

Mariátegui, las vanguardias y un puente hacia Brasil

91

Héctor Alimonda

CPDA/UFRRJ

Miembro del Comité Consultivo Internacional del Anuario Mariateguiano

“No outro dia bem cedinho foram todos trabucar. A princesa foi no roçado Maanape foi no mato e Jiguê foi no rio Macunaíma se desculpou, subiu na montaria e deu uma chegadinha até a boca do Rio Negro pra buscar a consciência deixada na ilha de Marapatá. Jacaré achou? nem ele. Então o herói pegou a consciência de um hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma”

Mario de Andrade, Macunaíma, XVI (1928)

La heterodoxia de Mariátegui tiene por fundamento no solamente su particular apropiación de la tradición socialista, sino también un horizonte problemático específico, una lectura a partir de las

claves estratégicas de un contexto histórico nacional determinado: si para él es necesario inventar el socialismo, también será necesario inventar un cuerpo teórico interpretativo de esa realidad nacional

No se trata, obviamente, de una especie de fundamentalismo nacionalista, sino, precisamente, de todo lo contrario. La especificidad nacional que preocupa a Mariátegui no sólo está históricamente determinada y configurada como una amalgama de elementos diferentes, sino que también es absolutamente contemporánea del proceso intenso de modernización y de transformaciones económicas, sociales y políticas que se desarrollan en el resto del mundo

92

La especificidad nacional será vista como un resultado complejo de un vasto proceso histórico multi-dimensional. Lo nacional en Mariátegui es siempre percibido como un proceso en formación, no como una cristalización o sacralización de elementos preexistentes. La lectura no se limita a integrar lo nacional en el contexto internacional, sino que tiene como punto de partida una interrogación formulada desde la modernidad. Si lo nacional es un proceso en formación, su problemática se organiza desde dimensiones dinámicas.

Así, el análisis mariáteguiano de lo nacional procede según una lectura que destaca sus potencialidades en la óptica de un proceso de transformaciones sociales, que integra modernización, desarrollo, integración, en la perspectiva de un modelo diferente de sociedad.

La reivindicación de las formas comunitarias de organización campesina no es para Mariátegui una defensa conservadora de lo "autóctono". No las defiende por tratarse de sobrevivencias del pasado, sino por valorarlas como forma presente de organización de sectores populares, que constituye un predicado o punto de partida decisivo para el proceso de construcción de un camino social alternativo.

Mariátegui reivindica a las comunidades indígenas, en primer lugar, porque han sobrevivido, es decir, porque constituyen un mecanismo efectivo de organización y de identidad de los sectores campesinos. Pero sectores campesinos que son, además, indígenas: las

comunidades son parte fundamental, aunque no excluyente, de un complejo cultural y étnico donde se constituyen las clases populares peruanas. Por otra parte, siendo que las comunidades tienen origen anterior a la Conquista, son la evidencia viva de una continuidad histórica nacional-popular que, con su presencia, cuestiona los discursos de la dominación, y deviene un eje articulador de un campo de fuerzas anti-oligárquicas.

Así, la reivindicación de lo indígena y campesino debe ser hecha en articulación con su fusión en un movimiento social y político que reconozca e integre los aportes de las fuerzas sociales nacidas de la modernización, como la clase obrera, los sectores populares urbanos, los intelectuales de vanguardia. Con la clásica metáfora espacial peruana, Mariátegui dice que la Sierra no se salvará sin Lima. No sólo la ciudad constituye el lugar indispensable de la modernidad y de su dinámica: la ciudad es también el soporte del juego de espejos que permite al campo reconocerse.

