Rendón Wilka encarnará la posibilidad de la inserción del mundo indígena en el horizonte de la civilización occidental, por los caminos de la revolución. La novela de Arguedas despliega de este modo, en la escena narrativa, la riqueza del mundo indígena descrito por Mariátegui, la estructura de poder que coloca a este mundo en una condición de servidumbre, y la salida posible a través de la revolución. Y si hay un signo que es a la vez la descripción de una realidad y una metáfora, que explique y nombre esta peculiar situación, ese es el problema de la tierra.

El problema de la tierra

12

La problemática indígena gravita, para Mariátegui, y tal como indicáramos, en el problema de la tierra: la raza indígena, raza de agricultores, había fundado una organización colectivista, por medio del "Ayllu", que hizo posible lo que Mariátegui llama "un comunismo agrario". Los conquistadores destruyeron "esta poderosa máquina de producción", reemplazándola por una estructura feudal, y creando, consecuentemente, la servidumbre del indígena, "legitimada" por los antivalores de la inferioridad racial. La separación de esta estructura de dominio y el rescate de las primeras organizaciones colectivistas sería de este modo, el término de la servidumbre y el inicio de un nuevo tiempo. "La tierra -señala- ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente". Esa unidad esencial entre el hombre y la naturaleza que ya la antropología ha observado como consustancial con la visión mítica del mundo, se vive en occidente, por el contrario, como pérdida y desgarramiento, y, como lo ha señalado la conciencia ecológica, como depredación y destrucción suicida. Se vive también como nostalgia, y así es posible observarlo sobre todo a partir de Rousseau y Chateaubriand y, en general, en la idealización romántica de la naturaleza. Mariátegui pone de relieve esta condición del mundo indígena, la manera como la tierra y la naturaleza toda atraviesa esa visión del mundo para diseñar a la vez su organización social y la expresión de su sensibilidad. En una frase incomparable, Mariátegui sintetiza el valor de esta unidad esencial: "El indio objetiva su metafísica en la naturaleza que lo circunda". Hemos dicho que la narrativa de Arguedas podría verse, desde cierta perspectiva, como una extensión narrativa de las propuestas de Mariátegui. Agreguemos que una novela como **Los ríos profundos** (1959) parece constituirse en una suerte de expansión de la frase que hemos citado. La "objetivación metafísica de la naturaleza" se convierte, en la novela de Arguedas, en revelación del espesor de la sensibilidad y de la visión poética y profunda del mundo, de una cultura; y también en una exploración de las vías y posibles vasos comunicantes entre ese mundo y su expresión en el contexto de la cultura occidental.

De las raíces y de la heterogeneidad

Quizás en este punto se encuentre una de las preocupaciones centrales de la reflexión de Mariátegui y de la narrativa de Arguedas: la distancia entre el mundo indígena y el mundo occidental que se presenta quizás como un abismo, quizás como un puente. Para Mariátegui el abismo estaba en la estructura de poder y servidumbre que había que superar; el puente en la posibilidad revolucionaria que era necesario construir. Este es, podría decirse, el mismo programa de Arguedas, tal como se manifiesta en las dos novelas citadas. Lo indígena se convierte de este modo en el sustrato de una nueva cultura; por ello Mariátegui hablará de una nueva peruanidad por construir y cuyo cimiento histórico tiene que ser indígena, por ello distinguirá entre una literatura "indigenista", escrita por mestizos, que no da "una versión rigurosamente verista del indio", y una literatura "indígena", por venir, que deberá ser producida por los mismos indígenas, por ello hará del "problema de la tierra" la metáfora misma de la producción estética de nuestros pueblos: "La flaqueza, la anemia, la flacidez de nuestra literatura colonial y colonianista provienen de su falta de raíces. La vida, como lo afirmara Wilson, viene de la tierra. El arte tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo". Esa necesidad de expresión auténtica de la raíz es la que lleva a Arguedas a expresar: "Yo lo he sufrido, yo lo he vivido". Sin embargo, ese programa "optimista" se quiebra: la posibilidad "lirica" y "épica" del mundo indígena se cierra ante la persistente manifestación del señorío y la servidumbre que, al no romperse, condena los mundos indígenas a ser, tal como lo expresara Gianni Vattimo en una terrible frase, "depósitos de sobrevivencia". En la inesperada y dolorosa conciencia de la persistencia del abismo Arguedas producirá, con **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, la novela del desencanto, la conciencia de un mundo de inigualable riqueza, condenado sin embargo a la destrucción, a la sobrevivencia. ¿Será obligado concluir que las tesis de Mariátegui sobre la condición indígena son inactuales y ya superadas? La obra **Siete ensayos**... se publica en 1928 y Mariátegui realiza desde entonces y hasta 1930, fecha de su temprana muerte, una intensa actividad de reflexión y difusión que sin duda constituye uno de los soportes fundamentales de la conciencia de la emancipación, uno de los

