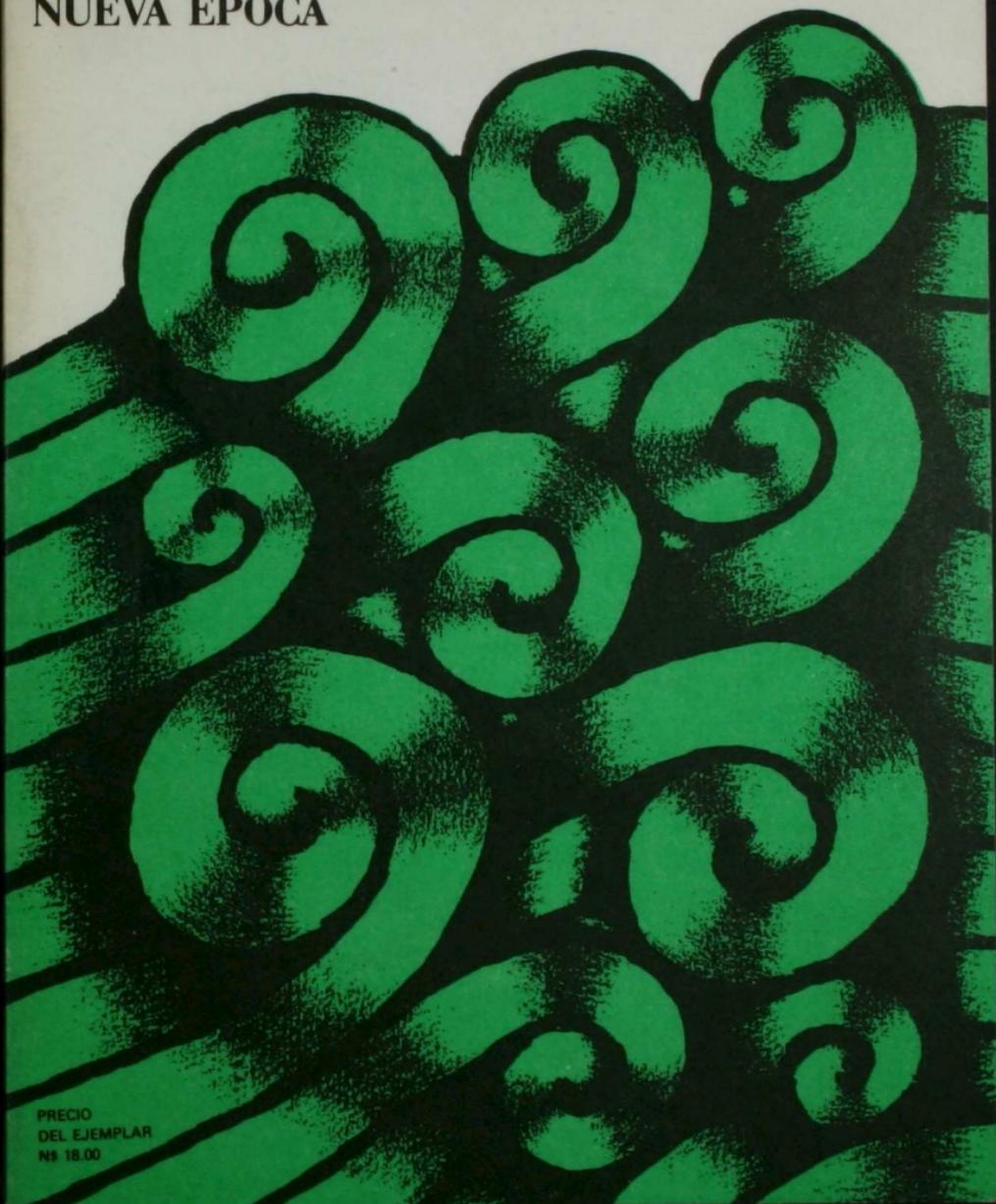


CUADERNOS AMERICANOS 48

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
Nº 18.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORA: LILIANA WEINBERG

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COMITÉ TÉCNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Candido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Laura Furci, Video-concepto; Domingo Milián, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Maisushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas, Liliana Jiménez Ramírez, Gonzalo Hernández Suárez y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

Redacción y administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.
Apartado Postal 965

México 1, D.F., Tel. (Fax) 616-25-15

No nos hacemos responsables
de los ejemplares de la revista *Cuadernos Americanos* extraviados
en tránsito a su destino.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**CUADERNOS
AMERICANOS**

NUEVA ÉPOCA

AÑO VIII

VOL. 6

48

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 1994



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1994

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 48

Noviembre-Diciembre

Volumen 6

ÍNDICE

Pág.

HOMENAJE A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA. Relectura de un clásico . . .	11
LEOPOLDO ZEA. Mariátegui y el hombre llamado indígena	15
JAVIER MARIÁTEGUI CHIAPPE. Presencia de Mariátegui en México	32
RICARDO MELGAR BAO. Oriente y Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui	36
JOSÉ ANTONIO MATESANZ. Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno . .	53
GABRIEL VARGAS LOZANO. El marxismo herético de José Carlos Mariátegui	59
LILIANA IRENE WEINBERG. Los <i>Siete ensayos</i> y el problema del ensayo	66
JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico	79
MÓNICA E. SCARANO. Los <i>Siete ensayos</i> de José Carlos Mariátegui: la forma de la interpretación	89
EUGENIA REVUELTAS. El ensayo como una forma de acercamiento y develamiento de la realidad	103
FRANÇOISE PÉRUS. Heterogeneidad cultural e historia en los <i>Siete ensayos</i> de José Carlos Mariátegui. (De Sarmiento a Mariátegui)	110

NUEVA ÉPOCA

1994

AÑO VIII, NÚMERO 48, Noviembre-Diciembre 1994

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista sin indicar su procedencia.

Las ideas contenidas en los artículos son responsabilidad de sus autores.

No se devuelven originales. No nos hacemos responsables de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a mantener correspondencia sobre los mismos.

Autorización de la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ARALIA LÓPEZ GONZÁLEZ. Mariátegui en el debate teórico actual sobre la literatura latinoamericana de los Andes	119
DIONY DURÁN. José Carlos Mariátegui. Encuentro entre utopía y mito	129
AYMARÁ DE LLANO. Mariátegui y Arguedas: dos lecturas, una interpretación	137
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ MARTÍNEZ. Mito y religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui	145
SERGIO RAÚL ARROYO GARCÍA. Mariátegui y el ejercicio del futuro	161

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

IRENE ZEA PRADO. Isidro Fabela y su causa: América Latina	173
EDGAR LLINÁS. Ramón Beteta y la política internacional de México en tiempos de Cárdenas	181
MARIO CONTRERAS. Un relato del fallido <i>Putsch</i> de 1938 en el Brasil	197
ÁNGEL CERUTTI y DANIEL LVOVICH. Migración y prejuicio: los inmigrantes chilenos en el Territorio del Neuquén, Argentina, 1885-1930	208
NAPOLEÓN FUENTES. Breve antología del vanguardista José Coronel Urtecho	231
LORENZO OCHOA. El México antiguo bajo la mirada de Román Piña Chan	249

*Homenaje
a
José Carlos Mariátegui
(1894-1930)*

Entre los días 20 y 22 de septiembre de 1994 se llevó a cabo en la ciudad de México el Ciclo de Mesas Redondas "Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina", en el centenario del nacimiento del Amauta.

Esta reunión fue organizada y auspiciada por diversas entidades académicas de América Latina; por México, la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, el Comité de Homenaje Nacional a José Carlos Mariátegui en el Centenario de su Nacimiento, y por el Perú, la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui, con la participación de la Embajada de la República del Perú en México.

Cuadernos Americanos publica a continuación algunos de los textos presentados en esa oportunidad, así como otros estudios de la obra mariateguiana enviados a esta redacción.

RELECTURA DE UN CLÁSICO*

Por *Pablo* GONZÁLEZ CASANOVA
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS
EN HUMANIDADES, UNAM

QUIERO EN PRIMER LUGAR agradecer de una manera muy especial a la doctora Liliana Weinberg y al doctor Ricardo Melgar Bao por haber colaborado con el Comité Nacional para la organización de estas mesas redondas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Nacional Autónoma de México, y aprovecho también para agradecer al director de la ENAH la hospitalidad que nos brinda. Igualmente quisiera agradecer al doctor Javier Mariátegui y a la doctora Sara Beatriz Guardia todas las atenciones que han tenido con nosotros para la realización de una serie de eventos en los que han participado distintas universidades del país y distintas instituciones, como la fundación Lya Kostakowsky, que este año acordó dar su premio de ensayo literario al tema *Siete ensayos de interpretación de la realidad latinoamericana*, en homenaje al centenario de Mariátegui. Realmente, entre los esfuerzos que han hecho las diferentes universidades e instituciones mexicanas destacan de una manera singular los que han realizado la doctora Weinberg y el doctor Melgar Bao, en la organización de estas mesas redondas.

No quiero abarcar mucho tiempo. Pero sí me parece conveniente señalar un marco de acercamiento a Mariátegui en una institución como ésta, donde estamos, como profesores o estudiantes, obligados constantemente a estudiar, a analizar, a considerar el pensamiento de nuestros clásicos, y a considerarlo en distintas perspectivas. En el caso de un pensador como Mariátegui, que se identificó con todo un mundo intelectual, político y revolucionario que

* Palabras pronunciadas por el doctor Pablo González Casanova, Presidente del Comité de Homenaje Nacional a José Carlos Mariátegui (México), en el acto de inauguración del Ciclo, el 20 de septiembre de 1994 en la sede de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ha entrado en una seria crisis, es aún más importante, aún más significativo, el volver a él y preguntarse cómo va uno a verlo, qué es lo que quiere uno obtener de su lectura y de la reflexión a que ésta se presta.

Yo creo que hay dos formas muy importantes de leer ahora a Mariátegui. Una podría falsificar nuestro acercamiento si la reducimos a lo que sería un recuerdo nostálgico. Es de la mayor importancia el que vayamos, más allá de un tipo de sentimientos que falsean el pasado, hacia la recuperación histórica, hacia la memoria histórica del pensamiento y de las experiencias políticas que Mariátegui representa. En ese sentido el esfuerzo fundamental consiste en recuperar, con el máximo rigor, con la mayor exactitud y profundidad, el pasado, el mundo al que perteneció Mariátegui, y la forma en que en esa época se pensaba, en que en esa época se luchaba y en que en esa época se sentía.

La forma del pensamiento, de la política, de las acciones y de los sentimientos en la época de Mariátegui es absolutamente fundamental, incluso para la comprensión del presente; pero por sí sola tiene un significado en el conocimiento que no podemos ignorar. Vamos a notar que hay diferencias con la actualidad, y éste es uno de los problemas más significativos a considerar. El de las semejanzas y diferencias, el de las constantes en el tiempo y las novedades en la historia actual. Es un problema de variaciones históricas que coincide con otro problema de variaciones sincrónicas, de variaciones en un mismo tiempo de las categorías sociales como conceptos y realidades. Mariátegui captó estas variaciones, por ejemplo al dar a los indios, a los indígenas, el peso que él les dio, y que no tenían en el pensamiento marxista-leninista de su tiempo. El haber estudiado al indio y el haberle reconocido un papel central en el proceso principal que Mariátegui estudiaba, que era el proceso revolucionario mundial, en el que el propio Mariátegui estaba inserto y en el que participó activamente desde el Perú, fue una aportación muy importante, sobre todo por la tendencia que hubo a convertir en universales las categorías nacidas de la lucha de clases de Europa y en el pensamiento político europeo. Esta especificidad, esta concreción de cómo son o cómo se dan los problemas en nuestros países fue una de las grandes aportaciones del pensador y luchador peruano. Y así como en sus estudios aparecen categorías que son universales, hay otras que tienen caracteres más específicos y que se limitan a determinados países; por ejemplo aquellos que tienen una historia colonial, una historia que se ha transformado en un problema para la construcción nacional de repúblicas independientes, que

han caído en nuevas etapas del colonialismo, de lo que se llama o llamó el imperialismo, de lo que se llaman nuevas situaciones de dependencia y de globalidad. Mariátegui hizo un planteamiento que es semejante y distinto al del momento que estamos viviendo y que nos obliga a reflexionar, página por página, en lo que él estaba pensando y en lo que pensamos, en lo que él estaba viviendo y en lo que nosotros vivimos, en la forma en que él estaba luchando y en la forma en que los herederos de las luchas que él intentaba se están planteando sus problemas de lucha. Y ahí yo veo dos grandes temas de una enorme validez como problemas y que dan un gran sentido a la obra de Mariátegui. Estos dos grandes temas son los que corresponden a una teoría de la explotación y de la dominación y a una teoría de las alternativas. Para reflexionar en ellas me coloco a un nivel de abstracción relativamente más alto. Planteo problemas a los que se abocó el pensamiento marxista en todas sus variantes —la de Mariátegui era el marxismo-leninismo—, para estudiar el problema de la explotación de unos hombres por otros vinculado al de la dominación de unos hombres por otros, todo ello en torno a un concepto de la sociedad de clases o dividida en clases y en países que tienen características dependientes o coloniales o neocoloniales y otros que tienen características colonialistas, metropolitanas, imperialistas. Este gran tema y problema de la explotación subsiste y nos obliga a preguntarnos en qué medida en esta época nosotros lo captamos, si manejamos de una manera automática, si manejamos sin pensar las mismas categorías que manejaba Mariátegui, sin ver qué hay de nuevo en la transnacionalización del capital, qué hay de nuevo en la globalización del capital y cómo se plantean realmente hoy esos problemas.

Hoy cometeríamos igualmente un error, que desgraciadamente están cometiendo quienes convirtieron al marxismo más en un dogma que en un instrumento de reflexión; cometeríamos un error si pensamos que ya todo lo que ellos investigaron no sirve para nada, un fenómeno que se está dando precisamente en Rusia, donde pasaron de un endiosamiento de Lenin a tirar sus estatuas. Entre paréntesis, yo ahí prefiero a los mexicanos, que “todos somos zapatistas”; seamos del gobierno o de la oposición, todos respetamos a Zapata; bueno, pues yo prefiero eso, ya después discutiremos unos en qué sentido somos zapatistas, otros en qué otro sentido lo son y qué es lo que vemos en Zapata que a todos nos parece maravilloso. Pero en cualquier caso lo que les quiero decir es que es muy importante darse cuenta que hay un proceso de lo que René Zavaleta, un

sociólogo boliviano, llamaba acumulación teórica, que nos obliga a volver sobre nuestros clásicos, para ver cómo estudiaban, por ejemplo, el problema del indio, de las minorías étnicas, de los pueblos indios, de los indígenas, y en qué medida ese problema cambia en el contexto actual. En qué medida las formas de explotación de clase o de explotación de comunidades oprimidas, colonizadas, ha variado de entonces a ahora. Ése es uno de los grandes temas a estudiar de manera empírica, de manera concreta, a niveles de abstracción distintos.

El otro gran problema es el de la democracia y la revolución. Si nosotros vamos a los textos de Mariátegui encontraremos un concepto de las luchas por la democracia considerablemente distinto. Pensando en lo que hoy ocurre vamos a ver cómo hay una aportación muy significativa en los últimos años, yo diría que desde el 68 para acá. Es una aportación a nivel mundial.

El pensamiento de izquierda, el pensamiento que hereda a Mariátegui, le va a dar a la democracia una importancia que no le había dado con anterioridad y va a afirmar que la democracia no es nada más burguesa, no es nada más formal. Nos interesa nuestro proyecto de democracia, y nuestro proyecto de democracia, a diferencia del tradicional, no consiste en que estemos en contra del equilibrio de poderes, ni en contra de las autonomías, ni en contra de las soberanías de los Estados, ni en contra del pluralismo ideológico; nuestra diferencia es que nos planteamos, al mismo tiempo que una teoría de la democracia como alternativa, una teoría de la democracia como eliminación al máximo posible de los sistemas de dominación y de explotación. Y allí, si nosotros vemos este gran cambio histórico, encontramos que, lejos de empobrecer la lectura de Mariátegui, puede enriquecerla considerablemente. En todos sentidos creo que recordar a Mariátegui en los cien años de su nacimiento es más que un hecho simbólico, más que un hecho muy significativo de respeto a un gran hombre, gran hombre por su coherencia en la conducta, por su coherencia en el pensamiento, por su capacidad de lucha, por su originalidad, por su estilo. Éste es un acto intelectual fundamental en que reclamamos el derecho de leer, de estudiar y de reflexionar sobre nuestros grandes clásicos.

MARIÁTEGUI Y EL HOMBRE LLAMADO INDÍGENA

Por *Leopoldo ZEA*
PUDEL, UNAM

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, al hablar del hombre que es la base de este subcontinente llamado Latinoamérica, habló del indio, del indígena y del indigenismo. Habló del hombre originario de esta región que a lo largo de una dolorosa historia acrecentó su identidad mezclándose con hombres de la casi totalidad del resto de la tierra, como en un gran crisol. "La suposición —escribe Mariátegui— de que el problema del indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista". Dentro de este contexto es que se hace del indio, lo indígena o el indigenismo conceptos marginadores que, al marginar, justifican la explotación que se empezó a imponer al hombre con el cual se encontró hace quinientos años Cristóbal Colón. Colón habló de indios, porque esperaba encontrarse con las Indias, el Cathay y el Cipango, fabulosas regiones de las que habló Marco Polo. En nombre de los reyes que financiaron su viaje, Colón esperaba negociar. No se encontró con guerreros como los mongoles que habían creado un imperio y amenazaron al mismo Occidente, a Europa. Lo que encontró fue gente casi desnuda, desarmada, buena, crédula, que le ofrecía su amistad. ¿Ángeles o bestezuelas?, se preguntó el genovés. El buscado Gran Khan no existía o estaba muy distante; tampoco se encontró con los aguerridos habitantes de Cipango. Colón comprendió que allí había que incorporarlos como vasallos de los Reyes Católicos y obligados creyentes del cristianismo. Así empezó la conquistista y colonización de los indígenas de América y a partir de aquí, la de los indígenas de Asia, África y Oceanía.

Para no contradecir a Colón, se siguió hablando de esta América como de las Indias Occidentales y también se habló de indígenas

de indigenismo. El *Diccionario* de la Real Academia habla de ambas. "Indígena —dice— es el originario del país de que se trata". En este sentido se puede hablar de los indígenas de Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Japón y de cualquier país del mundo como los originarios de esos lugares. De "indigenismo" dice que es "el estudio de los pueblos indios iberoamericanos que hoy forman parte de naciones en las que predomina la civilización europea". Esto es, de los pueblos que en América, y por extensión en Asia, África y Oceanía sufrieron el choque con la expansión europea u occidental. A esta interpretación es a la que se refiere José Carlos Mariátegui. Fue así como el mundo occidental llamó indígena a los hombres con los cuales se tropezó en su expansión, exterminó o puso a su servicio, dando a lo indígena connotación de inferioridad racial, étnica. Lo que se inicia en América se amplía al resto del mundo bajo colonización. No sólo a los primeros habitantes de la región sometida, sino a todo nacido en la misma con independencia de sus orígenes, incluyendo a los europeos o criollos.