93

Se deriva de allí otra cuestión importante. Esta reivindicación de lo tradicional, de lo indígena, de lo nacional, siempre selectiva, no será nunca anti-modernista. Al contrario, siempre se definirá como auténtica vanguardia, como la vanguardia propia de esas condiciones sociales

Si algo caracteriza a la obra de José Carlos Mariátegui es justamente esa notable capacidad para transitar por los diferentes registros que componen una sociedad heterogénea y fragmentada, y para, respetando su especificidad, ser capaz de extraer propuestas unificadoras. En ese sentido, es notable su capacidad para desarrollar un agudo tratamiento conjunto de la política y la cultura, a partir de criterios interpretativos comunes

Aquí Mariátegui se vincula con los imperativos en que se debatían sus compañeros de generación en toda América Latina: ser al mismo tiempo vanguardistas y nacionalistas. La vigencia de este desafío coloca a las vanguardias artísticas latinoamericanas en una encrucijada crítica. A diferencia de los europeos, los latinoamericanos no podían rechazar

la tradición nacional en nombre de la modernidad. Se trataba, en cambio, como propondrían los modernistas brasileños, de "poner en hora" el reloj propio, de trabajar asumiendo el carácter antropofágico de la tradición nacional y su contemporaneidad con el mundo en transformación.

Una aproximación comparativa entre Mariátegui y los modernistas brasileños en relación a este tema resulta sumamente interesante, aunque aquí sólo podemos indicar algunas pistas. Veamos primero la opinión de algunos críticos.

94

El caso más interesante de la relación del modernismo con la tradición es el viaje de Mario y Oswald de Andrade y Blaise Cendrars a Minas Gerais en 1924. Eran poetas absolutamente embebidos de los principios futuristas, y con una fe absoluta en la civilización de las máquinas y el progreso. Pero repentinamente decidieron viajar en busca del Brasil colonial. Allí encontraron nuestra historia nacional y el primitivismo del barroco minero del siglo XVIII. (Santiago, 1987, pág. 136).

Mario continuará con sus viajes, recorriendo los ríos de la cuenca amazónica hasta Perú y Bolivia,¹ mientras iba haciendo Macunaima (1927), y en una exploración musicológica, etnográfica y arquitectónica por el Nordeste (1928), que tendría sus frutos diez años más tarde, en el proyecto del Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional

Las vanguardias brasileñas (en contraste con las europeas que, según Peter Bürger, intentaban reintegrar al arte con la vida desmantelando las instituciones) no estaban en situación de ruptura con el pasado (indígena, afro-brasileño o colonial), sino que trataban de rearticularlo en un proyecto de establecer una cultura nacional. Mario de Andrade, uno de los líderes del modernismo de los años 20, admitió que este movimiento 'anticipó y preparó el camino para la creación de un nuevo Estado Nacional', en referencia al 'Estado Novo' de Getulio Vargas, que centralizó la economía y la maquinaria estatal con un régimen autoritario. (Yúdice, 1992, pág. 21).

Sin duda, la realidad brasileña no mereció una atención especial por parte de Mariátegui, y es verdad que ningún brasileño aparece en la lista de colaboradores de la revista AMAUTA, lo que llevó a algún crítico aprendiz a concluir, superficialmente, que el Brasil era un gran vacío o ausencia para José Carlos (Alimonda, 1983)

Sin embargo, en 1930 la editorial Minerva publicó en Lima una antología de poetas brasileños, **Nueve poetas nuevos del Brasil**, organizada y traducida por Enrique Bustamante y Ballivián, reuniendo algunos de los mejores nombres de esa generación. En efecto, comparecieron allí Guilherme de Almeida, Máario de Andrade, Manuel Bandeira, Ronald de Carvalho, Gilka Machado, Cecilia Meireles, Murilo Araújo, Ribeiro Couto y Tasso da Silveira. El libro mereció un comentario entusiasta de Mario de Andrade en el Diario Nacional, el 14 de diciembre de 1930 (Antelo, págs. 186/188). En esa nota, Mario comenta que apenas el libro había sido distribuido cuando comenzó la revolución (octubre 1930).²