rasgos de nuestra contradictoria modernidad, que se extenderá por décadas en el continente, que en la década del sesenta alcanzará uno de sus mayores énfasis, y que a partir de la década del setenta y, fundamentalmente, de la década del ochenta, tendrá la experiencia de la derrota. La obra de Mariátegui se constituye así en uno de los fundamentos reflexivos de la conciencia de la emancipación que regirá por décadas la vida de nuestros pueblos. Cancelado el optimismo revolucionario, ¿qué dice a nuestra contemporaneidad la reflexión de Mariátegui? Es posible decir quizás que más allá de un destino superior de la raza indígena, Mariátegui pensó también la realidad latinoamericana (y no sólo la peruana) en términos ciertamente de la búsqueda de nuestras raíces indígenas, pero también en la necesidad de nuestra universalidad. Es significativo en este sentido que el Mariátegui conocedor y defensor del indígena sea a la vez un testigo de su tiempo, un profundo conocedor de la cultura europea que lo lleva a dialogar con el pensamiento de la época y a ser una de las conciencias estéticas más agudas, capaz de comprender, por ejemplo, el valor del surrealismo o de novelas como la de Joyce, sus contemporáneos; a oponerse a los límites del realismo y a ver en la libertad de lo imaginario y de la fantasía la razón misma del arte, como el camino más legítimo para regresar a lo real, y, de manera particularmente importante, de ver en César Vallejo la figura emblemática donde la raíz indígena alcanza dimensiones de universalidad, y por tanto figura precursora "de un nuevo espíritu y de una nueva conciencia". La reflexión de Mariátegui no celebra la travesía del indígena al mestizaje, pues su reflexión es también una crítica al mestizo; así señala: "El porvenir de la América latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del continente". Mariátegui no se situará ni en el "pesimismo hostil" ni en el "optimismo mesiánico" sino, de manera sorprendente, en una crítica al mestizaje. Así dirá que "en el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambos se esterilizan y contrastan". Desde esta perspectiva criticará el optimismo de Vasconcelos, su contemporáneo, que exalta el mestizaje a través de la concepción de la raza cósmica, y rechazará

la valoración étnica del mestizaje, para proponer colocarlo en una dimensión sociológica. Así, ante el mestizaje, no celebra la fusión sino que señala su complejidad: el signo de una realidad no resuelta caracterizada por su condición heterogénea. Quizás uno de los elementos de la actualidad del pensamiento de Mariátegui se encuentre en la intención, ya presente de Bolívar a Martí, de pensar la condición cultural latinoamericana como una condición heterogénea, no resuelta. Es posible decir que no hay razas puras, sólo razas que han cumplido el proceso de fusión y por ello su unidad y su identidad no se presentan como problemáticas; y razas, como la latinoamericana, cuyo mestizaje es un proceso donde la pregunta sobre la condición heterogénea se constituye en un punto fundamental. No se trata de afirmar que hay culturas "heterogéneas" y culturas "homogéneas". La conciencia postmoderna se ha encargado de poner en evidencia los mecanismos de la mezcla cultural, de la inserción de lo extraño y lo heterogéneo en la cultura universalista de occidente. Se trata de sugerir que la heterogeneidad latinoamericana no es resultado de un proceso de expansión sino de integración conflictiva de sus elementos constituyentes. La conciencia postmoderna, quizás, permita replantear el problema latinoamericano no ya desde las perspectivas de la "inferioridad" o de lo "maravilloso", sino de lo heterogéneo. Celeste Olalquiaga (**Megalópolis**, 1993) destaca, de manera sugestiva, el encuentro de esas dos heterogeneidades: "el hábito de procesar simultáneamente diferentes culturas en América Latina se adelantó al pastiche y reciclaje postmodernos hasta el punto que se podría afirmar que la cultura latinoamericana, como la mayoría de las culturas tercermundistas o marginadas, era postmoderna antes que la metrópolis: algo que podríamos denominar una especie de prepostmodernidad".

La noción de raza cósmica, de Vasconcelos, por ejemplo, no toma en cuenta esa condición y por ello es criticada por Mariátegui quien, al criticar la valoración del mestizo, lo hace en la conciencia de esa condición heterogénea. Gran parte del pensamiento actual sobre América latina, de Leopoldo Zea a Angel Rama, de Néstor García Canclini a Nelly Richard, no se orienta hacia el "pesimismo hostil" ni al "optimismo mesiánico" de la fusión, sino a pensar la condición de

VI CONGRESO DE LA «ASOCIACIÓN AMIGOS DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA»
heterogeneidad que nos constituye como condición compleja e irresuelta
que es razón de nuestro extravío y quizás de algún nuevo énfasis de la
esperanza Este pensamiento puede mirar la reflexión de Mariátegui y
ver allí una de las intuiciones fundamentales sobre nuestra condición
heterogénea