El filósofo de la historia Arnold Toynbee nos ofrece desde este ángulo una justa definición de lo indígena, coincidente con la expresada por José Carlos Mariátegui: "Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes 'indígenas' —dice Toynbee—, borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminaron o como animales selváticos que infestaron el país en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y viéndolos así como cosa infrahumana, nos sentimos con título para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales". ¿Cómo tratarían estos hombres a otros hombres que así veían, para justificar el dominio sobre ellos? "Los trataron —agrega Toynbee—, como sabandijas por exterminar o como animales para domesticar... Todo está implícito en la palabra 'indígenas'... El vocabulario no es evidentemente un término científico, sino instrumento de acción, justificación *a priori* de un plan de campaña... En suma, la palabra 'indígena' es un vidrio ahumado que los observadores occidentales se colocan ante los ojos cuando miran hacia el resto del mundo, a fin de que el halagador espectáculo de una superficie occidentalizada no vaya a ser turbado por percepción alguna de los fuegos indígenas que todavía arden bajo ella".

¿Cómo enfrentar el problema indígena?, pregunta Mariátegui. No como un problema étnico, sino como un problema humano y

por humano, social, contesta. El indígena no es sino un hombre como todos los hombres; un hombre concreto, no abstracto, como lo son todos y cada uno de los hombres de la tierra. Por ello el colonialismo lo primero que hace para imponer su dominio es negar a estos hombres su propia y concreta humanidad y para ello parte de su ineludible concreción, lo que ellos son en concreto y por serlo, distintos de sus conquistadores y colonizadores, para así justificar el dominio sobre ellos. Esto es, si no son semejantes a mí, mi copia exacta, entonces no son hombres como yo; peor aún, son sólo una cosa más de la naturaleza como lo son los vegetales y los animales. Y viéndolos así, los marginan de todo lo que permita a los mismos hacer patente su humanidad, e impiden su relación en un plano de igualdad con otros hombres tan concretos como sus colonizadores.

Para Mariátegui la solución del supuesto problema indígena es verlo como un "problema social". Los indígenas deben ser vistos como hombres concretos que son como todos los hombres, con una etnia, una cultura, una concepción del mundo de las que hay que partir para relacionarlos con otras etnias, culturas y concepciones del mundo, tratando de comprender y hacerse comprender, lo cual no es posible si en lugar de incorporar al indígena a la nación, se lo margina en una supuesta y falsa defensa de su identidad. "A los indios —dice Mariátegui— les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, conscientes de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico".

Problema social, humano, es el de la reivindicación del hombre llamado indio, como lo es la del negro africano, el amarillo asiático y todos los hombres diversos entre sí; siempre distintos y por serlo, iguales, semejantes, esto es, hombres. Tal es el humanismo que encontramos en Mariátegui cuando ve el problema indígena como un problema social que a su vez ha de partir del obligado reconocimiento del hombre en la ineludible diversidad de sus expresiones. Así escribió Mariátegui en su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1928 y lo hizo para enfrentar la manipulación que se venía haciendo de este hombre en beneficio de grupos sociales que simplemente trataban de llenar el vacío de poder explotador que había dejado la Colonia. "Por primera vez —escribe Mariátegui— el problema indígena, escamoteado antes por la retórica

de las clases dirigentes, es ahora planteado en sus términos sociales y económicos, identificándole ante todo con el problema de la tierra. Cada día se impone con más evidencia la convicción de que este problema no puede encontrar su solución en una fórmula humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico". Agrega: "Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos y a veces no sólo verbales, condenados a un absoluto descrédito. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene raíces en el régimen de propiedad de la tierra".

La explotación económica que origina la situación social se ha dado a lo largo de toda la tierra y en todas las sociedades. En Europa, Asia, África, América y Oceanía, siempre han surgido hombres y grupos sociales que tratan de imponer y justificar su dominio sobre otros hombres y sociedades. Lo que no se había dado antes del Descubrimiento en 1492 fue la explotación total que los hombres de un continente, Europa, impondrán primero a un continente entero, América y después al resto del mundo no europeo y occidental, con independencia de la raza y cultura de sus habitantes. Una pequeña parte de los hombres del mundo impuso su dominio al resto del mismo. A nivel mundial hizo lo que se había venido haciendo a nivel regional. Los miserables marginados de España, dice Germán Arciniegas, que no tenían en Europa otro papel que el de siervos, hicieron de los hombres con los que se encontraron siervos, esclavos, cosas por explotar, negándoles su propia y concreta humanidad, como antes habían negado la suya. Para sus cristianos y católicos conquistadores, sólo fueron la encarnación del diablo o gente abandonada por Dios a Satanás. Lo que se podía hacer por ellos era salvar sus almas. Pero por esta salvación justo era que pagasen con sus bienes y trabajo esclavo. "A estos bárbaros —decía Juan Ginés de Sepúlveda— violadores de la naturaleza, blasfemos e idólatras, sostengo que no sólo se les puede evitar, sino también compeler a que reciban el imperio de los cristianos y oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio. ¿Qué cosa mejor puede suceder a estos bárbaros que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los ha de convertir en hombres civilizados? Esta gente debía, por el contrario, ser exterminada. Y si no se hace esto es porque se busca su humanización y su salvación en otra vida plena. Justo es que paguen por ello. Es justo —sigue Sepúlveda— que a quienes se les ha encomendado esta salvación, se ayuden del

trabajo de los indios para todos los usos, así necesarios como liberales de la vida".

Así se inicia y se justifica en un continente la explotación de un grupo de hombres y pueblos sobre el resto de los hombres y pueblos de la tierra. Los desgraciados de Europa salían de su miseria, imponiéndola a otros hombres para mejor gloria de sus reyes, emperadores y pontífices. Pero más brutal será la explotación occidental de la que habla Toynbee creando la Leyenda Negra de la explotación española sobre América para imponer la misma explotación sobre la misma América y el resto de la tierra. Aquí no se trata de salvar almas, humanizar bárbaros, sino de utilizarlos como se utiliza a los animales de carga y exterminarlos como se exterminaron las alimañas. A partir de esta utilización y aniquilamiento, la palabra *indígena* fue pura y simplemente una palabra peyorativa, discriminadora, marginadora, por la cual un grupo de hombres explotados marginaban y explotaban a otros. Importante fue que en el Perú, bajo el gobierno revolucionario del general Juan Velasco Alvarado, se negasen a hablar de indios o problemas indígenas, y hablasen de campesinos y problemas sociales de la tierra. Esto es, de hombres sobre los que había caído la condena esclavista de la explotación de la tierra en beneficio de otros. También valió para otros grupos sociales, para todo nacido en esa región. Gente a la que la colonia dividió no sólo en indios, mestizos y criollos, sino en una multiplicidad de combinaciones que permitía diversificar la explotación.

De 1928 a nuestros días, en que se cumple el centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui, su pensamiento ha dado origen a diversas interpretaciones e inclusive movimientos políticos y sociales en la región y nuestro continente. Se lo relaciona con el pensamiento de su contemporáneo Víctor Raúl Haya de la Torre, creador del aprismo, quien habló de la región como Indoamérica, excluyendo al resto de la población de la América en donde se han dado encuentro diversas razas y culturas que se han mezclado entre sí.

¿Reivindicación de lo indio y de lo indígena? La reivindicación de los primitivos habitantes de la región fue racial y no, como la ve Mariátegui, social. Esto significó amputar, separar, lo que la colonización mantuvo separado y amputado para mantener mejor su dominio. La forma más brutal de separatismo y marginación del hombre de esa región se dice que se inspiró en José Carlos Mariátegui, en el Sendero Luminoso del que él habló concebido como venganza por los largos sufrimientos impuestos no sólo a los indios

sino a todo nacido en la región. Posturas que ahora coinciden con lo que se está expresando en la Europa que descubrió, conquistó y colonizó tierras, para ahora querer excluirlas, marginarlas considerando que sus riquezas y el trabajo servil impuesto no son ya necesarios, sino prescindibles para el continente europeo que sostiene un nuevo autarquismo. Continente cuya ciencia y técnica le permite transformar la materia y así crear lo que necesita sin tener que buscarlo a los otros lados de sus mares. Y una técnica para fabricar robots que hagan mil veces mejor el trabajo impuesto a los indígenas de América y de otras regiones de la tierra.

En los años que precedieron y continuaron la conmemoración de los 500 años del Descubrimiento de América, se hizo patente esta discriminación y autodiscriminación partiendo de una falsa magnificación del indio o el indígena, insistiéndose en la peculiaridad de su raza y su cultura; en los cuales insistieron también quienes le impusieron su dominio y no estaban dispuestos a aceptar que esa identidad, peculiaridad, individualidad, les igualase con ellos para buscar soluciones comunes a problemas comunes, viendo en la humanidad de los otros su propia humanidad.

Nada se quería con gente de otro mundo cuya sangre y cultura eran distintas. Era necesario mantener la exclusión de la gente de otra raza para que la propia mantuviese su predominio. El discurso racista que surge en Europa en la Primera Guerra mundial, Italia y Alemania para manipular a gente derrotada, magnificando su peculiar raza y cultura como resorte para crear un imperio que expulsase a los supuestos culpables del desastre e imponer su raza y cultura. Ahora esto se hace patente en América como supuesta venganza por los sufrimientos infligidos a los primitivos hombres de esta región, combinando lo racial y cultural con doctrinas eurocentristas como el marxismo u orientales como el maoísmo, y al mismo Mariátegui, utilizado como él nunca pudo imaginar.

Movimientos convergentes de una autoexclusión no sólo nacional, sino también internacional, contraría a Mariátegui, y más aún en un momento de la historia en que se habla de globalizaciones. Automarginación estimulada y manipulada por europeos y estadounidenses, supuestamente empeñados en resguardar la peculiar identidad étnica y cultural de los pueblos de la región. Lo que también coincide con lo expresado en España, donde se habla de esta misma región como algo ya prescindible. Prescindible para el poder económico europeo, para el cual el continente descubierto hace 500 años es ya innecesario y puede por ello volver al vacío de

donde se considera lo sacaron los descubridores, conquistadores y colonizadores europeos.

El fin de la guerra fría en 1989 hace que se piense que no sólo la América Latina pueda ser enviada al vacío, sino también la América Sajona, Estados Unidos. En la América Latina sus pueblos pueden volver a los dioses indígenas, ritos y costumbres, ya que esto en nada afectará a un mundo en el cual la civilización, el desarrollo, la explotación misma de la naturaleza, incluyendo a los hombres, han culminado y al cual basta vivir de réditos de la misma. Mundo nada dispuesto a compartir con las que fueran sus colonias, que bien pueden pudrirse.

La decisión europea de mandar al vacío de la historia al continente al que impuso su dominio, incluyendo los Estados Unidos, y al resto del planeta, se originó con el fin de la guerra fría, que permitió a Europa romper con la potencia que le venía imponiendo su hegemonía económica y política, como justo pago por la defensa de la integridad europea frente a la Europa del Este y la Unión Soviética. Terminado el peligro, la Europa Occidental buscó poner fin a tal dependencia, una vez que ya no necesitaba de las sofisticadas armas de disuasión de su protector. Europa Occidental no tuvo que entrar en la carrera armamentista de la guerra fría y por ello estaba suficientemente preparada para triunfar en la economía de mercado. No necesita ya de Estados Unidos, ni de América Latina ni del resto del mundo que antes fuera su colonia. Su poderosa ciencia y técnica le permite prescindir de dominadores y dominados. El problema se lo va a plantear la Europa del Este y la desarticulada Unión Soviética. Pueblos ya sin la ideología del socialismo real, que quieren ahora participar en el nuevo orden sin colonias y sin protectores. Se lo plantean también los pueblos que antes fueran sus colonias y se resisten a ser mandadas al vacío. Y los que están dentro de sus propias urbes, las gentes que llevan en sus entrañas para hacer el trabajo sucio que no quieren hacer los europeos. Y se lo va a plantear igualmente la misma potencia que junto con todo el continente americano es considerada prescindible, Estados Unidos.

Dentro de este horizonte es que se vuelve a replantear el problema indígena. Lo va a plantear la misma América, Estados Unidos, la primera nación que en el mundo rompió con el coloniaje europeo en 1776, y que se ha venido imponiendo en el propio continente americano, y que en dos guerras mundiales resultó ser la ganadora absoluta para imponer su hegemonía a una parte de Europa a la potencia comunista que se impone en la Europa del Este. El fin de la

guerra fría derrumbó los muros levantados entre las dos Europas; se puso fin a la economía de guerra y se dio principio a la economía de mercado para la cual estaban mejor preparadas las protegidas potencias de la Europa Occidental y el Japón. Europa Occidental se prepara a su vez a levantar nuevas murallas frente a las pretensiones de la otra Europa, las naciones comunistas y sus antiguas colonias. Pero igualmente frente a su antiguo protector, Estados Unidos.

Estados Unidos se niega a ir al vacío que con el resto de América le parece prescindible a Europa. Estados Unidos necesita de América Latina para entrar en la nueva economía de mercado, de donde fue excluida por Europa y los pueblos de la Cuenca del Pacífico. Son necesarios los quinientos millones de habitantes latinoamericanos, útiles como un posible y gran mercado, el más grande de la tierra. América entera creará un irresistible mercado. Pero ello implica cambiar su relación con América Latina, para hacer de ella el natural mercado de sus posibles productos. Algo que no será posible si esta región se mantiene en el subdesarrollo. Europa Occidental ya lo está haciendo en el viejo continente para crear un gran mercado, integrando regiones más pobres. La nueva relación con América Latina vuelve a plantear el viejo problema indigenista.

¿Están los pueblos de la América Latina capacitados para entrar en la nueva economía con su gran carga de pueblos, víctimas de la vieja explotación colonial externa e interna? No se puede entrar ya con una economía que sólo beneficia a pequeños grupos en detrimento de las antiguas mayorías explotadas. Se trata, por el contrario, de hacer de todos estos hombres gente capaz de consumir lo que una economía de mercado común tendrá que producir. El liberalismo como lo entendía Europa y los viejos imperialistas estadounidenses de la competencia pura y simple del siglo XIX, no puede ser ya la solución. Es necesario un liberalismo social, algo a lo que se opondrán tanto los viejos imperialistas estadounidenses como los grupos sociales que en Latinoamérica encontraban su provecho en la explotación colonial impuesta por Iberia a lo largo de tres siglos y continuada por la neocolonización occidental de los siglos XIX y XX.

En Estados Unidos los opositores al Tratado de Libre Comercio que se inició con México alegan que no es posible ni lógico asociar pueblos de economías tan diferentes y distantes como las de México y Estados Unidos. Lo lógico, dicen, es la asociación con naciones económicamente fuertes como Alemania y Japón. Salvo que son estos países los que están excluyendo a Estados Unidos dentro de esa

economía. Se alega que pobreza como la de México, la de América Latina, sería atractiva para las industrias estadounidenses, pero originaría la desocupación del proletariado estadounidense. Se dice que en lugar de terminar con la miseria en Latinoamérica, se extendería la misma a los Estados Unidos, que se considera no la tiene.

En Estados Unidos y Latinoamérica surgen defensores de esta miseria, vista como una forma de identidad que deberá ser preservada, tal como se preservan las especies. La industrialización que busca el Tratado afectará la identidad de los primitivos habitantes indígenas. Aunque son éstos, precisamente, no como indígenas, sino como campesinos, los que emigran y abandonan tierras que no pueden hacer producir por falta de elementos. De toda América Latina sale gente que trata de entrar a Estados Unidos legal o ilegalmente para hacer todo el trabajo sucio del campo y de la fábrica. Desplazamiento que origina a Estados Unidos problemas de los cuales se quejan los gobernantes de los Estados fronterizos con México, que insisten en levantar muros de contención y en la abierta persecución y discriminación de indocumentados. ¿Es ésta la identidad que se quiere preservar? Pura y simplemente, al uno y al otro lado de la frontera se quiere simplemente mantener la vieja forma de explotación de la que nos habló Mariátegui.

Los enemigos del Tratado en Estados Unidos vuelven a alegar viejos prejuicios raciales respecto a la identidad de los indígenas para entrar en la modernidad, la cual debe ser mantenida y protegida. "Los pueblos asiáticos —ha dicho ya Mariátegui— a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea". Mariátegui alude al proyecto civilizador de los argentinos Sarmiento y Alberdi. El ser indio o criollo no es ni un bien ni un mal, simplemente es un modo concreto de ser hombre en esta región de América en que se han encontrado diversas razas y culturas y se mezclan de muchas formas. La Raza Cósmica de que habla José Vasconcelos tampoco es un mal o un bien, sino una forma concreta de ser hombre. Los asiáticos, en nuestros días, no sólo han igualado la cultura occidental, sino la han superado y pueden competir ahora con sus maestros sin tener que renunciar a su peculiar identidad. Han hecho del modo de producción asiático, que diría Marx, instrumento para entrar al modo de producción capitalista.

Lo que se plantea en Perú, México y América Latina es el problema de la incorporación de esta región a la modernidad. Esto es,

el uso de la naturaleza al servicio del hombre. Salvo que para Europa, el Mundo Occidental, los otros hombres y pueblos con los que se encontró en su expansión son vistos como parte de la naturaleza por explotar. El problema es el de cómo entrar a la modernidad sin ser instrumento de los adelantados de la misma. En países donde la presencia indígena es poca como en el Cono Sur, los sostenedores del proyecto civilizador trataron simplemente de romper con un pasado y una identidad considerada como impuesta. El positivismo fue utilizado en varias regiones como un lavado de cerebro, que se llamó emancipación mental de hábitos y costumbres impuestos por el coloniaje ibero en América.

En países como México y el Perú, la ruptura con el pasado se hizo patente en el proyecto positivista cuyo fracaso se aceptó al finalizar el siglo XIX. Por el contrario, el pasado, la experiencia vivida, por negativa que fuera, debería ser el punto de partida e instrumento para su negación y superación asimilando la misma. En México no se puso el acento en el mestizaje racial sino en la forma que expuso magistralmente José Vasconcelos en su libro *La raza cósmica*, como asunción de la diversidad sin anular lo que se es en concreto. En el Perú se ha buscado la reivindicación del extraordinario y glorioso pasado, el indígena. Potenciar lo positivo de los descendientes de esta raza, en lugar de verlos como una carga, como los vio Alcides Arguedas de Bolivia. En este camino marcha el pensamiento de Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Reivindicar y apropiarse de este pasado sería una forma de entrar a la modernidad. No se dejaba de ser peruanos e indoamericanos sino que se entraba a la modernidad superando el neocolonialismo impuesto por los creadores de la modernidad y los colonialistas occidentales. Aceptarlos para asimilarlos y superarlos. Coincidió con el discurso de Marx respecto a los pueblos bajo coloniaje, los que para entrar al socialismo tendrían previamente que alcanzar el desarrollo del Mundo Occidental o ser colonizados por el mismo. Pasar por las horcas caudinas del eurocentrismo.