95

Este libro supone, entonces, un proyecto de edición formulado aún en vida de José Carlos Mariátegui. En ese sentido, es perfectamente verosímil pensar en una estrategia de aproximación con Brasil, típicamente en el espíritu de AMAUTA. Tratándose de una realidad nacional que le resultaba ajena, y donde no poseía claras referencias políticas, Mariátegui habría intentado trazar un puente precisamente en dirección a la nueva poesía brasileña, protagonista de un vigoroso movimiento de renovación cultural que (y esa es una línea de trabajo para ser desarrollada) presentaba interesantes puntos de contacto con su propia concepción de las tareas político-culturales en el marco nacional peruano.

En efecto, si hacemos abstracción de las obvias diferencias históricas, sociológicas y políticas que distancian a la realidad peruana de la brasileña, y pensamos a los vanguardistas como constructores de mitos, es interesante indicar una aproximación posible entre el socialismo incaico de Mariátegui y el matriarcado de Pindorama de Oswald de Andrade. La aproximación es posible porque ambos comparten con Sorel la convicción de que el mito está más allá de la crítica científica positiva.

Tanto Mariátegui como Oswald utilizan un elemento del pasado nacional como clave interpretativa y crítica de las relaciones de esa sociedad con el mundo europeo conquistador y como utopía presente capaz de orientar un camino alternativo

La propuesta de Mariátegui (desde luego, mucho más cargada de materialidad histórico-social que la de Oswald) identifica en el pasado incaico no apenas un elemento aglutinador de identidad, en tanto sea asumido críticamente el paso del tiempo y el hecho irreductible de la conquista, sino un anclaje nacional del mito socialista: el futuro posible está, de alguna forma, asentado en el pasado peruano. " *El socialismo está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia es la incaica*" (Aniversario y Balance, en AMAUTA, 17, septiembre 1928).

Para Oswald, reside precisamente en el contacto con los pueblos americanos la posibilidad de que los europeos desarrollen su percepción de proyectos sociales alternativos. Los indios brasileños llevados a Francia (desgarrada por guerras religiosas) impresionan a Montaigne, e inspiran su reflexión, que será continuada por toda la tradición humanista. Así, los pueblos americanos están en la base de las utopías europeas: sin ellos, no habría existido la Revolución Francesa ni los europeos hubieran concebido sus ideales humanísticos.

Queremos la Revolución Caraíba. Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros Europa no tendría ni siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre. La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las girls,

proclama Oswald en el Manifiesto Antropofágico, de 1928 (Oswald de Andrade, pág. 48).

Si la búsqueda es equivalente, las diferencias del campo político cultural entre Perú y Brasil llevan al movimiento modernista a acabar identificando su programa con una política del Estado. No existía en Brasil una fuerza social con la presencia, densidad y autoidentificación del campesinado peruano; al mismo tiempo, existía un Estado Nacional

incomparablemente más consolidado y con mayor capacidad de implementar políticas activas que el peruano

Es precisamente lo más fuerte en Mariátegui su capacidad para trascender desde el plano estético a las propuestas políticas. En esta perspectiva, es posible verificar una total continuidad entre sus concepciones estéticas referidas a la tradición nacional y las vanguardias, y su estrategia política de recuperación de elementos no modernos como integrantes de una fusión de fuerzas sociales comprometidas con la modernización. El núcleo de esta visión reside precisamente en su concepción de lo nacional como un continuo heterogéneo, sujeto permanentemente a recomposiciones en su relación con el resto del mundo y con su propia historicidad.

97

La ruptura mariateguiana

*El Perú es aún una nacionalidad en formación. Está siendo construido sobre los inertes estratos indígenas por los aluviones de la civilización occidental (JCM, "Lo nacional y lo exótico", **Peruanicemos al Perú**, pág. 26)*

Una rápida excursión por la historia peruana nos entera de todos los elementos extranjeros que se mezclan y combinan en nuestra formación nacional" (...) Tenemos el deber de no ignorar la realidad nacional, pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial (ídem, pág. 27)

Este texto fue publicado en la revista **Mundial** el 28 de noviembre de 1924. Encontramos allí una visión de lo nacional como un conglomerado de mestizajes heterogéneos, que se constituye en relaciones de incorporación permanente de elementos extranjeros.