Mariátegui ve en la modernidad la meta, pero a partir de una concepción marxista. No ve en el indio al pasado absoluto de la región como ve Haya de la Torre, sino un modo de ser concreto del hombre de esta región. El peruano como heredero de un gran pasado indígena, creador de un socialismo original que debería ser asimilado e integrado a la experiencia del marxismo. El marxismo de Mariátegui no fue por supuesto comprendido por los herederos del marxismo en Europa, los realizadores del socialismo real que el

tiempo pondría en crisis. Mariátegui ve el pasado como una experiencia en la que el colonialismo español, lejos de hacer del mundo con el que se había encontrado punto de partida para algo distinto del mundo del que provenía, lo canceló e impuso el propio incluyendo sus propias negaciones.

El coloniaje español no formó —sigue— una sociedad feudal de la que se habría derivado la posibilidad de entrar a la modernidad. Simplemente hizo del indígena un esclavo, negando lo que era su propia identidad. “Que el régimen colonial español resultara capaz de organizar en el Perú una economía de puro tipo feudal, se explica claramente —agrega—. No es posible organizar una economía sin claro entendimiento y segura estimación, si no de sus principios, al menos de sus necesidades”. En su lugar creó una economía esclavista poniendo al agricultor “en las minas y ciudades”. “Los españoles establecieron con el sistema de las ‘mitas’, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres”.

Según Mariátegui “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario que la República no ha podido hasta ahora resolver domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semi-feudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas ni liberales”. Esto es precisamente lo que caracteriza a la modernidad. “En lo que concierne al problema indígena, la subordinación al problema de la tierra resulta más absoluta aun por razones especiales. La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo incaico era un pueblo de campesinos dedicados ordinariamente a la agricultura y al pastoreo”. Para los incas “la vida viene de la tierra”. “La destrucción de esta economía y por ende de la cultura que se nutría de su savia es una de las responsabilidades del coloniaje por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores... Los indígenas fueron reducidos a la servidumbre y al *fellahismo*”. El coloniaje, impotente para organizar en el Perú al menos una economía feudal, injertó con ésta elementos de economía esclavista.

Esto obviamente ha impedido la entrada a la modernidad y con ella al socialismo del que habla Carlos Marx como superación del capitalismo. Pero ¿en dónde está el origen de este mal, de este error? Mariátegui sigue, a pesar de sus críticas, al proyecto civilizador sudamericano. Explica que este atraso está en la incapacidad del español para hacer en América del Sur lo que el coloniaje sajón había hecho en Norteamérica. Incapacidad que parece ser innata a la raza e identidad del conquistador ibero. Los civilizadores

argentinos culpan también de este atraso a los indígenas, al negro africano, al explotador español y al mestizaje en la región bajo su dominio, lo que originó la barbarie.

‘El español —dice Mariátegui— no tenía las condiciones de colonización del anglosajón. Estados Unidos es obra del *pioneer*. España, después de la epopeya de la conquista, no nos manda sino nobles, clérigos y villanos. Los conquistadores eran de estirpe heroica; los colonizadores no... Se sentían señores, no se sentían *pioneers*’. Esto explicaría la facilidad de los anglosajones para la modernidad, para la que fueron inhábiles los españoles y los pueblos por ellos colonizados. Pero la razón es otra, los sajones sólo vieron en los pueblos indígenas parte de la flora y fauna, parte de la naturaleza para utilizar o desbrozar, porque conquistaron una región del Nuevo Continente poblada por pueblos nómadas, sobre los cuales no era posible imponer trabajo alguno que no hiciesen los propios colonizadores. Los españoles, por el contrario, conquistaron tierras que tenían dueños que trabajaban y tenían conciencia de propiedad y de sus frutos. El ibero no tuvo y no quiso hacer otra cosa que aprovechar lo que ya se hacía en su peculiar y limitado provecho y en el de la metrópoli. No estaba motivado para hacer lo que el anglosajón hizo sobre tierras sin dueño, habitadas por gente que vivía circunstancialmente de la tierra, y no sabía trabajarla, gente a la que destruyó, acorraló y encerró en reservaciones como animales de zoológico. El español explotó al indígena, lo mismo en el campo que ya trabajaba como en las minas y cualquier otra forma que la teología de dominación consideró justo pago para la salvación de su alma.

¿Qué habrían hecho los anglosajones de conquistar tierras pobladas y civilizadas como las de México y el Perú? Simplemente lo que hicieron en su expansión sobre el Asia, explotar a sus hombres para sacar la riqueza que consideraron necesaria. En cuanto a la identidad cultural de estos pueblos, su cultura las dejó intocadas, no estaba en sus planes salvar o civilizar hombres y pueblos; simplemente buscaban trabajo esclavo y materias primas. Por ello en la América del Sur, tanto en el Brasil con pueblos indígenas atrasados como en las pampas platenses pobladas por nómadas, se había de imitar la hazaña de los pioneros de Norteamérica. Barrer a los nómadas indígenas, pero también a las razas diversas a que dio origen el coloniaje español, esto es, a indios, españoles, africanos y mestizos. Hacer lavados de cerebro, pero también de sangre. Traer a esta región a gente como la que se suponía había hecho posible la

civilización de los Estados Unidos. En especial anglosajones, que deberían ser atraídos a esta región del Sur como lo fueron en la del Norte. Pero no fue ésta la inmigración que llegó, sino la de los desocupados en Europa por la industrialización, el capitalismo salvaje de la Europa no anglosajona.

Esta gente no llegó a Sudamérica a tierras desocupadas por pueblos nómadas, sino tierras ya repartidas en latifundios como producto de la neocolonización interna. A ellos llegaron sólo para hacerlas producir, pero para el beneficio de los latifundistas y no el propio como en Norteamérica. Los emigrantes europeos no vinieron a la América del Sur sino a tomar el lugar que en el altiplano tenían los sedentarios pueblos indígenas bajo el coloniaje español. Por ello no fue por este camino que la América del Sur se incorporó a la modernidad, paso previo al socialismo en José Carlos Mariátegui. Esto no fue posible en las llanuras del Sur, pero menos lo sería en el altiplano andino en el que cualquier inmigración sólo haría lo que antes indígenas y africanos habían hecho antes, el trabajo pesado que no querían hacer los dueños de las tierras. De ello habla José Carlos Mariátegui cuando dice ‘ni el más miserable labrador de Polonia o de Rumania aceptaría el tener la vida de nuestros jornaleros de las haciendas de caña de algodón’.

Fue en 1928 que José Carlos Mariátegui escribió esta obra. A partir de ella surgieron diversas interpretaciones respecto a la incorporación de esta región a la modernidad como peldaño al socialismo. En los últimos tiempos, el problema de la modernidad y su entrada a la misma se vio también desde otro ángulo, como lo hizo el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, planteando el viejo problema de la posibilidad de una filosofía de esta región de América; problema que equivale a replantear el problema de la Humanidad del hombre de la región. El hombre, dice Aristóteles, se distingue del resto de la Naturaleza por la razón, esto es, por la capacidad de razonar, objetivar el mundo en que vive y sobre sí mismo. ¿Tiene el hombre de esta región tal capacidad? ¿Es hombre? Juan Ginés de Sepúlveda lo puso en duda como lo hicieron todos sus explotadores. A este hombre lo llamará homúnculo, hombrecillo, menos que hombre. Diminutivo válido tanto para el indígena como para todo nacido en la región. De allí la pregunta ¿Es posible una filosofía de nuestra América? Esto es, ¿son o no hombres las gentes de esta región? Augusto Salazar Bondy lo replantea en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

Salazar Bondy responde a esta preocupación afirmando la necesidad de crear un filosofar que, como todo filosofar, parta de

la propia y concreta realidad, "la filosofía que hay que construir —dice— no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponde a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias". Por el contrario "es preciso forjar un pensamiento que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición humana". Así, frente a la filosofía impuesta, derivada de los centros de poder, será menester crear una filosofía que partiendo de la propia y concreta realidad nos libere de ese poder. Desde este punto de vista, "nuestra filosofía —agregó— con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental". ¿Cómo alcanzar la autenticidad y originalidad del filosofar de esta región? En otras palabras, ¿cómo demostrar que somos una expresión concreta de lo humano? "La constitución de un pensamiento genuino y su normal desenvolvimiento —dice— no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación".

¿Cómo entiende Salazar Bondy este obligado paso de un filosofar inauténtico, imitativo, a un filosofar auténtico que ponga fin al coloniaje, la dominación y el subdesarrollo? "En el gran campo de la competencia mundial —escribe— son cada vez más hondas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países industriales de los proletarios, y por tanto cada vez más ruda y permanente la sujeción de los segundos a los primeros y más grave la alineación del ser de las naciones dominadas entre las cuales se cuentan las de la América indo-hispana".

Surge una pregunta por lo que difiere con Salazar Bondy, ¿se trata pura y simplemente de apropiarse del desarrollo, la civilización, el progreso de Europa y el Mundo Occidental?, y ¿a partir de esta apropiación seremos capaces de filosofar como cualquier hombre del mundo desarrollado, capitalista? En el mismo sentido lo plantean también José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, lo cual implica aceptar la condición establecida por Marx para poder pasar del subdesarrollo al desarrollo, apropiarse del modo de vida de los usufructuarios del capitalismo. Esto es, pasar por las horcas caudinas del capitalismo. Así lo entiende el filósofo estadounidense Richard Rorty, según el cual sólo alcanzando este desarrollo se podrá filosofar auténticamente, ya sin problemas, como

puro y simple juego, *divertimento*, pasatiempo. Pero ¿esto es un filosofar auténtico? La historia nos muestra que todo auténtico filosofar ha sido angustioso, ha surgido del afán por saber de aquello que acongoja al hombre y le urge a darle solución. Así fue desde los presocráticos hasta nuestros días. Permanente enfrentamiento a problemas de los que depende la existencia del único ente capaz de hacer filosofía, el hombre.

¿Pero cómo entrar al desarrollo? ¿Cómo poner fin a los problemas del subdesarrollo? En el drama de Shakespeare *La Tempestad*, Próspero decía a Calibán: "¡Hagas lo que haga, nunca serás mi semejante!". Traducido a nuestros días sería: "¡Hagas lo que haga, nunca será desarrollado, porque esto limitaría mi desarrollo!". En los últimos años el Mundo Occidental, supradesarrollado, viene afirmando el fin de la historia y con ella el fin del desarrollo. La historia termina para los que triunfaron en ella y sólo se continúa como maldición en los pueblos que no pudieron alcanzar tal desarrollo. En Brasil, en el Congreso de Ecología, el presidente George Bush habló del fin de la explotación de la naturaleza, reconociendo la brutalidad con que la misma había sido explotada por los pueblos desarrollados. Pero la naturaleza no aguanta más y está pasando ya la cuenta a sus explotadores. La explotación debe terminar. Los países desarrollados sólo podrán ya vivir de los réditos de esta explotación, pero ¿y los pueblos explotados no fueron por ello capaces de participar en esta explotación en el Tercer Mundo, incluida América Latina? Estos pueblos simplemente deberán abstenerse de continuar con una explotación que la naturaleza no soporta más y que sólo puede originar la catástrofe. ¿Qué hacer? ¿Compartir los frutos del desarrollo con los que no lo han alcanzado? Por supuesto que no.

El triunfo absoluto del sistema que se levantó sobre la explotación de la naturaleza y los pueblos vistos como parte de ella, también ha terminado. Los pueblos explotados ya son prescindibles. Durante las conmemoraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, ya se habló en Europa de enviar al vacío de la misma historia a los pueblos entonces descubiertos y los que sufrieron a continuación la expansión colonial: Asia, África y Oceanía. Europa no necesita ya del trabajo de los hombres de las que fueran sus colonias, se basta a sí misma. Las nuevas industrias pueden transformar al infinito las materias ya explotadas en nuevas materias. Es el fin de la explotación de la naturaleza, y de los hombres vistos como parte de ella. Su técnica creó también máquinas capaces de producir más

y con poco gasto el trabajo hasta ayer impuesto a los millones de condenados a la esclavitud a lo largo de la tierra, prescindibles.

En 1989 se puso fin a la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. El primero lo vio como el absoluto triunfo del sistema liberal-capitalista por él mantenido. Hicieran lo que hicieran los pueblos bajo subdesarrollo, no podrían superar su condición. Lo acumulado no podía ser compartido, porque la miseria se extenderá a toda la tierra. Frente a esta situación, ¿qué puede hacer nuestra filosofía?

La afirmación de superioridad de un sistema, de unos pueblos sobre otros ha llevado en los últimos años a una situación no prevista por tal arrogancia. Los fuegos de la industrialización deben ser mantenidos, de ser posible ampliados. Habrá siempre que producir y producir hasta el infinito, porque si no vendrá la desocupación y con ello la miseria. Pero una producción que implica capacidad de consumo de la misma, la cual ya rebasa la capacidad de los propios productores de la mercancía. Ya no se trata tanto de producir como de consumir lo producido. Lo uno, pero también lo otro, debe ser sostenido para que el sistema mantenga su marcha y existencia. La búsqueda de consumidores de mercado es tan importante como la capacidad de producir. Búsqueda que está dando origen a una situación semejante a la que se planteó al final del siglo XIX e hizo explosión en el siglo XX como la Primera Guerra mundial, la disputa por mercados semejantes. Estados Unidos, que en 1989 se declaraba triunfador absoluto del sistema, se ve ahora excluido de los mercados por las naciones antes protegidas con sus armas en Europa y Asia. Sus protegidos son los que han alcanzado un desarrollo extraordinario en la economía de mercado, la fabricación de productos domésticos que pueden ser consumidos en todos los posibles mercados de la tierra.

En este sentido Estados Unidos, con el resto de la América, parecían ya pasar en 1992 al vacío de la historia que se inició en 1492. Los Estados Unidos tienen ahora conciencia de que los mercados que pierden en Europa y Asia podrán encontrarlos en los pueblos que hasta ayer formaban el traspatio de sus intereses: Latinoamérica. Un mercado de 500 millones de posibles consumidores. A partir del cual los Estados Unidos podrán imponer sus propias condiciones a otros centros de poder del sistema capitalista competitivo. Esto hace necesarios a los pueblos vistos en 1989 como prescindibles. Necesarios no por sus materias primas y mano de obra barata, sino por su posible capacidad para consumir lo que aceleradamente y sin descanso tiene que producir el sistema. Pero esto

sólo será posible si dejan de ser pueblos explotados, la miseria no origina consumidores. Para serlo, deberán ser gente capaz de consumir y para ello participar en el sistema de otra forma que no sea la de su explotación.

Para ello habrá que integrar economías desiguales e igualarlas, como ya se viene haciendo en la Europa Occidental. Ha sido la resistencia de esta Europa a incorporar las atrasadas economías de la Europa del Este, lo que ha originado tragedias como las de Yugoslavia y la desarticulada Unión Soviética. Tragedias que amenazan al mismo sistema capitalista europeo que ahora enfrenta el reclamo de su integración de la otra Europa, pero también de los pueblos que fueron sus colonias y de la gente que llevó a sus propias entrañas para hacer el trabajo sucio del sistema. ¿Qué hacer? Lo que ya está haciendo a regañadientes Estados Unidos, tratar de llevar al desarrollo continental a pueblos que antes lo intentaron inútilmente.

Esta situación está originando que el Mundo Occidental preste especial atención a nuestro peculiar filosofar, que incluye a Mariátegui y Salazar Bondy. Allí se plantean problemas de identidad que eran vistos como inauténticos problemas filosóficos. Problemas que se están planteando al Mundo Occidental, tanto en Europa como en Estados Unidos. Dentro de sus propias entrañas están brotando problemas de identidad con demandas de reconocimiento de formas de ser del hombre antes insospechadas. Los marginados de la tierra, no sólo en los países bajo subdesarrollo, sino dentro de los mismos pueblos desarrollados, se están haciendo presentes y planteando cuestiones que parecían ser exclusivas de nuestro peculiar filosofar. ¿Quién soy? ¿Qué clase de hombre soy en relación con otros hombres? Pues son precisamente estos otros hombres los que han puesto en crisis las pretensiones de universalidad de otro peculiar modo de filosofar, tan concreto como lo es el de todo filósofo, el propio de hombres.

PRESENCIA DE MARIÁTEGUI EN MÉXICO

Por Javier MARIÁTEGUI CHIAPPE
COMISIÓN NACIONAL DEL CENTENARIO,
DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, LIMA, PERÚ

EN LA APERTURA del ciclo de Mesas Redondas "Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina" organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Nacional Autónoma de México, en vez de apelar a las palabras formales de circunstancia, permítaseme recordar, sucintamente, la presencia de Mariátegui en México a través de sus publicaciones.

En México se publicó, en la década de los treinta, sin duda la más completa entre las primeras antologías del Amauta (*Mariátegui, México, 1937, serie Pensadores de América*), preparada por Manuel Moreno Sánchez y editada por esta Universidad Nacional. Mariátegui había desaparecido físicamente siete años antes y sólo dejó publicados dos libros: *La escena contemporánea y 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Esta compilación selecciona algunos artículos de la primera, reproduce íntegro el ensayo sobre "El problema de la tierra" y agrega al final el capítulo "La emoción de nuestro tiempo", del libro inédito *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, adelantado en el número xxx de la revista *Amauta* (mayo-junio de 1930), que recién se publicaría en Lima en 1950. El texto introductorio que Moreno Sánchez llamaba modestamente "notas", es en realidad un extenso y enjundioso estudio del pensamiento mariáteguiano y fue seleccionado por nosotros en primer lugar para completar el tomo 20 de la serie popular de *Obras completas*, el dedicado a *Mariátegui y su tiempo*.

Corresponden a la Secretaría de Educación Pública de México dos extraordinarios aportes editoriales: el primero, en 1966, la *Antología de José Carlos Mariátegui*, en la serie *Pensamiento de América*, Segunda Serie, volumen 2, con prólogo y selección del ilustre escritor ecuatoriano Benjamín Carrión. Tres mil ejemplares de esta

antología fueron puestos en circulación por el gobierno de México. El segundo aporte, también una antología presentada y seleccionada por Benjamín Carrión, *José Carlos Mariátegui, el precursor, el anticipador, el suscitador*, editada por la Secretaría de Educación Pública a través de su Dirección General de Divulgación, en formato pequeño, tuvo un tiraje, excepcional para esos tiempos, de siete mil ejemplares, que se distribuyeron profusamente en las escuelas y universidades de este hermano país. Conviene señalar que estas elevadas tiradas se han hecho sólo en el Perú a partir de 1959, con la primera parte de la mencionada serie popular de *Obras completas*.

La primera edición mexicana de *7 ensayos* fue iniciativa del Sindicato de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana, en 1969. Tuvo una tirada de tres mil ejemplares y fue prologada por el distinguido escritor mexicano Francisco Martínez de la Vega, donde se destaca lo esencial del pensamiento del Amauta, lo impercedero. Tan es así que Martínez de la Vega, en el prólogo de esta obra, escribe como si viviera en nuestros difíciles tiempos:

Releer a Mariátegui es reintegrar su validez al instrumento teórico por él utilizado. Es devolvernos al camino que el dogma, y no el instrumental, nos hicieron perder. Es sentirnos obligados a estar alerta contra el subjetivismo y prejuicios, contra esperanzas o desengaños circunstanciales y, por ende, transitorios; para estudiar al mundo latinoamericano en función de sus realidades y no de sus anhelos cambiantes.

Una segunda edición de los *7 ensayos* fue publicada por la Editorial Era en 1979, en su *Serie Popular*, con una tirada de siete mil ejemplares. Conocemos una tercera, publicada en 1990 por Ediciones Quinto Sol, México. Pero otros escritos de Mariátegui se difundieron en nuestro idioma a través de los libros *El proletariado y su organización*, en la *Colección 70* de Editorial Grijalbo de México, en 1970, y *Obra política*, con prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez, publicado por ERA en 1979.

Como es sabido, José Carlos Mariátegui dedicó varios trabajos al examen de la Revolución Mexicana y su significación histórica para el continente. Estos textos se encuentran agrupados en un capítulo de la mencionada *Obra política* y en el fascículo *José Carlos Mariátegui y la revolución*, editado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en su serie *Materiales de cultura y divulgación política latinoamericana*, en 1974. Y en el libro *La Revolución Mexicana ante el pensamiento de José Carlos Mariátegui*, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1980 compilada y

prologada por mi excelente amigo, el desaparecido periodista mexicano Manuel González Calzada, quien tanto hiciera por difundir la obra de Mariátegui en México desde su posición de representante de AMEX, la agencia de prensa oficial. Los textos reunidos en ese tomo fueron publicados primero en un suplemento especial del diario *El Día*, en su décimo aniversario, en junio de 1972.

Finalmente, un sumario escrutinio de la presencia de Mariátegui en México no puede omitir la mención de dos libros: *La reforma universitaria*, publicado en 1980 por la Universidad Autónoma de Sinaloa, que contiene parte del texto de "El proceso de la instrucción pública", de 7 ensayos; y el importante aporte del escritor mexicano Narciso Bassols Batalla, *Marx y Mariátegui*, editado en México en 1985 por Ediciones El Caballito, obra a la que no se ha prestado la atención que legítimamente merece.

La Universidad Autónoma de Sinaloa organizó en 1980, en su campus de Culiacán, un Coloquio Internacional sobre "José Carlos Mariátegui y la Revolución Latinoamericana", en conmemoración del quincuagésimo aniversario de la muerte del Amauta, al que concurrieron los más destacados mariateguistas de Europa y de América, y al que fui gentilmente invitado y que recuerdo como el más importante conclave mundial dedicado al análisis del pensamiento del Amauta. Encabezado por su rector, el ingeniero Eduardo Franco, un comité organizador convocó con mucho éxito a estudiosos de México y del exterior. La revista *Buena*, de la Universidad de Sinaloa, dedicó ese año 1980 un número al Amauta peruano (enero-marzo). En el Distrito Federal, la UNAM cerró esa conmemoración en acto académico que se cumplió en el Museo de Bellas Artes, con la participación de don Pablo González Casanova y con la presencia de figuras representativas como la del profesor italiano Ruggiero Romano. Fue una experiencia inolvidable conocer personalmente y escuchar los trabajos de Robert Paris, Antonio Melis, José Aricó, Manuel Claps, José Sazbon, Miguel Alza Araujo, Arnaldo Córdoba, Francisco Paoli Bolio, Salvatore Secchi, Harry Vanden, Oscar Terán, entre otros. Lamentablemente no se publicaron las actas de ese Simposio, pero las contribuciones más importantes aparecieron en diversas revistas del mundo hispanoamericano.

Para completar esta enumeración sumaria de la presencia de Mariátegui en publicaciones mexicanas debemos recordar que el Fondo de Cultura Económica, a mediados de la década del cuarenta, por decisión de su entonces director, don Daniel Cosío Villegas, se propuso editar los 7 ensayos, como uno de los primeros

títulos de la colección *Tierra Firme*; habría sido la primera edición en el exterior. No es el caso mencionar la circunstancia adversa que truncó esta edición, como ocurrió también, décadas después aunque con distinta motivación, con la editorial Siglo XXI, dirigida por don Arnaldo Orfila Reynal, interesada en una antología mariateguiana. Finalmente, en 1991, el Fondo de Cultura Económica publicó *Textos básicos de José Carlos Mariátegui*, en la colección *Tierra Firme*, con selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano, sin duda la más completa antología del Amauta de las existentes en el país y en el exterior.

Quiero agradecer a la Comisión Organizadora de este Encuentro "Mariátegui: entre la memoria y el futuro de América Latina" por haberme invitado a participar en él. Como testigo presencial de los debates hace catorce años en Culiacán, la vida me ha concedido el privilegio de estar presente ahora en este Encuentro. Mi presencia en este acto evocativo de José Carlos Mariátegui en el centenario de su nacimiento, además de la representación formal, familiar y del Comité Ejecutivo de la Comisión Nacional peruana, se justifica sólo como la participación de un mariateguista más, dedicado casi desde la niñez al estudio y posteriormente a la publicación, difusión y exégesis de la obra del Amauta así como mi aplicación, en los últimos años, al estudio de su desarrollo biográfico y de su extraordinaria personalidad.

Extiendo mi reconocimiento a los maestros Pablo González Casanova y Leopoldo Zea, que me honran con su amistad hace años y que han dedicado —y dedican— tanto de su tiempo actual a la recordación de José Carlos Mariátegui a través del Comité Mexicano del Centenario, que ya tuviera exitosa realización con el Seminario sobre "El problema indígena", organizado por la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca, con la participación del profesor Alberto Saladino y de mis connacionales César Miró y Aníbal Quijano. Asimismo, alcanzo mi gratitud al doctor Alejandro Figueroa Valenzuela, director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y a la UNAM; y a los organizadores de este Encuentro, Liliana Weinberg y Ricardo Melgar.

ORIENTE Y OCCIDENTE EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Por Ricardo MELGAR BAO
ENAH, MÉXICO

Entonces no se hablaba de civilización occidental y civilizaciones orientales, sino se hablaba de civilización a secas. Entonces la cultura imperante no admitía la coexistencia de dos civilizaciones, no admitía la equivalencia de civilizaciones, ninguno de esos conceptos que impone ahora el relativismo histórico. Entonces en los límites de la civilización occidental, comenzaba la barbarie egipcia, barbarie asiática, barbarie china, barbarie turca. Todo lo que no era occidental, todo lo que no era europeo, era bárbaro. Era natural, era lógico, por consiguiente, que dentro de esta atmósfera de ideas, el socialismo occidental, y el proletariado occidental, hubiesen hecho del internacionalismo una doctrina prácticamente europea también.

José Carlos Mariátegui, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental", 1923

Las diferentes entradas al pensamiento político de Mariátegui han obviado la importancia que revisten sus reflexiones sobre la civilización occidental. Este referente totalizador le permitió salvar los escollos interpretativos del paradigma eurocéntrico del marxismo, así como el de las lecturas economicistas y politicistas de las principales tendencias prevaletentes en las internacionales socialdemócrata y comunista. Para este marxista latinoamericano, la crítica al capitalismo es la crítica a un modo de vida, a un sistema que abarca todos los órdenes y planos de la existencia.

En Mariátegui, la categoría de civilización capitalista legítima esta lectura cruzada de los períodos de crisis económica, crisis del

sistema político, crisis del sistema de ideas y de los marcos más etéreos de la subjetividad y de los estados de ánimo de la primera posguerra. A lo largo de este trabajo, analizaremos los contornos y alcances de esta propuesta mariáteguiana, que no está exenta de algunas antinomias como las que se refieren a la modernidad, la raza y la revolución.

El análisis de la crisis civilizatoria no significa para Mariátegui el descalabro de Occidente y de Europa en el concierto mundial. Su perspectiva latinoamericana no se confina dentro de los estrechos límites de la autoctonía política. Sabe Mariátegui que Indoamérica se sitúa en este mundo, con todas sus contradicciones y excrecencias civilizatorias, y sabe también que la occidentalización de Nuestra América es real y debe ser vista en su propia contradictoriedad. El rechazo a Occidente, la impugnación de Europa, no es el camino hacia el futuro deseable de nuestros pueblos. Mariátegui tiene la certeza histórica y la intuición política de que la relación de nosotros con Occidente y Europa sigue siendo fecunda. ¿Qué mayor prueba que la filiación del mito de la revolución que puebla los imaginarios populares del no Occidente: Asia, África y América Latina?

La dialéctica mariáteguiana subraya también las mediaciones sociales cuando trata los grandes antagonismos que agitan al mundo, a Indoamérica y a su propio Perú. Sin embargo, los énfasis puestos en la necesidad de esta relación, para oponerla a esas ideologías nativistas o chauvinistas, que le resultan incómodas y perversas por lo que tienen de pasadistas y reaccionarias, le hacen a Mariátegui cometer algunos excesos en su valoración de la occidentalización del mundo periférico. Otros textos parecen indicar que en la obra mariáteguiana se trata más bien de una antinomia discursiva o de un problema no resuelto entre la tradición nacional y las conflictuadas sendas de la modernidad.

1. Civilización y crisis

Para José Carlos Mariátegui, la crisis de la civilización capitalista occidental parecía un hecho incontrovertible en el escenario mundial de entreguerras. Los signos de la bancarrota burguesa fueron múltiples y numerosos; ya se habían hecho visibles con anterioridad a la Primera Guerra mundial, pero sobre todo durante su desarrollo. Éstos parecían preanunciar un nuevo orden y modelo civilizatorio, cuyo polo tendía a desplazarse de Europa al escenario oriental.

Y ello sin negar lo más valioso del legado de su contraparte occidental: el mito de la revolución socialista, traducido política y culturalmente.

La racionalidad que presenta Mariátegui en esta compleja y conflictuada dialéctica intercivilizatoria de la primera posguerra tiene signos nuevos. Agotados los mitos del racionalismo, la democracia y del progreso capitalista, este mundo unido como nunca por una tupida malla de comunicaciones se guía por una racionalidad que no está reñida ni con los mitos ni con los descubrimientos del psicoanálisis y del arte de vanguardia ni con las nuevas formas de la religiosidad política ni con las tradiciones milenarias, siempre y cuando concurran a la configuración de un nuevo orden civilizatorio. Y esta lectura mariáteguiana, aunque no logra resolver la tensión entre tradición etnopolular y modernidad en los países periféricos, sin lugar a dudas se presenta como una ventana crítica, y hasta cierto punto inédita y relativista. Las aproximaciones al mundo andino,¹ tan presentes en sus *Siete ensayos*, pero también en sus relaciones con la vanguardia indígena peruana a partir de 1924, nos muestran ese perfil de Mariátegui que no ha sido agotado ni por la investigación ni por el debate entre sus estudiosos.

En el pensamiento de Mariátegui, Indoamérica parece ser ubicada, en tanto proyecto histórico, en un espacio liminar de este espacio mundial, altamente polarizado por las mareas encontradas de la reacción y la revolución en Occidente y Oriente. Condición que se sustenta no solamente en este obligado juego de mediaciones político-simbólicas, sino también en la propia indefinición de su identidad, de su tradición y de su propio futuro. Evaluando el tenor general del pensamiento latinoamericano que emergió del seno de las culturas oligárquicas, dice Mariátegui:

El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera.²

Las respuestas de Martí, Vasconcelos y Haya de la Torre, entre otros, se explican en parte por este requerimiento subjetivo de

¹ Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Siglo XXI, 1981 (*Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 92), pp. 177-185.

² José Carlos Mariátegui, "Un congreso de escritores hispano-americanos" (1925), en *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 12), p. 25.

las emergentes élites criollo-mestizas, que marcan los signos de una nueva cultura. La propia postura de Mariátegui no escapa a este espíritu renovador que anima a la generación de la Reforma Universitaria, y a algunos de sus antecesores y maestros.

Indoamérica o la América indoibera mira su futuro en los espejos de Occidente y de Oriente, para encontrar sus propios signos en la Revolución Mexicana y en sus diversas tradiciones y traducciones. Reclama el Amauta: "Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano".³ Esta afirmación del Amauta reclamando una racionalidad distinta, descansa en una revisión del legado anarco-socialista europeo. Y es que:

Los ideólogos de la Revolución Social, Marx y Bakounine, Engels y Kropotkin, vivieron en la época del apogeo de la civilización capitalista y de la filosofía historicista y positivista. Por consiguiente, no pudieron prever que la ascensión del proletariado tendría que producirse en virtud de la decadencia de la civilización occidental. Al proletariado le estaba destinado crear un tipo nuevo de civilización y cultura.⁴

Esta lectura, que Mariátegui en lo general comparte con sus coetáneos y coterráneos, es polémica y heterodoxa. Polémica porque disiente del prisma orientalista prevaleciente en la Comintern, al cual se quiere asimilar la cuestión latinoamericana, como antes las vanguardias marxistas del Cono Sur lo habían hecho con un prisma europeísta. Y heterodoxa, por la manera en que Mariátegui aproxima y diferencia los propios cursos del movimiento antioligárquico y antiimperialista latinoamericano. La Revolución Mexicana es algo más que un espejo donde mirar el futuro de Indoamérica: es un laboratorio propio donde convergen solidariamente hermandades en conflicto. Los debates latinoamericanos sobre la cuestión de la tierra, la cuestión indígena y el mestizaje, la relación Estado-Iglesia y la educación, animan discusiones nacionales que no pueden dejar de anudarse a sus referentes mexicanos.

La civilización, en Mariátegui, opera como una categoría con múltiples sentidos, apareciendo las más de las veces con una función totalizadora internacional, aunque marcada tanto por los signos de la economía como por los de una clase hegemónica, en una

³ José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance" (1928), en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 8), p. 247

⁴ José Carlos Mariátegui, "La crisis mundial y el proletariado peruano" (1923), en *Historia de la crisis mundial*, p. 24.

época determinada. La civilización capitalista y burguesa que estudia Mariátegui comprende a los diferentes órdenes sociales, y es sin lugar a dudas pensada como una categoría histórica. Y enmarca tres grandes embates occidentales que signan la historia continental: la Conquista, la Independencia y, en su tiempo, el influjo de la Revolución Rusa.

En lo general, pensar el mundo, su pasado y su futuro, es referirse, a partir del siglo XVI, a la forma histórica civilizatoria que adopta Occidente y afecta a los espacios periféricos, en la larga duración. Por ello, el mañana de la humanidad seguirá nutriéndose de esa conflictuada relación entre Oriente y Occidente, entre Nuestra América y Occidente. Sin embargo, su percepción de la dinámica real intercivilizatoria en la escena mundial tiende a privilegiar los rasgos materiales y subjetivos de Occidente, que aportaría los cimientos de una nueva civilización. Mariátegui recupera selectivamente planteamientos relativistas como los que formula en el epígrafe de este trabajo, y es que sabe también que estas ideas estimulan también lecturas escépticas o chauvinistas, es decir, peligrosas en el campo político, según su mirador socialista. Esta apertura relativista de Mariátegui ensancha los espacios de su discursividad crítica.

Mariátegui aparece como uno de los más sagaces observadores y analistas del panorama mundial, es decir, de su crisis multiforme. Y ello reviste una cualidad excepcional, si miramos la producción cominternista y socialdemócrata en general de los años veinte. La visión que tiene este marxista latinoamericano de la crisis, si bien es caleidoscópica, percatándose de sus múltiples redes, no responde a una lectura catastrofista del capitalismo desde ciertos marxismos en boga, o del derrumbe de Occidente a la manera de Spengler. Nuestro autor, a nivel económico, tiene muy en cuenta los períodos de estabilización y crisis capitalistas, como a nivel político sitúa las fases de flujo y reflujo del movimiento revolucionario, así como los procesos de concentración y dispersión ideológica. La búsqueda de centros o núcleos que marcan los ejes y la trama histórica de los más significativos antagonismos sociales, nuestro autor la realiza en el campo de los actores sociales, el escenario en que se cruzan las élites y las masas.

Los límites de la crisis en relación con Occidente remiten a Mariátegui a una crítica en dos frentes: por un lado, a las tradiciones cosmopolitas de la intelectualidad oligárquica, y por el otro, a las ideologías mesiánicas que pretenden una autonomía radical y absoluta frente a Europa. Esta última fue alimentada en 1925 por un

incendiario discurso de Alfredo Palacios, dedicado a las juventudes universitarias de Nuestra América. Al respecto, la postura de Mariátegui es elocuente, no puede olvidar el signo revitalizador del experimento ruso para Occidente y por extensión para Oriente y Nuestra América, y a partir de ello expresa su voz disidente:

La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. Malgrado la guerra y la post-guerra conserva su poder de creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas. Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa. La teoría de la decadencia de Occidente, producto del laboratorio occidental, no prevé la muerte de Europa sino de la cultura que ahí tiene sede. Esta cultura europea, que Spengler juzga en decadencia, sin pronosticarle por esto un deceso inmediato, sucedió a la cultura greco-romana, europea también. Nadie descarta, nadie excluye la posibilidad de que Europa renueve y se transforme una vez más. En el panorama histórico que nuestra nuestra mirada domina, Europa se presenta como el continente de las máximas palingenias. Los mayores artistas, los mayores pensadores contemporáneos, ¿no son todavía europeos? Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Pero esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer.⁵

La horizontalidad y la coexistencia en las relaciones intercivilizatorias, pensaba Mariátegui, eran posibles bajo un orden socialista que barrera con los lastres del colonialismo. La dimensión de los análisis de Mariátegui sobre la escena internacional se destaca aún más si consideramos sus escritos desde el mirador latinoamericano, poblado de crónicas impresionistas, superficiales y esquemáticas. El método empleado por nuestro intelectual andino es definido como "un poco periodístico y un poco cinematográfico"; ajustándose a las circunstancias de quien practica el análisis, sabiéndose protagonista, con la filiación y fe socialistas de su tiempo.

La ponderación de Mariátegui al referirse a la escena mundial lo previene contra fáciles esquematismos doctrinarios como los aprobados en el V Congreso de la Internacional Comunista (1924). Por ello, Mariátegui afirma en el prólogo de su primera antología sobre *La escena contemporánea* (1925):

⁵ José Carlos Mariátegui, "¿Existe un pensamiento hispano-americano?" (1925), en *Temas de Nuestra América*, p. 24.

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno.⁶

La estructura de este singular texto, dedicado "a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América indo-íbera", consta de siete apartados temáticos. Su estructura merece cierta atención y algunos comentarios. El orden es como sigue: "Biología del fascismo", "La crisis de la democracia", "Hechos e ideas de la Revolución Rusa", "La crisis del socialismo", "La revolución y la inteligencia", "El mensaje de Oriente", "Semitismo y antisemitismo". Y aunque no se trata de un juego de siete ensayos de interpretación sobre la crisis contemporánea, en las diversas crónicas que se aglutinan temáticamente se intuye la formulación de algunas hipótesis de alta centralidad teórica y política. Leer el mundo en crisis es aproximarse al conocimiento de las tendencias que proyectan los nuevos giros y cursos de Nuestra América.