Subrayemos aquí una afirmación por lo menos curiosa: la nacionalidad peruana estaría siendo construida por los aluviones de la civilización occidental actuando sobre "*inertes estratos indígenas*" Es

aún una perspectiva eurocéntrica la que inspira a Mariátegui, que se refleja en sus artículos de esa época y en sus conferencias, reunidas en los volúmenes que forman la Historia de la crisis mundial.

Esta visión eurocéntrica no sólo irá a privilegiar unilateralmente a la civilización occidental como dinamizadora eficiente de la Historia, según un modelo de modernización unilinear, como se resuelve, igualmente, en un privilegio del sujeto revolucionario clásico, el proletariado. De allí que la reivindicación mariateguiana de heterogeneidad de la formación nacional excluya precisamente al elemento más autóctono y mayoritario: el campesinado indígena.

98

Lo que resulta absolutamente sorprendente es que unos pocos días después, el 9 de diciembre, la misma revista **Mundial** publica otro artículo de Mariátegui, donde desde el título se presenta una radical ruptura con sus concepciones anteriores. Su discurso se abre ahora para una perspectiva de reivindicación del elemento indígena no sólo como fundamento de la nacionalidad, sino también como actor central de una propuesta política de transformación, nueva visión que Mariátegui no abandonará hasta su muerte. Se trata de una reivindicación de lo indígena que comienza por situarlo en la complejidad de determinaciones que lo constituyen en la formación social peruana, como agente económico, político y cultural (es decir, como clase).

El artículo se titula, abruptamente, "El problema primario del Perú", y comienza homenajeando a Clorinda Matto de Turner, la militante indigenista. *"El problema de los indios es el problema de tres cuartos de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad"*, dice Mariátegui (**Peruanicemos al Perú**, pág. 30).

El cuerpo del artículo será reproducido textualmente en el ensayo "El problema del indio", uno de los **Siete Ensayos**. Contiene, con excepción del tema fundamental de las comunidades campesinas, lo esencial del pensamiento mariateguiano en relación a la cuestión indígena.

En primer lugar, aparece la impugnación de las clases dominantes

y del proceso histórico de su constitución a partir de la perspectiva de la cuestión indígena. Del régimen independiente, nacional y liberal, se podría esperar una reivindicación de lo indígena o, por lo menos, un tratamiento mejor que el otorgado por la dominación colonial. Pero sucedió lo contrario: *“La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras”* (pág. 31). La rapacidad de la clase dominante invalida cualquier contenido social de su liberalismo, y destruye el posible fundamento popular y autóctono de su nacionalismo.

Por otra parte, mientras el mundo indígena supone una relación entrañable con la tierra, el saqueo republicano desagrega la cultura y la identidad de los indígenas. *“En una raza de costumbres y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral”* (pág. 31).

El segundo tema del artículo es la revolución burguesa frustrada por no incorporar un programa social, que Mariátegui “traduce” desde el debate italiano, a partir de su admirado Piero Gobetti, y que aparecerá también en los análisis de Antonio Gramsci sobre la cuestión meridional.

Careciendo de una política de reivindicación del campesinado indígena, las clases dominantes peruanas fracasaron en su proyecto constitutivo de la nacionalidad. No pudieron establecer un capitalismo dinámico, ni una sociedad burguesa, ni siquiera un Estado Nacional auténtico.