Recordemos que ya en junio de 1923, cuando todavía la marea revolucionaria europea vivía sus últimos efluvios, Mariátegui, en su primera conferencia a los obreros peruanos, les dijo enfáticamente:

En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal a Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no sólo porque se trata de países políticamente independientes pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones... El Perú, como los demás pueblos americanos, no está, por tanto, fuera de la crisis: está dentro de ella.⁷

Mariátegui, en sus siguientes conferencias entre septiembre y enero de 1924, matiza ese tono todavía excesivo sobre el tenor occidental de nuestras culturas, además de su entusiasmo por los al-

⁶ José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 1), p. 11.

⁷ José Carlos Mariátegui, "La crisis mundial y el proletariado peruano", pp. 16-17.

cances de los sucesos europeos, dada la lógica incontestable de las derrotas socialistas. Pero en sus textos de 1925 hay un nuevo énfasis que va más allá del despertar de las revoluciones en Oriente, ya que le permite discutir la tensión entre modernidad y cultura, entre campesinado y revolución socialista, entre partido y movimiento, entre tradición y heterodoxia. Su texto, según se desprende de su correspondencia y de las referencias de publicaciones de la época, circuló con asiduidad entre los intelectuales peruanos y latinoamericanos, siendo bien recibido, pero sin lograr las resonancias polémicas que el autor esperaba.

La concepción de Mariátegui sobre el fascismo trasciende los límites de una crónica, para entrar indirectamente en la polémica que se libraba entre los intelectuales y políticos de la izquierda mundial. El fascismo, ilustrado en el caso italiano, es visto como una tendencia más general que apunta a trascender los contornos europeos, de manera análoga y opuesta a la marea revolucionaria que a su vez grafica la experiencia bolchevique en Rusia. Además, el fascismo es analizado como un sistema político, en donde cuentan las mediaciones que lo hacen viable, sus referentes ideológico-culturales, la forma estatal que reviste y sus estilos de confrontación y dominio. Algo similar sucede con la manera de seguir el curso de la revolución socialista a partir de la experiencia bolchevique, y por analogía con los demás tópicos centrales de este incisivo libro, que motivó al parecer una reseña elogiosa en una de las ediciones del principal vocero cominternista.⁸

2. Crisis del colonialismo

Las lecturas de Mariátegui sobre los movimientos en China, la India, el Japón, la Rusia oriental y Egipto son realizadas desde la perspectiva, compartida en lo general por los marxistas de su generación, de que las tempestades anticolonialistas y revolucionarias tenían a partir de 1923 un escenario no europeo. Sus otras alusiones, a los casos turco y marroquí, entre otros, deben ser contrastadas con las tesis cominternistas en discusión sobre los caminos que deben pautar la revolución en Oriente y en América Latina. Se ha dicho, y no sin razón, que hay un tenor no explícito de la profunda dimensión polémica de los escritos de Mariátegui. Y ésta es una de ellas.

⁸ Comunicación personal de María Eugenia Scarzanella, Culiacán, Sinaloa, 16 de abril de 1980.

El racismo aparece como una excrescencia del modelo civilizatorio capitalista en el pensamiento de Mariátegui. Al respecto nuestro autor afirma que:

El Occidente blanco y capitalista perfecciona e intensifica la explotación tradicional de los negros. En la gran guerra, las potencias imperialistas de la Entente emplearon en gran escala el material humano que podían suministrarle sus colonias negras. Y hoy, desarrollada técnicamente a un grado inverosímil la explotación del trabajo, el consumo y la producción de los negros, nada más natural que la explotación de su arte. El negro continúa proveyendo de material a la civilización blanca. Disminuida, empobrecida, la fantasía artística de los europeos busca en los negros un rico filón para la industria literaria y artística.⁹

En otros textos, nuestro marxista peruano marcó la infructuosa búsqueda espiritual y artística de Europa en los ámbitos de las culturas orientales a partir de la quiebra de sus mitos. Y frente a estas apropiaciones, la valoración de Mariátegui se mueve con ambigüedad, si no con contradicción, al momento de discriminar si los motivos orientales que toma la filosofía, la literatura y el arte europeo de vanguardia son exotismos, símbolos arcaicos y pasadistas, y/o núcleos simbólicos diferentes. El filtro marxista de la feudalidad periférica pesa demasiado en sus juicios valorativos sobre la producción cultural. En el mejor de los casos, puede suceder que tome posición política como lo hace frente al arte musical negro. Aunque cabe hacer notar que Mariátegui, al ubicar esta producción periférica como arte, se aproxima a una postura relativista, sin asumirla plenamente.

La dimensión ética marca las reflexiones políticas de Mariátegui, pero también sus juicios históricos sobre el papel desempeñado por sus principales actores sociales. La crítica que hace nuestro autor de las élites criollas frente a la cuestión indígena en el Perú es hartamente elocvente al respecto. Pero en un plano más general, para Mariátegui la civilización capitalista, al quedar ahogada en la sangre de esa barbarie blanca que fue la Primera Guerra mundial, perdió la razón moral frente a los pueblos no occidentales. Refiriéndose a la tempestad política de los pueblos orientales, el marxista peruano reivindica la postura de Zinoviev en el seno de la Internacional Comunista de apoyar a los movimientos anticoloniales. Y

⁹ José Carlos Mariátegui, "Occidente y el problema de los negros" (1929), en *Figuras y aspectos de la vida mundial III*, Lima, Amauta, 1970 (*Obras completas*, vol. 18), pp. 128-129.

aquí Mariátegui signa la distinción entre el camino revolucionario de Oriente y el de Nuestra América, por haber cumplido, durante el siglo XIX, con el ciclo independentista, la conformación política de sus repúblicas, aunque económicamente sigan teniendo ataduras coloniales.¹⁰

En los textos de Mariátegui se percibe otra distinción entre los escenarios orientales y latinoamericanos. Sobre los primeros se proyecta el plan recolonizador de las potencias europeas, ansiosas de descargarles los costos de la reconstrucción posbélica, mientras que en los segundos las sombras del panamericanismo yanqui se ciernen sobre los recursos estratégicos de nuestro continente, que potencian su lucha por la hegemonía mundial. Dice Mariátegui:

La nueva generación hispano-americana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos. Debe declararse adversaria del Imperio de Dawes y de Morgan; no del pueblo ni del hombre norteamericanos... Los Estados Unidos son ciertamente la patria de Pierpont Morgan y de Henry Ford; pero son también la patria de Ralph-Waldo Emerson, de William James y de Walt Whitman.¹¹

Anota certeramente Mariátegui que, concluida la guerra, los países capitalistas europeos y los Estados Unidos están interesados en un real proceso de paz, pero limitado a los marcos europeos; contribuye a ello una necesaria fase de reconstrucción que comienza a coincidir a mediados de los veinte con una cierta estabilización económica. La política belicista e injerencista de corte colonial y neocolonial se sigue practicando sobre el resto del mundo. En otras palabras:

El Occidente capitalista propugna una paz exclusivamente occidental y burguesa; fundamentalmente anti-rusa, anti-oriental, anti-asiática. Su pacto tiene por objeto evitar que por el momento se maten los alemanes y los franceses; pero no el impedir que Francia, España e Inglaterra continúen guerreando en Marruecos, en Siria, en Mesopotamia.¹²

¹⁰ José Carlos Mariátegui, "La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental" (1923), en *Historia de la crisis mundial*, pp. 140-147.

¹¹ José Carlos Mariátegui, "El ibero-americanismo y el pan-americanismo" (1925), en *Temas de Nuestra América*, p. 29.

¹² José Carlos Mariátegui, "La paz en Locarno y la guerra en los Balcanes" (1925), en *Figuras y aspectos de la vida mundial I*, Lima, Amauta, 1970 (*Obras completas*, vol. 16), p. 269.

Razones análogas, dice Mariátegui, mueven a los Estados Unidos a desarrollar una agresiva política panamericanista, particularmente en América Central, siendo el caso de Nicaragua ejemplificador.¹³

El paradigma blanco y burgués es cuestionado por el intelectual peruano, desde la óptica socialista entendida como alternativa civilizatoria. Y ello se hace explícito en la lectura de la cuestión indígena formulada por Mariátegui. Menciona nuestro marxista sudamericano que no es la "occidentalización" del mundo quechua, ni "el alfabeto del blanco" lo que potencia la voluntad de las masas indígenas, sino el mito de la revolución socialista. Y el mito deviene en instrumento político-cultural de la crítica al Occidente burgués, expoliador y racista. Dice Mariátegui:

La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante.¹⁴

La impugnación de las políticas de discriminación colonial, incluyendo las de tinte racista, son realizadas por Mariátegui desde distintos ángulos. Reivindica en primer lugar una premisa ya enunciada en el siglo XIX sobre la unidad de la especie humana, a contracorriente de las ideologías socialdarwinistas. Piensa nuestro autor que quienes argumentan que el problema indígena es un asunto racial o de incapacidad étnica se nutren

del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborigen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal.¹⁵

¹³ José Carlos Mariátegui, "El imperialismo yanqui en Nicaragua" (1927), en *Temas de Nuestra América*, pp. 144-147.

¹⁴ José Carlos Mariátegui, "Prólogo", a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, reproducido en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1957 (*Obras completas*, vol. 2), p. 35, nota 1.

¹⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos*, p. 40.

Pero Mariátegui, como los intelectuales más avanzados y críticos frente a los órdenes oligárquicos que rigen la vida política y cultural de los países latinoamericanos, no puede prescindir de esa lectura racialista, enraizada profundamente en la cosmovisión criollo-mestiza. El imaginario social no puede prescindir de las alusiones raciales, para pensar su propia heterogeneidad y desigualdad sociales. El lenguaje popular opera con una amplia nomenclatura de color, que aparentemente se presenta como fragmentaria, pero que de fondo revela estar constituida como un sistema clasificatorio que influye en esa interacción social.

Entre racialismo y racismo hay distancias y puentes que refuerzan o no los posicionamientos ideológicos y teóricos acerca de la sociedad. Inútil es buscar las únicas deudas de Mariátegui en el polémico juego conceptual sobre las razas de los años veinte, es decir en las tesis de Pareto sobre las razas sociales, o en otros autores, Zinoviev y Bujarin incluidos. En el propio seno de la Comintern se percibe la incapacidad de consensar la forma de abordar teóricamente la cuestión racial, como antagonismo diferenciado de la cuestión nacional y colonial. Y esto es aún más dramático cuando se leen los alcances del debate comunista latinoamericano de 1929, a partir de las tesis de José Carlos Mariátegui y del cubano Sandalio Junco.¹⁶

La apropiación de los avances científicos y tecnológicos de Occidente por "los pueblos de raza y tradición distintas a las europeas", refrenda otros modos de acceder a la modernidad, como lo demuestra la experiencia japonesa, así como la de los indígenas en las minas y fábricas peruanas.¹⁷ Oriente se venía apropiando de sus otras innovaciones (científico-tecnológicas y artísticas). Este intercambio diverso, realizado no sin conflictos de toda índole, emergía del mercado mundial y de la situación colonial de los países periféricos. Desde el horizonte no occidental tal apropiación era pensada como un abanico de proyectos de creación popular-nacional. Éstos debían ser cribados por esa compleja trama en que se eslabonaban las razones y motivaciones de las élites anticoloniales y de la izquierda revolucionaria con los intereses de clase de obreros y campesinos, por medio de las expectativas y las pasiones etnopopulares.

¹⁶ Ricardo Melgar Bao, "La IC frente al dilema raza y nación en América Latina", *Memoria* (México), julio-agosto de 1989, pp. 324-346.

¹⁷ José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina" (1923), en *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1969 (*Obras completas*, vol. 13), pp. 28-29.

Un nuevo orden civilizatorio era auspiciado y posible por el tenor ecuménico del marxismo y de su concepción sobre la revolución socialista. Durante los años de la Primera y la Segunda Internacional, las marcas europeístas eran ostensibles pero, coincidiendo con la fundación de la Tercera Internacional, Mariátegui recupera la postura de Zinoviev de rescatar los signos orientales de una revolución mundial. La importancia del Congreso de los Comunistas Orientales en Baku (1920), mirado desde la debacle de la ofensiva izquierdista en Alemania, Italia y los Balcanes, potencia en Mariátegui, de manera análoga a lo que en las distintas facciones comunistas, una mayor aproximación hacia los caminos revolucionarios de Oriente. Y el gran esfuerzo de Mariátegui es librado desde un punto de vista disidente, para recuperar los particulares caminos de la revolución socialista en América Latina.

3. Crisis política e ideológica: la democracia y la razón

José Carlos Mariátegui dedicó tres artículos muy puntuales a la crisis de la democracia,¹⁸ fuera del manejo de una gran casuística internacional que atraviesa un buen número de los artículos que configuran sus tres volúmenes de *Figuras y aspectos de la vida mundial*, compilación póstuma de sus editores. Y su lectura, con ser aguda y certera, no dejaba de recibir con exceso el influjo de esa nueva gran crisis política de Occidente, que alcanzaba a los países periféricos del ahora llamado Tercer Mundo, o para decirlo con los términos de la época, a todos los países coloniales y semicoloniales de Oriente.

Mariátegui señalaba como un hecho incontrovertible de la primera posguerra la crisis del Estado demo-liberal-burgués, es decir, la crisis de la democracia, "la decadencia de este sistema político".¹⁹ Y esta afirmación, que podría ser motejada de unilateral y polémica por venir de un socialista, no parecía serlo tanto en su tiempo. El propio Mariátegui observaba que era un parecer compartido parcialmente por algunos de sus ideólogos. Para estos últimos, la democracia aparecía gastada como forma, no como idea. Pero éste era un argumento falaz, al decir de nuestro crítico marxista. La for-

¹⁸ "La crisis de la democracia" (1923), en *Historia de la crisis mundial*, pp. 134-137.

¹⁹ José Carlos Mariátegui, "La crisis de la democracia" (1925), en *El alma maitinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3), p. 38.

ma democracia no puede ser separada de sus contenidos políticos reales en el escenario mundial. Más aún:

La forma es la idea realizada, la idea actuada, la idea materializada... No es posible renegar la expresión y la corporeidad de una idea sin renegar la idea misma. La forma representa todo lo que la idea animadora vale práctica y concretamente... Una forma política constituye, en suma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró.²⁰

La crisis de la democracia tiene para Mariátegui una clave económica, que se explica por el hecho de que se vive una fase de acrecentamiento y concentración paralelas del capital y del trabajo, de la burguesía y del proletariado, las cuales prescinden en su lucha del parlamento, al mismo tiempo que reducen la función del Estado no a la de un árbitro, sino a la de un elemental mediador político. Mariátegui enuncia en 1923 —una tesis controvertible— que la forma democrático-burguesa ya no se corresponde con las nuevas formas de desarrollo industrial, la de las grandes empresas regidas por el espíritu fordista y taylorista. En su esfuerzo por encontrar un argumento a nivel de las fuerzas productivas, erró en su apreciación. Pensaba nuestro marxista que ya no eran posibles ni viables los gobiernos de coalición que nutren las fórmulas parlamentarias; se viven, decía, tiempos proclives a los "gobiernos de facción". La Italia fascista y la Rusia soviética serían los ejemplos que ilustrarían esta tendencia de recomposición de los sistemas políticos.²¹

Distante estaba Mariátegui de intuir que a finales del siglo xx nos tocaría vivir una fase más profunda y extendida de la crisis civilizatoria de Occidente, que afecta nuevamente a la democracia capitalista, pero además a las dictaduras socialistas, en bancarrota en la Europa del Este y en proceso de erosión en el resto del mundo. Perspicazmente, un coetáneo de Mariátegui, Luis Cardoza y Aragón, nos decía a fines de los ochenta: "Ahora que escribo no sé cuál es más intenso: si el descrédito del capitalismo o el descrédito de cierto socialismo. La realidad domeña a las doctrinas sociales más serias y científicas y las desnuda y comprueba su eficacia o las destruye".²²

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹ José Carlos Mariátegui, "La crisis de la democracia", pp. 134-137.

²² Luis Cardoza y Aragón, "Los indios de Guatemala", en 1492-1992. *La interminable conquista*, Gioconda Belli et al., eds., México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1992, p. 19.

La percepción mariateguiana de la crisis civilizatoria del capitalismo occidental apuntaba a registrar sus ondas expansivas en los distintos planos de la existencia social. No es casual, por tanto, que la crisis de la democracia coincida con la crisis del sistema de ideas burgués. Y que esta última fuese remitida a la fractura de su núcleo filosófico: el racionalismo. Y los puentes que anudan al discurso liberal y al racionalismo nos hacen regresar a esta lógica cruzada de las crisis de Occidente.

El planteamiento más general acerca de la crisis filosófica apareció esquemáticamente reseñado a mediados del año de 1923, con motivo de una conferencia bajo el mismo título que Mariátegui impartiría en la Universidad Popular González Prada de Lima. Ésta forma parte del ciclo intitulado "Historia de la Crisis Mundial". Los tópicos a tratar fueron resumidos en una nota periódica como siguen: decadencia del historicismo, del racionalismo y del positivismo; el escepticismo, el relativismo y el subjetivismo; Einstein y Spengler.²³

Este esquema concentra las dos fases que enmarcan, al decir de Mariátegui, el tránsito de una época de expansión capitalista y del culto al progreso como su mito civilizatorio, a otro de obsolescencia, de crisis y de desencanto y nihilismo espiritual, en el que aparece como alternativa la fe en la revolución socialista. Al lado de Albert Einstein, autor de la teoría física sobre la relatividad, y de Oswald Spengler, autor de *La decadencia de Occidente*, habría que recordar a muchos otros autores.

En el contexto de la primera posguerra, queda claro que el relativismo se presenta como un amplio movimiento intelectual y artístico. Dice Mariátegui:

Ocurre que de repente la humanidad se ha puesto a pensar de una manera relativista. Relativista es Unamuno que sostiene la realidad de los personajes creados por la imaginación. Relativista es Pirandello que encuentra el hombre un ser con mil fisonomías diferentes, todas ellas igualmente válidas. Relativistas son los cubistas, que niegan la imagen permanente de las cosas. Relativista es la nueva filosofía de la historia de Spengler. Relativista es la filosofía del "como si" de Hans Vahinger. Relativista es Ortega y Gasset, no obstante su empeño en conciliar racionalismo y positivismo. La filosofía del punto de vista es auténticamente relativista.²⁴

²³ "Programa de las Conferencias de la Universidad Popular", *Claridad* (Lima), julio de 1923.

²⁴ José Carlos Mariátegui, "La crisis filosófica", *Textual* (Lima, Instituto Nacional de cultura), núms. 5-6 (diciembre de 1972), p. 6.

Pareciera que su lectura de la crisis de la civilización capitalista nos remitiera a Georges Sorel, no tanto al de la multitudada *Reflexiones sobre la violencia*, sino al menos conocido de *Las ilusiones del progreso* (1908), quien veía a partir del prefacio de Marx de la *Crítica de la economía política* de 1859 una lectura sobre "las sucesiones de las civilizaciones", más que una propuesta para el estudio del capitalismo decimonónico.²⁵ Y no es que Mariátegui parafrasee a Sorel, sino que transita a su manera, y desde otra circunstancia y mirador, a partir de su lectura sobre la crisis del progreso y de la democracia burguesas. Y esta crisis civilizatoria contemporánea, recuerda Mariátegui, ha sido comparada por "muchos pensadores" con la decadencia romana.²⁶

Y el discurso liberal, que se nutría de los mitos de la razón y del progreso, retroalimentaba a éstos con su propia invención: el mito de la democracia. Este liberalismo de la posguerra es enjuiciado lapidariamente por Mariátegui. En la vieja Europa parecía claudicar irremisiblemente frente al fascismo, mientras que en los órdenes coloniales de Asia y África se revertía contra el Occidente mismo. La prédica wilsoniana de los años de la Primera Guerra, que exaltaba la libertad y la autodeterminación de las naciones, había resultado incómoda y adversa para los intereses de las potencias capitalistas de Occidente, al devenir en parte del ideario y programa anticolonial. También constata Mariátegui que el liberalismo anticolonial viene siendo desplazado gradualmente por el ideario socialista, según lo revelan los casos de China y la India. Este planteamiento mariateguiano atraviesa la mayoría de los artículos de los tres volúmenes de *Figuras y aspectos de la vida mundial*.

Pero, volviendo a Nuestra América, el liberalismo aparece como una fórmula más gastada que en el resto del mundo colonial y neocolonial. Concluido el ciclo de la Independencia, la incapacidad histórica del liberalismo latinoamericano se hizo evidente. A lo largo de una centuria de vida republicana el liberalismo sólo consiguió magros resultados políticos. Las viejas estructuras coloniales, en las que se movió una todavía anémica y agotada burguesía, convirtió al liberalismo en una filosofía política del orden oligárquico. Los estrechos lazos del liberalismo con el positivismo en América Latina coadyuvaron a este reaccionario entendimiento.

²⁵ Georges Sorel, *Las ilusiones del progreso*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1985, p. 6.

²⁶ *Ibid.*

La crítica de Mariátegui, realizada desde los distintos flancos filosóficos, ideológicos y míticos del liberalismo burgués, acentúa los tonos sorelianos de su mito socialista, el cual, aunque lo sabe temporal como todo mito, es decir relativo a su época, aparecía como la mejor opción civilizatoria.

Mirado desde estos tiempos grises, la crítica a la civilización occidental, y ya no sólo capitalista, se retoma con renovados bríos, a pesar de humores escépticos y relativistas análogos a los que poblaron los imaginarios de la intelectualidad de la primera posguerra. Además, la crítica civilizatoria puede estar desacompañada con la aparición de nuevas esperanzas, de nuevos entusiasmos míticos, pero no reñida con ellos.

ACTUALIDAD DE MARIÁTEGUI: REFLEXIONES SOBRE UN MODELO INDIGENISTA POSMODERNO

Por José Antonio MATESANZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

ES COSA SABIDA Y ACEPTADA —por lo menos por mí— que en cuestión de historia de las ideas, la labor del historiador no se limita a exponer y analizar el devenir, los cambios y las permanencias de las proposiciones hechas en el pasado por los grandes o pequeños pensadores que han dejado huella en el mundo, ni se limita tampoco a puntualizar los modos en que han influido entre sí. Labor legítima y necesaria del historiador es, también, determinar los modos y grados en que las ideas permanecen vivas y actuantes en nuestro momento, tomarlas como pretexto y punto de partida para iluminar el presente; en suma, puntualizar la actualidad que puedan tener. Nuestra labor no tiene por qué limitarse a una arqueología del saber, a una historia que satisfaga solamente la curiosidad humana por saber qué pasó, cómo pasó, y por qué y para qué pasó, por muy legítima que sea esa curiosidad; tiene también que arriesgarse a especificar su relevancia para el presente, a riesgo, gustosamente asumido, de que nos acusen de estar haciendo política en vez de historia.

¿Cuál es la actualidad de Mariátegui? ¿Qué nos queda hoy de su pensamiento que podamos considerar en nuestros días válido y actuante, vivo, y capaz de ofrecer, por lo menos, luces a los críticos días de fin de siglo que corren? Plantear esta pregunta implica en buena medida, una vez más, preguntarnos por la actualidad del marxismo, y también por la del indigenismo. ¿Es cierto que, como suele repetirse con tanto júbilo en ciertos círculos, el marxismo como forma de conocimiento de la realidad ha seguido el trágico destino de eso que, por no llamar a las cosas con su nombre —es decir, con el nombre de la caída de la Unión Soviética o el fin del imperio ruso—, suele llamarse falsamente “el fracaso del socialismo

real"? Ya se ha señalado bastante, en efecto, y por no mencionar sino un solo aspecto de la cuestión, que llamar "socialismo real" a lo que había en la Unión Soviética no pasa de ser un sarcasmo de muy malas intenciones.

Pero no nos metamos en demasiadas honduras, nada más las suficientes. Y sea suficiente advertir, por lo pronto y de entrada, que el hecho histórico de que el imperio soviético haya reventado —"enjambado", podría decir, siguiendo una tendencia a utilizar analogías entomológicas de origen maeterlinckiano— en unas veinte naciones de las que no sospechábamos ni el nombre, este hecho no debería, en primer lugar, haber asombrado a nadie que conociera siquiera medianamente la historia del mundo, que está llena de estas disoluciones de imperios a todo lo largo y a todo lo ancho de los tiempos; y que son suficientes, en todo caso, para satisfacer cualquier prurito comparativo: recordemos, para no ir más lejos y porque nos toca muy de cerca, la disolución misma del imperio español, con todos los conflictos que implicó, de la cual nosotros somos fruto; y más cerca en el tiempo, la disolución del imperio austro-húngaro, del inglés, del francés, etc. En segundo lugar, y más importante, aun suponiendo que el fracaso del sistema político soviético y la disolución del imperio ruso impliquen realmente que el socialismo ha comprobado su imposibilidad de concretarse en la realidad histórica misma, eso no resta un ápice de legitimidad al marxismo como forma de conocimiento, como disciplina y modelo válidos, aunque limitados, para aprehender la realidad en términos intelectuales. Es posible que ahora que el "malvado imperio de Oriente" no se encuentra ya ahí para colorearlo todo con el miedo a ser devorados por él, tengan, tanto el marxismo como forma de conocimiento y el socialismo, ahora sí "real", sus buenas oportunidades de lograr la concreción que puede corresponderles.

El pensamiento de Mariátegui representó en su momento una novedad radical en el escenario intelectual peruano y latinoamericano, al fundir, en un complejo modelo, concreto, crítico, histórico, de extraordinaria riqueza en todos los sentidos, al pensamiento marxista —que en aquellos años era considerado por muchos como la vanguardia intelectual del mundo— con las tradiciones más antiguas del Perú, encarnadas en la mayoría india de su población, aunadas con las pervivencias de las estructuras socioeconómicas y las costumbres de arraigo previo a la conquista española. El marxismo de Mariátegui resultó un marxismo indigenista.

Por medio de una apretada y pasional crítica de la historia peruana, enfocada desde distintos ángulos —la posesión de la tierra,

el papel de la literatura, la superposición de culturas y de épocas históricas frustradas en su fructificación cultural y nacional, el problema del indio, de la educación, de la religión, etc.—, Mariátegui mostró los límites de la construcción nacional peruana, y propuso una solución radicalmente diferente a las ensayadas hasta entonces: propuso un socialismo fundado en las pervivencias del mundo indígena, que por lo menos por lo que a población se refería era el mayoritario. Él no pudo, como le hubiera gustado, hacer la revolución, llevar a la práctica concreta su propuesta de fusión de lo más nuevo con lo más antiguo. Lo que sí logró, en cambio, fue dar una explicación lúcida y coherente de las fallas estructurales de la nación peruana, que hoy vemos estallando por todas partes, y logró también imaginar y conceptualizar una solución.

Ahora bien, lo que a mi juicio le da actualidad al pensamiento de Mariátegui es precisamente su intento de fundir lo más nuevo con lo más viejo. ¿Por qué no intentar hacer hoy lo que él hizo en su momento? ¿Por qué no proponer para nuestro tiempo, como él propuso para el suyo, la fusión de la vanguardia más novedosa con las tradiciones más antiguas? Pienso que no resulta estéril crear un modelo a la manera braudeliana, que ligase historia con política, y utopía con ideología; que fuese susceptible de ser echado a navegar, y puesto a prueba, por las aguas del tiempo, tanto las del pasado como las del futuro. Un modelo que estuviera perfectamente ligado a la tradición, tan peculiarmente latinoamericana, que consiste en intentar brincarse a la torera las etapas "normales" por las que han transitado las sociedades europeas y que han sido señaladas por los filósofos de la historia. Un modelo, en fin, que fuese una contribución —iqué más quisiera yo!—, a ese sueño colectivo que sueña, no mundos mejores —recuérdese que "el sueño de la razón produce monstruos"—, sino siquiera mundos reales.

Supongamos que la vanguardia más vanguardista —en estos días en que se dice que las vanguardias han dejado de existir—, está constituida, ya no por el marxismo, ni tampoco por ese socialismo "real" que no pertenecía a ninguna realidad, sino por un pensamiento ecléctico (gran tradición latinoamericana la del eclecticismo). Una vanguardia que esté constituida por un socialismo con rostro humano —llamémosle sin rubor "humanista"—, que hay que crear entre todos ahora que las tradiciones estalinistas han revelado su inanidad en todos los sentidos, y ahora que el capitalismo salvaje, léase neoliberalismo, ha revelado su verdadero rostro depredador, exclusivista y antihumano.

Socialismo humanista, pues, pero ya no “moderno” —etapa que se nos escapó para siempre y que inejor haremos en tratar de saltárnosla, en vez de meterla con calzador en nuestra vida—, sino “posmoderna”. Me es claro que el nombre provoca sarna a muchos estetas del lenguaje que encuentran el nombre feo, poco descriptivo e inexacto. A reserva de que encontremos uno más apropiado para la nueva era —todavía me resisto, ante una asamblea tan distinguida y tan seria, a llamarle a la nueva era “acuariana” u “holística”—, propongo que por lo pronto nos quedemos con la denominación de posmoderna. Por lo menos es aséptica, y por lo menos también indica que ya no estamos en la era moderna, que ésta quedó atrás.

La era moderna, esa que va *grosso modo* del siglo xv al nuestro, se caracteriza por ser la de las novedades —“moderno” ha querido decir hasta nuestros días “nuevo”—, y por ser la era de las revoluciones. Hoy, pareciera ser —dije pareciera ser—, que ya no hay revolución posible, que todas se han hecho ya, a menos que recojamos la sugerente opinión de Carlos Fuentes de que la rebelión chiapaneca es la primera revolución posmoderna. Por medio de esas revoluciones la era moderna pudo cuajar una serie de logros que en sí mismos pueden ser positivos, pero que postulados aisladamente como absolutos y únicos —y lo han sido—, se revelaron como perversos y antihumanos: el individualismo, el racionalismo, la libertad de conciencia, el predominio —como solía decir José Gaos— de las cosas “de tejas abajo” sobre las cosas “de tejas arriba”, o en otros términos, el olvido y la “muerte de Dios”, el antropocentrismo, el aniquilamiento de toda autoridad, la separación de la religión y la ciencia, la técnica al servicio de una concepción violadora y explotadora de la naturaleza, el capitalismo, primero comercial, luego industrial, luego financiero, el predominio de los valores burgueses de la vida, la conquista de los pueblos que se dejen, el imperialismo, la universalización de los valores de Occidente, el liberalismo, el neoliberalismo, etcétera.

Y hoy, de regreso de tantas ilusiones, desengañada de tan múltiples y fascinadores fantasmas, y asqueada de los resultados terribles de postular alguna sola de las dimensiones humanas como única y absoluta, la era que está naciendo, la posmoderna —sin querer renunciar, por supuesto, a lo que considera su legítima herencia moderna, todos sus logros y todas sus conquistas técnicas— empieza a ponderar que por encima y por debajo de todo ese conjunto de características “modernas”, “nuevas”, pervivió y pervive una serie de valores nada nuevos. Son valores tradicionales que tercamente

se resistieron durante siglos a morir y a dejarse liquidar, y que hoy levantan una vez más la cabeza para advertir que ahí están, que exigen su lugar bajo el sol. Creo yo que no pretenden, ni mucho menos, la liquidación de los logros de la modernidad, cualesquiera que éstos sean, pero demandan el ser tenidos en cuenta, aunque sólo sea como contrapeso y equilibrio, y advierten que su puesta en juego en lugar destacado resulta inexcusable, no solamente por la vitalidad de que gozan, sino por la conciencia de que nuestro mundo, sin ellos, posiblemente no sea capaz de sobrevivir.

Es aquí, en efecto, donde de pronto ciertos valores tradicionales, encarnados y propugnados por los pueblos indígenas de América —México, Guatemala, Perú, Bolivia, etc.— se adelantan hacia el proscenio de nuestro mundo; aquí es donde la peculiar operación intelectual de Mariátegui adquiere una actualidad descarnada y urgente: los valores tradicionales indígenas tienen vigencia y se dan la mano con el mundo posmoderno. Esto es así, entre otras razones, porque se revelan como valores de la supervivencia, y también porque están peculiarmente adecuados a corregir ciertos excesos y vicios de la modernidad.

Ahora bien, ¿cuáles son esos valores? Por principio de cuentas, ¿qué es lo que en definitiva pueden enseñar las comunidades indígenas al mundo moderno? Citaré unos cuantos a manera de ejemplo.

Primero: el sentido de pertenencia comunitaria, de arraigo en un conjunto de valores culturales encarnados y expresados en una sociedad que protege y da sentido de identidad a quienes la forman. Este sentido puede corregir los excesos y el horror de un individualismo aislante y deshumanizador.

Segundo: el sentido de relación del indígena con la naturaleza, a la que ve como madre providente y amorosa, en la cual procura integrarse suavemente, sin destruirla. En nuestros días, se hace cada vez más evidente que si no cambiamos nuestra relación con la naturaleza, la supervivencia misma del hombre como especie estará en peligro. El más avanzado sentido ecologista posmoderno se da la mano con naturalidad con la respetuosa actitud del indio ante la madre tierra.

Tercero: en su trato social, el indio ha desarrollado un espléndido sentido igualitario, y formas de asegurarse que nadie logre acumular poder y riqueza que le permitan explotar a otros hombres. No sería mala idea nombrar mayordomos de las fiestas nacionales, o de la beneficencia pública, a los veinticuatro multimillonarios mexicanos señalados por la revista *Forbes*.

Cuarto: el indio ha preservado una visión sagrada, misteriosa, del mundo, que lo lleva a verlo como la encarnación de Dios mismo. La escisión espiritual del hombre moderno, que lo ha alejado de lo sagrado y le impide ser racional y religioso a la vez, puede zanjarse con esa visión.

Las llamadas de atención de ese mundo tradicional se han hecho cada vez más urgentes y apremiantes. No es sólo cuestión de hacerles justicia y darles lo que les corresponde y lo que exigen: también es cuestión de aprender de ellos, de intercambiar con sus culturas sabias y antiguos valores que resultan imprescindibles hoy por hoy.

Desde el mirador espléndido de su obra pionera, generosa y visionaria, Mariátegui nos insta a ocuparnos de nuestro presente, escuchando las voces de un pasado irrenunciable, y a poner en práctica sus consejos: nos va en ello no sólo la riqueza de nuestra cultura, que no tiene por qué renunciar a ninguna de sus facetas; nos va en ello, sobre todo, la vida misma.

EL MARXISMO HERÉTICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Por *Gabriel VARGAS LOZANO*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO

EL PASADO 14 DE JUNIO se cumplieron cien años del nacimiento de José Carlos Mariátegui, y el 16 de abril sesenta y cuatro años de su prematura muerte a los treinta y cinco años de edad. Desde entonces hasta ahora, su figura se ha engrandecido. A pesar de las diversas y equivocadas interpretaciones que se han hecho de sus posiciones políticas juzgándolo aprista, populista, soreliano y aun marxista-leninista y estalinista, los estudios detallados que han realizado los especialistas sobre su obra, investigadores como Robert Paris, Manfred Kossok, Harry Vanden, Jorge Basadre, Roland Forgues, Alberto Tauro, César Miró, Antonio Melis, Aníbal Quijano, José Aricó, y desde luego, el cuidado amoroso que han tenido sus hijos para preservar su memoria, han contribuido a definir su peculiar posición en el marxismo latinoamericano.

Pero antes de abordar el tema intentemos caracterizar, aunque sea brevemente, el escenario histórico en que se desarrollaba su vida durante las primeras décadas del siglo XX.

Como sabemos, cada periodo de la historia y cada coyuntura genera sus propias preguntas, y toda persona, de una u otra manera, responde a ellas a partir de una concepción del mundo, una teoría y una práctica.

Mariátegui mismo se encarga de ofrecernos un panorama de su tiempo en su primer libro titulado *La escena contemporánea*, publicada originalmente en 1925. En 1917 se había operado una ruptura revolucionaria que se presentaba como el inicio de la nueva sociedad. Dos años más tarde se había creado la Tercera Internacional, como núcleo organizador de la defensa de la Revolución de Octubre y de su extensión en Europa central. Una ola de movimientos había surgido en busca de una salida similar; sin embargo, la revolución había sido muy pronto ahogada en sangre en Alemania y en Italia ya

emergía, amenazante, con su faz irracionalista, el fascismo de Mussolini. El naciente Estado soviético enfrentaba, más allá del asedio de sus enemigos externos e internos, la terrible lucha por el poder que se desató a raíz de la muerte de Lenin. La revolución devoraba nuevamente a sus hijos. Por su lado, el capitalismo había enfrenado una guerra mundial pero la crisis continuaba. La democracia estaba en crisis, los escritores y artistas expresaban a través de sus obras, sus manifiestos y sus movimientos culturales, una rebelión en contra de las formas tradicionales mediante el surrealismo y el grupo *Clarté* de Barbusse. Gandhi ensayaba una forma no violenta de lucha en contra del colonialismo. El debate sobre el semitismo y el antisemitismo se encontraba en apogeo en Alemania y presagiaba un fuerte conflicto. Hoy sabemos que conduciría al holocausto. En suma, parecía que una sociedad declinaba y otra nacía en medio de fuertes luchas. Spengler se había referido a "la decadencia de Occidente", pero Mariátegui consideraba que no se trataba de la decadencia de toda una civilización, sino sólo de su forma capitalista.