Aplazando la solución del problema indígena, la República ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. Una política realmente nacional no puede prescindir del indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad, y lo anula como elemento de progreso. Sólo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita en todos los individuos. (pág. 32)

Para Mariátegui, entonces, la reivindicación de lo indígena es trazada desde un punto de lectura que privilegia la modernidad. No defiende a lo indígena desde una tradición pasadista, sino porque sólo una incorporación de esas masas permitirá constituir una nación moderna. Jamás hace una defensa de lo tradicional por sí mismo. En este texto de 1924 aún no ha descubierto la problemática de las comunidades campesinas (que, sin saberlo, lo acercará a Alexander Herzen y a los populistas rusos), como un predicado esencial para la construcción de un socialismo latinoamericano. Pero su punto de partida es siempre la apuesta en la modernidad, es antes una impugnación política de las clases dominantes por causa del atraso, y no una reivindicación de sus virtualidades.

El tercer tema del artículo se refiere a las formas de solución de ese problema primario del Perú. En primer lugar, la cuestión indígena es básicamente una cuestión económica y social, vinculada centralmente con el problema de la tierra. Por lo tanto, la solución no reside en iniciativas filantrópicas, educacionales o solamente de reivindicación cultural.

En segundo lugar, para que la masa indígena ocupe su lugar en la construcción de la nacionalidad es necesario que ella misma participe activamente de su propia emancipación. Rompiendo con los vicios de la clásica política criolla, una perspectiva socialista de reforma social y democrática debe incorporar a los indígenas por propio derecho como componentes de una amplia fusión de fuerzas que pugnan por la modernidad.

De allí la importancia que Mariátegui atribuye a la literatura indigenista en el último de los **Siete Ensayos**, titulado precisamente "El problema de la literatura". Esta literatura no es escrita por los propios indios, pero cumple, sin embargo, con la función no sólo de alertar para la significación social y política de este problema primario de la nacionalidad, sino también de desagregar el frente cultural oligárquico y preparar a las fuerzas urbanas para la incorporación del campesinado indígena a su espacio político-cultural.

Proponemos, por lo tanto, la idea de que existiría una significativa "ruptura" en el pensamiento de Mariátegui, delineada en estos textos, y situada en noviembre/diciembre de 1924. Desde entonces se redefine toda su concepción de la cuestión indígena, que aparecerá como un principio articulador central de sus lecturas sobre la cuestión de la nacionalidad, del sentido de la historia peruana, de su visión de la modernidad y de las estrategias de organización política de las fuerzas populares.

Un texto posterior puede ayudar a configurar esa ruptura. Se trata de "Vidas paralelas: E. D. Morel - Pedro S. Zulen", publicado en **Mundial** el 6 de febrero de 1925, donde Mariátegui presenta un paralelismo entre los ideales de estos dos hombres recientemente fallecidos: un inglés pacifista y anti-imperialista, un peruano luchador de las reivindicaciones indígenas

101

Entre sus recuerdos de Pedro Zulen está el siguiente pasaje:

... recuerdo otro encuentro más emocionado todavía: el encuentro de Pedro S. Zulen y de Ezequiel Urviola, organizador y delegado de las federaciones indígenas del Cuzco, en mi casa, hace tres meses. Zulen y Urviola se complacieron recíprocamente de conocerse. 'El problema indígena - dijo Zulen - es el único problema del Perú. (Peruanicemos al Perú, pág. 39).

Según este registro del propio Mariátegui, la velada en la casa de la calle Washington habría sucedido tres meses antes de febrero de 1925. Es decir, precisamente en noviembre de 1924. A ella puede atribuirse, quizás, la ruptura que postulamos en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Es posible que el impacto de ese encuentro entre ambos campeones de la causa indígena haya tenido un papel decisivo en la significativa alteración de las claves de lectura de Mariátegui, que ya sería definitiva

Tradición y vanguardia

Repetimos: el vigor del discurso mariáteguiano reside en la fusión de diferentes registros, en la constitución de un lugar de enunciación que amalgama elementos heterogéneos, en ese impulso amplio que se esfuerza por trazar una unidad posible entre formaciones discursivas que parecen antagónicas, en percibir a la historia y a la identidad nacional como procesos en construcción, con una perspectiva de futuro que reconciliará todas esas voces, "todas las sangres", como el título de la novela de José María Arguedas (para Ángel Rama -1985-, el más neto continuador de la propuesta político-cultural de Mariátegui).