Frente a este escenario ¿qué hacer? Mariátegui había dedicado gran parte de su vida al periodismo, a la literatura y a la política, pero de 1919 a 1923, es decir, de los 25 a los 29 años, vive una experiencia definitoria en Europa y en especial en Italia. Allí es testigo presencial de las grandes luchas del movimiento obrero turinés, de los debates político-filosófico-culturales, de la fundación del Partido Comunista y de *L'Ordine Nuovo* por Antonio Gramsci. Esos combates por un orden nuevo implicaban múltiples enfrentamientos teórico-políticos: el primero de ellos era el protagonizado entre socialismo y fascismo; el segundo se daba en torno de las vías del cambio (revolucionario o pacífico; entre Kautsky y Lenin; entre la II y la III Internacionales); pero también había un tercer conflicto más profundo: la oposición entre la forma de desarrollo en Rusia y la forma de desarrollo en Europa Occidental. Sobre esta cuestión, Gramsci considerará apenas unos años después, en los *Cuadernos de la cárcel*, que había la necesidad de desarrollar una nueva estrategia de cambio histórico diferente a la leninista. Gramsci escribirá que la Revolución Rusa era una revolución en contra de *El Capital* y que era necesario pensar la diferencia entre "Oriente", en donde predominaba una sociedad gelatinosa, y "Occidente", en donde existía una sociedad civil compleja. Pero Mariátegui tenía un nuevo problema: ¿cómo pensar las sociedades latinoamericanas?, ¿con qué categorías reflexionar sus complejidades y peculiaridades

para explicar y luego transformar a una sociedad diferente de la rusa y diferente de la italiana? Ésta es justamente la gran hazaña que emprenderá en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

Por cierto que entre Gramsci y Mariátegui existió un extraordinario paralelismo: ambos participan de una posición antipositivista y antimecanicista que fue la adoptada por la II Internacional; ven en Croce y Sorel a interlocutores productivos; interpretan a Marx y a Lenin en forma creadora; coinciden en el impulso revolucionario de pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad; reflexionan sobre los procesos de americanismo y fordismo; cuentan con una amplia cultura literaria; convierten la sede de lo político en lo nacional y buscan constituir al marxismo como un pensamiento autónomo.

La segunda aportación de su estancia europea y especialmente italiana serán los instrumentos metodológicos y las concepciones filosóficas. Italia vive un clima historicista. Sus creadores son, entre otros, los hegelianos Croce y Gentile, pero mientras Croce se había mantenido independiente frente al fascismo, Gentile se había convertido en un servidor de dicho régimen. El historicismo había considerado que no hay verdad en la historia o que la verdad surge en cada época y termina con ella. Se oponía al positivismo, al determinismo y a la tesis de que los fenómenos humanos pudieran ser entendidos por la vía naturalista. Por el contrario, el historicismo sostenía que lo fundamental estaba en la voluntad creadora, en el sentimiento, en la capacidad de transformación.

Pero la filosofía propia de la modernidad capitalista era el positivismo, con su visión filosófica de la historia y su identidad entre industria y progreso. Recordemos que en América Latina, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, influye con fuerza el positivismo en las versiones de Comte, Spencer y Stuart Mill. Los liberales, triunfantes frente a los conservadores, habían considerado que esa corriente era la que había que oponer a la escolástica reinante durante más de trescientos años, así que la definición frente al positivismo se daba con respecto de una corriente que legitimaba el orden burgués y que concebía a la historia en forma evolutiva y en la cual no se podían dar saltos revolucionarios. Pero el positivismo había influido también en los revolucionarios de la II Internacional que abogaban por un economicismo, por un determinismo histórico y por un parlamentarismo.

El dilema era entonces: o salto revolucionario o cambio gradual, democrático y pacífico; pero esta segunda opción era considerada como una posibilidad remota en una sociedad altamente desarrollada. Mariátegui se refiere a una postura de Marx, olvidada después, en el sentido de que en algunos países europeos era posible llegar al socialismo por la vía pacífica. Pero desde el después llamado Tercer Mundo, y en especial desde Latinoamérica, el escenario histórico no era nada propicio. El capitalismo parecía enfrentar una crisis que muchos pensaban como su última etapa y ésta era una creencia que pareció confirmar la crisis del 1929.

Por estos motivos, el Amauta adoptó una posición que podríamos llamar comprometida pero a la vez conscientemente herética. En efecto, se manifestó claramente a favor del marxismo pero rechazó su interpretación dogmática; se declaró a favor de la Revolución de Octubre pero no a favor de su repetición ahistórica. Frente al economicismo opuso a Sorel, a Bergson, a Croce, a James, a Nietzsche junto a Marx, Engels y Lenin. De Sorel había tomado, como dice Robert Paris, la necesidad del mito revolucionario, el papel de los sindicatos y organizaciones de masas, la democracia directa y la moral de los productores en la lucha. De Bergson, la evolución creadora, el *élan vital*, el espíritu de transformación. De Croce, su versión del marxismo como un canon histórico y no como receta. En este sentido, José Carlos escribe en su "Mensaje al Congreso Obrero" de Lima, en 1927:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.¹

Y también en *Defensa del marxismo* habla del marxismo diciendo: "El materialismo histórico no es precisamente el materialismo metafísico o filosófico, ni una filosofía de la historia dejada atrás por el progreso científico".² En esto coincide con las afirmaciones de

¹ "Mensaje al Congreso Obrero" (1927), en José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1969 (*Obras completas*, vol. 13), pág. 111.

² José Carlos Mariátegui, *Defensa del marxismo* (1928-1929), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 5).

Marx a los populistas rusos en el sentido de que él no quería crear una filosofía de la historia; pero esos textos, como otros, no podrán ser conocidos por Mariátegui porque se publican después de su muerte. Esto ocurre con obras tan importantes como la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* de 1843; los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La ideología alemana*. Si los hubiera conocido, sus reflexiones seguramente hubieran sido otras en torno a la enajenación, la esencia humana, la praxis y las bases del materialismo histórico.

De Nietzsche tomará su concepción vitalista. En 1924 escribe:

Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene. Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de —también conforme un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas.³

Pero Mariátegui no se detiene allí. Reivindicará también a Freud. Frente a la crítica de De Mann en el sentido de que Marx falta al freudismo, Mariátegui responde que no existe ninguna incompatibilidad.

Por tales motivos, se trata de toda una línea de pensamiento que reivindicará una concepción activa y creadora de la realidad histórica. A ello contribuyó también su amplísima cultura literaria.

Mariátegui pudo hacerlo con relativa libertad porque en ese periodo todavía no se configuraba la ortodoxia soviética; todavía no se endurecían las posiciones al grado de conformar una sola versión indiscutible; todavía no se consolidaba el estalinismo como única salida. Pero unos cuantos años más tarde, todo ello devendrá en una realidad y durante décadas predominará una versión oficial ideologizada, politizada, autoritaria, dogmática y única. Esa línea eclipsada a Mariátegui, ocultó a Gramsci y descalificó a todo aquel marxista que no estuviera dentro de lo que se consideraba "la ortodoxia",

³ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones Solidaridad, 1969, "Advertencia", véase también en Ofelia Schutte, "Nietzsche, Mariátegui y el socialismo: ¿un caso de 'marxismo nietzscheano' en el Perú?", *Anuario Mariateguiano* (Lima), vol. IV, núm. 4 (1992), pp. 85-92.

es decir, al marxismo más creativo. Duró prácticamente desde 1935 a 1959.

Pero el problema que surge es ¿cómo logra Mariátegui unir a todos estos autores sin caer en un eclecticismo inconsistente? La respuesta la tenemos en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Libro pionero y fundamental que constituye una reflexión sobre la formación de la nación peruana, primero desde el punto de vista económico, luego abordando las diversas etapas históricas, el problema del indio, el problema de la tierra, la importancia de la educación, de la religión, de la relación entre el centro y las regiones, para terminar con la literatura como expresión cultural. Toda la conformación del libro está fuera de cualquier determinismo económico o de clase. Sobre la religión, una vez más muestra su heterodoxia:

El pensamiento racionalista del siglo XIX pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.⁴

Ahora bien, hoy, a 64 años de su muerte, nos encontramos en una situación distinta. Ya conocemos que aquel intento de realizar el socialismo se convirtió en una vía no capitalista para el desarrollo industrial y cuyos regímenes cayeron en Europa del Este y la URSS, como un castillo de naipes, durante el periodo 1989-1991. Hoy sabemos también que el socialismo es indisoluble de la democracia y que se requiere una profunda transformación y repensamiento para que pueda encarnarse en la realidad. Pero de igual manera, sabemos que el capitalismo pudo sortear sus crisis a costa de una Segunda Guerra mundial, el desarrollo de un armamento nuclear, la destrucción del entorno ecológico del planeta y la inmensa desigualdad que hoy vive la humanidad entre 20% de ricos y 80% de pobres. Pero los temas de Mariátegui no sólo han subsistido sino que se han profundizado: hoy existe una crisis de la democracia debido a la enajenación y manipulación masiva que llevan al cabo los medios de comunicación; se observa el ascenso del neofascismo, de los fundamentalismos religiosos y de los nacionalismos extremistas.

⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos*, pp. 207-208.

Los problemas del indio y de la tierra se han vuelto centrales. En estas condiciones ¿qué nos dice Mariátegui hoy?

En forma muy sintética diría: Mariátegui buscó a toda costa dar lugar a un pensamiento original, sin olvidar las fuentes de la cultura occidental y la propia herencia. Mariátegui planteó su reflexión sobre la realidad peruana arrancando de su formación y descubriendo la no integración todavía de una cultura propia pero intentando contribuir a su consolidación. Mariátegui reconoce los avances de la modernidad pero a la vez es crítico de ella.

Podemos no estar de acuerdo con sus tesis sorelianas, su idea de la democracia directa, que como norma generalizada es impracticable en las sociedades complejas en que vivimos, su comprensión croceana de Marx, su tesis de que los hombres deben creer en grandes mitos revolucionarios que sustituyan a la religión; pero lo importante es el planteamiento de la necesidad de profundizar en lo político, en lo ideológico, en lo cultural, en lo intersubjetivo, y ésa fue justamente la vía que siguió su hermano gemelo, Antonio Gramsci. Hoy se requiere profundizar en el análisis de las formas de dominación política e ideológica, de las formas de organización de la cultura, de las concepciones del mundo subyacentes en las clases populares y de la búsqueda de un camino nuevo para la emancipación social.

LOS SIETE ENSAYOS Y EL PROBLEMA DEL ENSAYO

Por *Liliana Irene* WEINBERG
CCYDEL, UNAM

Introducción

Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* representan un momento clave tanto para la consolidación del género ensayístico en nuestro continente como para la definición de un nuevo perfil del intelectual latinoamericano. Los textos mariáteguianos han permitido no sólo fundar una nueva forma crítica, el *ensayo de interpretación*, con jerarquía literaria y organicidad artística, sino que además han generado una tradición específica en el Perú y en América Latina.¹ Ensayo, inteligencia crítica y reflexión sobre la cultura están tan profundamente ligados entre sí, que podemos referirnos al ensayo como el *género orgánico* de nuestro siglo y nuestra circunstancia. A partir de la obra mariáteguiana el ensayo latinoamericano da un salto cualitativo de enormes repercusiones en la historia de nuestra cultura.

Mariátegui hace uso de todas las potencialidades críticas y constructivas del ensayo, de su carácter de estrategia simbólica que traduce condiciones históricas, relaciones de poder y propuestas de acción, y de sus alcances como forma de socialización del conocimiento. El ensayo permite a Mariátegui construir un nuevo modelo que tiene como objeto entender la realidad peruana y actuar sobre ella.

Poco se ha estudiado la relación entre crisis de la cultura oligárquica, terciarización económica, redefinición del ensayo y surgimiento de un nuevo tipo de intelectual a principios de nuestro siglo,

¹ Piénsese, por ejemplo, en el título de una de las principales obras de Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, texto publicado en 1948 y que muestra decidida afinidad con algunas ideas mariáteguianas.

fenómenos todos ellos de particular interés para el ámbito latinoamericano. Tanto el ensayo como el intelectual tratan de recuperar el sentido orgánico de una sociedad desgarrada y de una economía desvirtuada por el crecimiento hacia afuera. Tal es el significado del interés por ofrecer una visión orgánica de la realidad física y social por parte de los ensayistas.

Proletarización y terciarización producen un reacomodo de las fuerzas productivas y de las fuerzas sociales y políticas. El cambio acelerado de la fisonomía económica y social, la necesidad de incorporar de manera comprensiva y comprehensiva nuevos datos y la irrupción de nuevos grupos ideológicos en una estructura política y cultural esclerosada llevan a la necesidad de reformular el ideario social y la cultura, tareas todas que llevó a cabo José Carlos Mariátegui a través de su obra.

El ensayo antes de Mariátegui

ANTES de Mariátegui, por cierto, y ya desde los textos de nuestros libertadores intelectuales, el pensamiento crítico cercano al ensayo había hecho grandes avances hacia su autonomía genérica. Pero sólo con Mariátegui el ensayo encuentra su madurez y su normalización como forma crítica autónoma, y ello por diversas y complejas razones que pasaremos a analizar con detenimiento.

A partir del romanticismo y el modernismo el ensayo comienza a desenvolverse como género autónomo y a rivalizar con otras manifestaciones literarias. Arturo Andrés Roig atribuye a las nuevas corrientes de pensamiento del XIX —y particularmente al romanticismo— el surgimiento de la figura del intelectual, la reflexión sobre la cultura y el fortalecimiento de nuevas formas de difusión de las ideas muy ligadas por cierto al ensayismo, muy en especial la prensa periódica. Por su parte, José Guilherme Merquior sitúa este momento en el modernismo, cuando el artista “puro”, cuyos temas y preocupaciones estaban muy cerca de la élite y la república de las letras pero muy lejos de la realidad, cede su sitio —con Darío y Martí fundamentalmente— al artista crítico, que interviene de manera activa en su sociedad, reflexiona sobre ella y encuentra su público en nuevos sectores sociales.

No obstante los diversos antecedentes del género, éste alcanza con Mariátegui algo más que un nuevo punto de madurez: el ensayo mariáteguiano supone una refundación del género, ya que traduce simbólicamente la reformulación del papel del intelectual en la so-

ciudad y en el equilibrio de fuerzas campo-ciudad, países coloniales-naciones hegemónicas, y la quiebra del modelo oligárquico con el surgimiento de nuevos sectores y demandas sociales, la redefinición de la lucha política con la llegada y difusión del ideario marxista y anarquista a América Latina, la conformación de la clase obrera, el crecimiento prematuro del sector terciario, etc. El ensayo y la acción mariateguianos, medularmente interrelacionados, implican un *salto cualitativo* en la producción ensayística latino-americana.

Las nuevas circunstancias históricas

PARA comprender este salto es necesario atender a la interrelación de fenómenos tan diversos pero tan ligados todos ellos al surgimiento del género como la asunción de la lucha política por nuevos sectores sociales —predominantemente urbanos— no pertenecientes a las élites en el poder, la difusión de la escuela y de la imprenta, con el consiguiente ensanchamiento de los sectores sociales con nuevas necesidades de comunicación y socialización del conocimiento, la difusión del libro y la prensa periódica, la diversificación de la opinión pública y del perfil del lector.

Se podría argüir que algunos de estos fenómenos no son privativos de la época de Mariátegui, sino que arrancan ya de siglos anteriores, cuando empieza a abrirse camino la razón como gran herramienta del conocimiento y hace del libro y de la prensa periódica dos de sus más estratégicas vías de expansión.

Sin embargo, entre las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX presenciamos, particularmente en América Latina, un cambio fundamental que nos permite hablar de una nueva época para el intelectual, el libro y la prensa periódica. Este cambio está relacionado, en lo económico, con la crisis del modelo oligárquico liberal, que había surgido asociado a la nueva fase expansiva del capitalismo mundial. En lo ideológico, junto con este modelo se había afianzado la etapa “positiva” (positivismo, racionalismo, cientificismo, secularización y liberalización de la cultura y de los órganos del Estado y de la escuela). Como muy bien lo plantea un joven estudioso costarricense para el caso de su país:

Muchas son las diferencias entre la nueva intelectualidad y la tradicional. La nueva intelectualidad se identifica rápidamente con las clases trabajadoras urbanas y rurales. Es en lo esencial de *mérito*, de esfuerzo propio, y no de *ascendencia*...

La *diferencia específica* entre una y otra categoría de intelectuales es notable en el período 1900-1914. Los intelectuales que emergen en las primeras décadas del siglo XX viven la diversificación de las clases sociales fundamentales y toman conciencia de no pertenecer ni a las clases económicamente poderosas ni ser tampoco “obreros”, “campesinos” o “proletarios”...

La nueva intelectualidad se distingue de la tradicional, asimismo, por la aguda percepción que tiene de una sociedad escindida socialmente y en la cual el lugar ocupado por los intelectuales, como el lugar ocupado por las clases trabajadoras, es subordinado. Esta nueva intelectualidad posee una noción novedosa de lo nacional. Lo *nacional* ligado a lo *popular* es la tesis que defienden algunos de estos intelectuales...²

Esta nueva intelectualidad, que conoce además el ideario anarquista y socialista, promoverá la publicación de nuevas revistas y periódicos “desde abajo”, que tomarán una posición crítica respecto de los grandes periódicos oficiales y contribuirán a la diversificación del público. Buen símbolo de ello es uno de los periódicos en que colabora muy tempranamente Mariátegui: *La Noche*, cuyo título es una referencia irónica a *El Día*, de Pardo. Esta nueva prensa periódica supondrá una dinamización en el concepto de público, una apertura a nuevos temas y problemas de la realidad nacional y la inclusión de nuevos autores y temáticas de amplio espectro. En suma: la curiosidad intelectual y el acceso al conocimiento dejan de ser privativos de una clase; es precisamente por esa época cuando comienza a difundirse el concepto de “trabajador intelectual”.

La biografía de Mariátegui es en muchos sentidos representativa de todos estos fenómenos. Proveniente de un hogar de escasos recursos, autodidacta, Mariátegui se inicia en el periódico oficial *La Prensa*, y en 1914 comienza a publicar con el seudónimo de Juan Croniqueur.³ Los diversos periódicos y revistas en los que colabora marcan en rápida sucesión las crisis y los cambios en el *establishment* social y cultural. *La Prensa* es el periódico de la oligarquía dominante. *Colónida* ofrece ya como propuesta una nueva visión crítica del arte y la literatura por parte de una generación que hereda

² Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, Heredia (Costa Rica), EUNA, 1994, pp. 112-114.