102

Esa unidad es posible porque la perspectiva se proyecta desde el futuro. La modernidad es deseable y posible en América Latina, hasta en el país más cristalizado y desgarrado, el Perú. Más que eso, la modernidad será precisamente la condición y el espacio para la reconciliación de la sociedad y de la historia peruana consigo mismas. La apuesta en la modernidad es para Mariátegui una utopía eficiente, un mito movilizador y unificador de las fuerzas presentes para convocarlas a la construcción del futuro. Esta es la respuesta mariáteguiana a la pregunta que, en esos mismos días, atormenta a Antonio Gramsci en su celda en la prisión de Turi: ¿cómo suscitar una voluntad colectiva nacional-popular de transformación social?

¿Porqué la fuerza de esa búsqueda de Mariátegui y porqué su modernidad? Reside, creemos, en que esa neta aceptación de la modernidad no es en ningún momento acrítica, sino cuidadosamente cualificada.

Este constituye el puente que, a través de Mariátegui (y quizás también del español Joaquín Costa), vincula a las discusiones clásicas de los populistas rusos con las discusiones del socialismo contemporáneo latinoamericano. No se trata de la adhesión a una visión abstracta de la modernidad, en última instancia arcaica, como la que fue reciclada por Marshall Berman (1986), sino de una interrogación sobre las vías nacionales para la modernización, que supone una investigación cuidadosa de las raíces históricas y de las fuerzas presentes en cada situación nacional.

Para Mariátegui, esa búsqueda supone que las vanguardias contemporáneas deben asumir toda la densidad de las problemáticas sedimentadas por una historia nacional concreta, de manera de poder articularlas en una perspectiva de futuro. De allí su insistencia (en la forma particular de la discursividad peruana, donde metáforas espaciales denotan complejos socio-culturales) en que las reivindicaciones regionales de la Sierra no pueden tener vigencia en contra de Lima. Lima no es solamente una ciudad, el espacio de la modernidad; es también, como capital, la síntesis de la nacionalidad, es la posibilidad de unificación y de potenciación de los discursos regionales en una totalidad, la de la modernidad pluralista.

103

Por eso Mariátegui no puede ser reducido a un indigenista, como pretende Ángel Rama. Porque simultáneamente, en el mismo movimiento en que resalta la especificidad frente al proyecto ilusorio de una modernidad homogeneizadora, impugna cordial pero severamente el intento conservador del indigenismo más exaltado, que pretende cerrar las puertas y las ventanas a la influencia occidental.

Así, critica a Luis Valcárcel, uno de los indigenistas por los que tiene mayor aprecio y respeto, cuando éste, en su libro *De la vida incaica*, propone el repudio de la civilización occidental. Dice Mariátegui:

*Ni la civilización occidental está tan agotada y pútrida como Valcárcel supone, ni, una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana para volver, con áspera intransigencia, a los antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla, ("El rostro y el alma del Tawantisyu", en *Peruanicemos al Perú*, pág. 66).*

Es desde este lugar que Mariátegui se enfrenta con el conservadorismo y con el indigenismo ortodoxo, unidos en una visión común de la tradición nacional. En efecto, la clave es que, independientemente de la polaridad de lecturas que ambas tradiciones desarrollan sobre la historia nacional, las dos coinciden en perpetuar y en reivindicar elementos del pasado como constituyentes de esa tradición nacional.

Contra ellos, Mariátegui propone una lectura alternativa, la de una vanguardia (y emplea este término con toda la fuerza de su acepción en la época, tanto estética como política) que sea también un indigenismo revolucionario, y que haga su obra a partir de

104

*los materiales más genuinamente peruanos (...) Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. ("Nacionalismo y vanguardismo", en *Peruanicemos al Perú*, pág. 74).*

Para esta alternativa que Mariátegui propone, la invención del socialismo indoamericano, la nación y, por consecuencia, la tradición nacional

*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 del pasado en un presente sin fuerzas" ("Heterodoxia de la tradición", en *Peruanicemos al Perú*, pág. 117).*

Nación y tradición son procesos en desarrollo, son utopías movilizadoras para el futuro, mientras puedan constituirse en mitos revolucionarios. Siendo así, lo más nacional será al mismo tiempo lo más revolucionario.

En la lectura de Mariátegui, las vanguardias revolucionarias de la época, estéticas o políticas, del futurismo italiano al bolchevismo ruso,

no habrían abolido la tradición nacional. Por el contrario, la habrían revitalizado, por habérsela apropiado críticamente, y llevarla a asumir el desafío de la asunción de la modernidad. La vanguardia es intrínsecamente revolucionaria, dice Mariátegui, aún cuando, como en el caso italiano, su irrupción estética haya sido absorbida por una formación político-discursiva contrarrevolucionaria, como el fascismo.

Así, propone que *"no existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo"* (pág. 119). De esa forma, en una operación que tiene mucho de gramsciana, Mariátegui asienta firmemente la problemática de las ideologías en la estructura de un campo político-cultural, compuesto de relaciones de poder institucionalizadas y que otorgan sentido a los discursos. Un discurso alternativo se formula a partir de recomposiciones y rearticulaciones de elementos, sostenido por una redefinición de las relaciones de fuerza del campo cultural.³

105

También en este sentido Mariátegui es hijo de su tiempo. No habla aquí solamente el observador atento de la realidad europea, conectado con los embates vanguardistas. Es también el contemporáneo de la Reforma Universitaria latinoamericana, que ha cuestionado los modos de producción y de apropiación del saber, y que tuvo en Perú uno de sus suelos más fértiles.

La Reforma Universitaria abrió una brecha en el cerrado campo cultural de las oligarquías, que era la otra cara de su dominación política. Como siempre, Mariátegui busca la fusión, la confluencia. La ruptura procesada por la juventud estudiantil debe rearticularse en dos direcciones: hacia adentro, vinculándose con el ímpetu del movimiento indigenista, que expresa no solamente la búsqueda de una tradición nacional, sino también la constitución de nuevos sujetos históricos y políticos, y hacia afuera, asimilando lo que de más avanzado está proponiendo la civilización occidental.

El indigenismo cumplió parte de la tarea de constitución de la nacionalidad, recomponiendo una trayectoria histórica que no co-

mienza con la Conquista, y que se perpetúa en el presente en los cuatro quintos de la población. Al vanguardismo peruano le compete, ahora, asumir como centro de su constitución la reivindicación de lo indígena y, desde allí, recrear, formular, inventar, un camino específico para la modernidad, el del socialismo indoamericano, "que no podrá ser calco ni copia".

106 No se trata, entonces, de "asimilar" el marxismo y de "aplicarlo" a la realidad nacional. Al contrario, se trata de "inventar", de leer al marxismo no en clave de lo real, sino de lo posible, de una operación de apropiación que sea también una "creación heroica", una producción siempre recomenzada de la tradición socialista.

En un país de la periferia capitalista, marginal también a las grandes corrientes de la cultura occidental, Mariátegui descubre la posibilidad de formular una propuesta socialista precisamente en ausencia de las condiciones presupuestas por las lecturas clásicas, e inclusive por el propio Marx.

Mariátegui propone una hermenéutica auto-productora de sentido, que busca la posibilidad de la modernidad justamente en el lugar donde se aferran los fantasmas que poblaron las pesadillas del liberalismo y del marxismo clásico: el campesinado indígena.

Se trata de una apuesta arriesgada. Pero, por haberla formulado, es por lo que hoy podemos leer a Mariátegui como nuestro contemporáneo. Como a Marx, como a Herzen, como a Oswald de Andrade...

Referencias bibliográficas

Héctor Alimonda, **Mariátegui: redescubrir América**, Brasiliense, São Paulo, 1983.

Héctor Alimonda, **A invenção da América Latina e outras obsessões**, *Estudos Sociedade e Agricultura*, 2, CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, junho 1994

Perry Anderson, **Modernidade e Revolução**, Novos Estudos CEBRAP, 14, São Paulo, fevereiro 1986

HOMENAJE A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO (1894-1994)

Mario de Andrade, **O turista aprendiz**, Duas Cidades, São Paulo, 1983

Oswald de Andrade, **A Utopia Antropofágica**, Globo, São Paulo, 1990

Raúl Antelo, **Na ilha de Marapatá**, Hucitec, São Paulo, 1986

Marshall Berman, **Todo o que é sólido desmancha no ar**, Companhia das Letras, São Paulo, 1986

José Carlos Mariátegui, **Peruanicemos al Perú**, AMAUTA, Lima, 1981

Richard Morse, **A volta de McLuhanáima**, Companhia das Letras, São Paulo, 1990

Ángel Rama, **Transculturación narrativa en América Latina**, Siglo XXI, México, 1985

Silviano Santiago, "Permanência do discurso da tradição no modernismo", in Gerd Bornheim et al., **Cultura brasileira: Tradição/Contradição**, Zahar/Funarte, Rio de Janeiro, 1987

George Yúdice, "Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America", in George Yúdice et al., **On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992

107

Notas

- ¹ Mario de Andrade permanece en territorio peruano entre el 19 y el 26 de junio de 1927. Visita Iquitos y anota sus impresiones en su diario de viaje (**O turista aprendiz**). Registra un diálogo interesante con un indio huitota y le parece percibir en Perú un orgullo nacional que contrasta con la decaída población de la Amazonia brasileña: "*La gente peruana es mucho más bonita que la brasileña amazónica, el cambio es sensible, y no se trata de pesimismo nativista. Es gente sin complejos, da envidia. El Perú es el mejor país del mundo*" (25/6/1927)
- ² En correspondencia personal, el doctor Javier Mariátegui, hijo de José Carlos y director del Anuario Mariateguiano, nos ha manifestado desconocer la existencia de este libro. Sin embargo, el ejemplar de Mario de Andrade está en su biblioteca personal, en el Instituto de Estudos Brasileiros de la Universidad de São Paulo.
- ³ En 1926, apenas cuatro años después de la ruptura vanguardista brasileña de la Semana de Arte Moderno, Mario de Andrade declaraba cerrada la época "estridente" de las vanguardias, y sentaba las bases de un período constructivo, en diálogo con la tradición nacional: "*La revuelta es una quiebra de la tradición, la revuelta acabó, la tradición continúa evolucionando. Todo el mundo dormía en nuestra literatura oficial, nosotros gritamos "Alarma" de sopetón y todos despertaron y comenzaron a moverse. Ahora quieren que continuemos gritando alarma toda la vida (.) Pues nosotros seguimos*

VI CONGRESO DE LA «ASOCIACIÓN AMIGOS DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA»

*nuestro camino sin más gritos de revuelta (. .) El modernista brasileño vive, no revive
Por eso el soneto conceptuoso y el poema evocativo murieron (. .) Tradicionalizar al
Brasil consistirá en vivirla la realidad actual con nuestra sensibilidad tal como es y no
como queremos que ella sea. y refiriendo a ese presente nuestras costumbres, lengua,
nuestro destino y también nuestro pasado” (citado por Richard Morse, 1990)*