³ Para la etapa formativa del pensamiento mariateguiano son esclarecedores los estudios de Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui*, México, ERA, 1982, de Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*, Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

las enseñanzas de González Prada y "que aprendía a rechazar la presencia de la engolada mentalidad señorial y su academicismo".⁴ *El Tiempo* es un periódico opositor al régimen de Pardo, donde convergen diversas corrientes: "positivistas y liberales, leguistas y billinghurstas y, más débilmente, la influencia del gonzález-pradismo y las primeras ideas socializantes".⁵ *Nuestra Época*, periódico publicado en los propios talleres de *El Tiempo*, tiene ya una tendencia francamente socializante y su estilo crítico se inspira en el clima del 98 español. *La Razón*, periódico fundado por el propio Mariátegui junto con Falcón, en 1919, apoyará abiertamente los movimientos obrero y universitario del mismo año y se pondrá pronto en franca oposición al régimen de Leguía. Es clara la evolución estética y política de Mariátegui, así como su rápida trayectoria de divergencia de la cultura oficial. De este modo, cuando marche exiliado a Europa, Mariátegui habrá alcanzado la madurez crítica necesaria para abrirse al ideario marxista.⁶

Hemos mencionado otro ingrediente fundamental para la consolidación del pensamiento mariáteguiano: el clima de la reforma universitaria. La Reforma cordobesa de 1918, que tuvo a su vez repercusiones en el movimiento estudiantil peruano, implicó también el reclamo de una apertura de la universidad —por ese entonces uno de los pilares de la cultura oligárquica— a la nueva realidad económica y social, una renovación de los planes y programas de estudio, la intervención de los propios estudiantes en la gestión universitaria, etc. No se debe olvidar tampoco el surgimiento de "universidades populares", como las que llevaban el nombre de González Prada, y donde el propio Mariátegui dictó clases y conferencias.⁷

Se completa así nuestro "rompecabezas": la crisis de la cultura oligárquica liberal, la emergencia de nuevos sectores sociales y de

⁴ Aníbal Quijano, *op. cit.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶ Como escribe Kuno Füssel, "Ya desde 1918 Mariátegui es socialista. Pero marxista se vuelve en el curso de su estancia en Europa desde 1919 hasta 1923". Cf. "Introducción a la edición alemana de los 7 ensayos", reimpr. en *Anuario Mariáteguiano* (Lima), II (1992), p. 72.

⁷ Las Universidades Populares González Prada fueron fundadas por el Congreso Nacional de Estudiantes reunidos en el Cuzco. A ellas se integra Mariátegui en 1923, a su regreso de Europa. Para este tema véase María Wiesse, *José Carlos Mariátegui, etapas de su vida*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 10), pp. 31 ss.

una nueva generación crítica "desde abajo", que discutirá fuertemente la validez de la ortodoxia académica, el nacimiento de una nueva era en el periodismo, el espíritu de reforma universitaria y el problema de la función social del conocimiento y del arte, articulado a la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual, demandarán la emergencia de nuevas formas de expresión e interpretación de procesos muchas veces inéditos. El ensayo mariáteguiano, contenido ya —y complementado por— su obra periodística, es clara manifestación de esta nueva etapa en la historia latinoamericana.

Es posible pensar entonces que en el seno mismo de la cultura oligárquica, la difusión de las ideas positivistas y de la razón como gran fuerza multiplicadora del conocimiento, las reformas educativas y la creciente alfabetización de amplias capas de la población contribuyeron, al ensanchar el sector pensante y opinante, a minar ese mismo orden, acentuar sus contradicciones y abrir nuevos cauces a su superación. El ensayo de González Prada representa el momento de negación de la cultura oligárquica liberal; el ensayo de Mariátegui constituye ya una propuesta superadora y constructiva: el *género orgánico* de una nueva sociedad.

El ensayo en Mariátegui

José Carlos Mariátegui supo comprender estas nuevas realidades y ofrecer para su interpretación una renovada forma crítica. En primer lugar, Mariátegui piensa en el ensayo como instrumento de la relación literatura-sociedad, y aquí es clave, por empezar, su concepto de "testimonio de parte", sobre el que volveremos más adelante. El ensayo es prosa social, y el propio ensayista no destina exclusivamente su obra a ejercicios estilísticos y formales o a la sola exploración de su subjetividad: "mi crítica renuncia a ser imparcial", insiste Mariátegui. El ensayista asume una posición transubjetiva, porque es la voz de la inteligencia crítica de su propia sociedad. El "yo opino" y el "yo acuso" de Mariátegui no obedecen a una pura individualidad, sino a un yo social. Mariátegui insiste una y otra vez en que su ensayo es el testimonio de un actor social que asume una posición determinada en el juego de fuerzas políticas y traduce intereses de clase. Pero es también un yo cognoscente, que busca esclarecer lealmente la historia y los problemas del Perú, de América Latina, del mundo convulsionado en el cual le tocó vivir. De allí la continua preocupación de Mariátegui por ajustar y

enriquecer sus propios análisis de la realidad y por examinar críticamente la producción de otros artistas y pensadores.⁸

Mariátegui toma conciencia de que el ensayo es una estrategia de acción sobre la realidad y desenmascara a aquellos que hablan del arte por el arte y del conocimiento por el conocimiento. De este modo, Mariátegui adelanta en muchos años el descubrimiento de que toda obra de creación constituye una estrategia simbólica que traduce juegos de fuerzas de la sociedad en que surge.

Por otra parte, el ensayo mariáteguiano forma un continuo con su labor periodística.⁹ El ensayo se gesta en sus artículos y éstos a su vez se retroalimentan en el espacio de reflexión ensayística. Mariátegui aspira a que sus textos se expandan a nuevos públicos, con diversas necesidades, en diversas regiones del Perú y América Latina. Ensayo y artículo son formas diversas de una misma prosa, que se diferencian por el grado de provisionalidad y relación con lo coyuntural, por el tipo de público al que van dirigidos, por el nivel de generalización, abstracción y reflexión, por el *tempo* requerido para la lectura y el análisis, etc., pero que de ningún modo implican una escisión en la actitud del autor hacia una literatura "alta" y otra "baja".

Para terminar este análisis, quiero dedicarme con mayor detalle a revisar tres aportes básicos del ensayo mariáteguiano a la transformación del género.

Ensayo y conciencia de marginalidad

UN elemento fundamental para la génesis del ensayismo crítico mariáteguiano es la toma de conciencia de su marginalidad respecto de la cultura oficial. Ya en 1916 había escrito:

⁸ Para estos temas véanse, además de "El proceso de la literatura", séptimo de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 2), pp. 229-350, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3) y *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 6), entre otras. Existen al respecto esclarecedores estudios como el de Bernard Lavelle, "Mariátegui y la literatura francesa", en *José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Amauta, 1993, pp. 301-317.

⁹ Sobre la relación entre periodismo y ensayo véase Pablo González Casanova, "El estilo de Mariátegui (Papel para un retrato)", *Anuario Mariáteguiano*, 3 (1991), pp. 29-31. La existencia de un verdadero programa de difusión de los ensayos y los artículos periodísticos puede advertirse en Alberto Tauro, "Amauta" y su influencia, Lima, Amauta, 1960 (*Obras completas*, vol. 19), y en estudios particulares como el de María Helena Goicochea, "Amauta: proyecto cultural de Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, 5 (1993), pp. 27-44.

Mi delito ha estado en que no he tenido la debilidad y la cobardía de adular a estos pretendidos árbitros de nuestra literatura, de rendirles pleitesía... Desconozco el espíritu de manada que en ellos es credo, y ante los más grandes soles de nuestro mundo intelectual no me aflige la necesidad de sentirme satélite.¹⁰

Muchas son las páginas en las que Mariátegui emprende la crítica de la ortodoxia cultural y el elogio de la imaginación heterodoxa y creadora y su capacidad de generar una nueva realidad:

El tradicionalismo, el conservatismo, quedan así definidos como una simple limitación espiritual. El tradicionalista no tiene aptitud sino para imaginar la vida como fue. El conservador no tiene aptitud sino para imaginarla como es. El progreso de la humanidad, por consiguiente, se cumple malgrado al tradicionalismo y a pesar del conservatismo... La historia les da siempre razón a los hombres imaginativos... [Los libertadores] nos parecen, fundamentalmente, geniales. ¿Pero cuál es la primera condición de la genialidad? Es, sin duda, una poderosa facultad de imaginación. Los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo. Trabajaron por crear una realidad nueva.¹¹

La idea de ruptura con la ortodoxia, el tradicionalismo y el conservadurismo implica la fundamentación de su propia trayectoria intelectual así como la de todo el pensamiento crítico y la del género más idóneo para llevar a cabo esa operación crítico-creativa divergente de la *doxa*: el ensayo.

En los *Siete ensayos* alcanzan madurez varias de las ideas fundamentales de Mariátegui sobre el género. Todos recuerdan que la obra se abre con la afirmación de que un libro verdadero no se produce por la intención deliberada del autor, sino espontánea e inadvertidamente. Siguiendo a Nietzsche, pues, insiste Mariátegui en que todo texto debe surgir de un imperativo vital.

Pero esto de ningún modo implica caer en el individualismo y el subjetivismo, porque para su verificación y validación el ensayo —como toda obra de crítica y creación—, debe confrontarse con la propia realidad. El ensayista mismo es fruto de su tiempo y su circunstancia:

¹⁰ *La Prensa* (Lima), 2 de marzo de 1916, cit. en Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*, p. 34.

¹¹ "La imaginación y el progreso" (1924), en *El alma matinal*, pp. 36-39.

La imaginación, generalmente, es menos libre y menos arbitraria de lo que se supone... Algunos la creen más o menos loca; otras la juzgan ilimitada y hasta infinita. En realidad, la imaginación es asaz modesta. Como todas las cosas humanas, la imaginación tiene también sus confines. En todos los hombres... se encuentra condicionada por circunstancias de tiempo y de espacio. El espíritu humano reacciona contra la realidad contingente. Pero precisamente cuando reacciona contra la realidad es cuando tal vez depende más de ella. Pugna por modificar lo que ve y lo que siente; no lo que ignora. Luego, sólo son válidas aquellas utopías que se podría llamar realistas.¹²

De este modo, el ensayo no hace sistema con el conocimiento institucionalizado, con la academia ni con la ortodoxia cultural, sino con el pensamiento, la escritura y la vida misma del intelectual, que es su condición de posibilidad y de producción, y con la realidad en que todo autor se inscribe. Esto distingue toda obra auténtica de las que produce el espíritu de cuerpo y de academia. Así se validan las verdaderas obras de creación. La imaginación, leemos entre líneas, no obedece al conocimiento sancionado por la costumbre, la tradición, la academia, sino a la realidad y el momento histórico que esa obra interpreta.

Ensayo y testimonio de parte

“**M**i testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte”, escribe Mariátegui al comienzo de “El proceso de la literatura”.¹³ Con esta idea, que afirma y defiende de manera vehemente, Mariátegui ha contribuido a hacer explícito el carácter crítico y comprometido del ensayo, al relacionarlo con un proceso abierto:

La palabra proceso tiene en este caso su acepción judicial. No escondo ningún propósito de participar en la elaboración de la historia de la literatura peruana. Me propongo, sólo, aportar mi testimonio a un juicio que considero abierto. Me parece que en este proceso se ha oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonios de acusación.¹⁴

Considero que la noción de “testigo de parte”, opuesta a la de un juez falsamente objetivo, representa uno de los más importan-

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *7 ensayos*, p. 229.

¹⁴ *Ibid.*

tes aportes de Mariátegui a la teoría misma del ensayo. El pensador peruano desenmascara toda pretensión de objetividad del ensayo, y hace explícita la idea de que todo texto es un campo de fuerzas y de ningún modo un espacio neutro. Ya lo haga declarada o veladamente, ya se dedique al ensayo político o al literario, el ensayista no podrá agazaparse detrás de una pretendida objetividad. El ensayo es, como dice Lukács, un juicio para el que es determinante el proceso mismo de juzgar.

La idea del ensayista como testigo de parte y del ensayo como proceso tiene importantes implicaciones tanto epistemológicas como políticas: el reconocimiento de que necesariamente ocupamos en el espacio social y en el juego de fuerzas una posición sesgada, parcial, interesada, y que es a partir de ella desde donde examinamos el todo, conscientes de nuestra parcialidad —no de nuestro parcialismo— y de que sólo con su reconocimiento —así como con el desenmascaramiento de la falsa neutralidad que predicamos varios autores— se hará posible la construcción del conocimiento. La objetividad no es primaria, sino secundaria, no se da naturalmente e implica una construcción apoyada además en una relación de poder.

En un reciente estudio de la obra de Barthes se afirma que para el crítico francés el ensayo es una táctica sin estrategia.¹⁵ La corriente estructuralista deshistorizante hace de este modo una escisión entre texto y contexto. Sólo con abstracción de las condiciones históricas de producción y de las relaciones de poder en que se inserta puede un texto ser considerado antes táctica que estrategia.

Sin embargo, como nos lo hace ver la obra mariáteguiana, el ensayo es primordialmente estrategia, puesto que no se inscribe en un espacio neutro sino un campo de fuerzas simbólicas que traduce y transforma las relaciones de poder que operan en el contexto histórico, social y cultural del ensayista. Esto es particularmente cierto para el caso de un intelectual como Mariátegui, quien, por lo demás, está pensando en su obra como síntesis y apoyo de su labor política. El ensayo de Mariátegui recoge los hilos de sus reflexiones para revertir de manera multiplicada en su actuación y en la de sus compañeros de partido. Sus lectores reales y potenciales son a la vez militantes reales y potenciales. De este modo, el ensayo de Mariátegui no puede analizarse con abstracción de su actuación ni

¹⁵ Cf. Réda Bensmaïa, *The Barthes Effect. The Essay as reflective text*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

del resto de su obra, dado el carácter declaradamente estratégico, comprometido, no neutral, de su producción.

Concepto procesual de la historia y propuestas de periodización

MARIÁTEGUI traslada su concepción del ensayo como enjuiciamiento de los conceptos impuestos por la cultura hegemónica a toda su visión de la historia. Para él, la política "es la trama misma de la historia".¹⁶ De allí que, como escribe Antonio Melis, Mariátegui se esforzara por "situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo general de desarrollo histórico".¹⁷ Su concepto procesual de la historia conducirá al intelectual peruano a proponer una nueva interpretación de la misma, a través de la determinación de momentos clave. La historia no puede entonces reducirse a una cronología o a un mero recuento ordenado de acontecimientos. Si nos preguntamos por el significado de los hechos, será posible categorizarlos y determinar, en lugar de una mera sucesión cronológica, una *periodización*.

Los lectores de los *Siete ensayos* recordamos la fuerza que adquiere a lo largo y a través de todos ellos la idea de supervivencia del orden colonial en la etapa independiente. El problema del indio y de la tierra se entrelazan a su vez con este *nudo* básico: supervivencia de lo colonial. En el presente pueden coexistir estructuras heredadas de la colonia, tanto en lo económico como en lo social. Por otra parte, el colonialismo superestructural no es sino reflejo del colonialismo que afecta a la estructura económica.

Otro tanto sucede en el caso de la literatura, puesto que "el colonialismo supérstite" ha hecho que la literatura del Perú no deje de ser española, o colonial, tras el advenimiento de la República: "La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española" (p. 235), aun cuando esto no implique de ningún modo negar la influencia indígena en la literatura peruana. Mariátegui apunta más adelante: "En todo caso, si no española, hay que llamarla por luengos años literatura colonial" (p. 239).

¹⁶ José Carlos Mariátegui, "Arte, revolución y decadencia" (1926), en *El artista y la época*, p. 20.

¹⁷ Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Amauta, 1971.

Esta afirmación lo lleva a su vez a elaborar un concepto fundamental, el de "peruanidad", que en muchos casos Mariátegui prefiere al de "nacionalidad". Para él, la "peruanidad" es "una formación social, determinada por la conquista y colonización españolas" (p. 237).

Llegado a este punto de su análisis, Mariátegui propone una nueva forma de periodización, diversa tanto de los esquemas académicos clásicos como del enfoque marxista, y basada en una división en tres períodos: colonial, cosmopolita y nacional:

Durante el primer período un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo período, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento (p. 239).

Permítasenos recordar las acertadas observaciones con que Aníbal Quijano cierra su introducción al estudio de los *Siete ensayos*:

Mariátegui aparece intentando menos un enfoque clasista del fenómeno literario, que empeñado en acelerar y ampliar la emancipación de la producción literaria peruana de su tiempo, del andamiaje mental oligárquico y colonialista. Inclusive su esbozo de periodización del proceso literario peruano, en colonial, cosmopolita y nacional, y no en períodos marcados por regímenes de clase, así lo demuestra...

Contra lo colonial y lo oligárquico en el Perú, Mariátegui opuso el cosmopolitismo, el regionalismo y el indigenismo, en busca de la afirmación del carácter nacional de nuestra literatura.¹⁸

Su original propuesta de periodización y su revalorización de elementos desatendidos por el marxismo clásico dinamizan incluso el orden exterior de los *Siete ensayos*, que si bien en un nivel superficial se organizan desde los aspectos estructurales hasta los superestructurales, en un nivel profundo encuentran una organización de sentido (basada en la recurrencia de momentos clave) que pone en tensión al primero. Y si pensamos incluso en la magnitud del séptimo ensayo, la relación entre los planos económico, social e ideológico cobra nuevo y más complejo significado.

¹⁸ Aníbal Quijano, "José Carlos Mariátegui, reencuentro y debate", prólogo a *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. LXXX.

Razón multiplicadora

PARA terminar, quiero recuperar un pasaje fundamental en que se nos revela un Mariátegui renovadamente contemporáneo. Al referirse a González Prada, escribe:

En González Prada arde el fuego de los racionalistas del siglo XVIII. Su razón es apasionada. Su razón es revolucionaria. El positivismo, el historicismo del siglo XIX representan un racionalismo domesticado. Traducen el humor y el interés de una burguesía a la que la asunción del poder ha tornado conservadora. El racionalismo, el cientificismo de González Prada no se contentan con las mediocres y pavidas conclusiones de una razón y una ciencia burguesas. En González Prada subsiste, intacto en su osadía, el jacobino (p. 262).

En este fin de siglo los diversos nihilismos académicos pretenden destituir la razón, con una saña por momentos inquisitorial, en favor del irracionalismo, el pensamiento débil, el descentramiento del conocimiento. Recuperemos como respuesta para ellos las palabras de Mariátegui, defensor de la razón revolucionaria, libre y emancipada de quienes la domesticaron para el beneficio de una sola clase.

Montaigne y Bacon son consensualmente reconocidos como los inauguradores del género ensayístico. En sus obras se descubre el comienzo de la emancipación de la razón, el despuntar del individualismo, la curiosidad científica y la crítica de los falsos ídolos y prejuicios que cierran el paso al verdadero conocimiento.

En siglo y región diversos de los de Montaigne y Bacon, el latinoamericano José Carlos Mariátegui retomará el género con toda su potencialidad crítica y propositiva. La razón apasionada y revolucionaria y la capacidad de observar lealmente la realidad recobran en sus ensayos toda su energía crítica y creativa. La razón es para él un capital social, de fuerza multiplicadora, capaz de llegar a todos los hombres y darles acceso a la construcción de una nueva realidad. La razón de Mariátegui habla para las otras razones, y se convierte en el idioma universal capaz de propiciar la socialización del conocimiento. He aquí sólo uno de los múltiples sentidos que nos ofrecen los *7 ensayos*: por la razón crítica y revolucionaria, el hombre participa en la aventura del conocimiento, en la experiencia universal, en la construcción compartida de la historia.

MARIÁTEGUI Y EL ENSAYO: DE LA ESTRUCTURA DE LA MODERNIDAD A UN DISCURSO ANTRÓPICO

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

EL ENSAYO, como género literario, siempre ha sido una expresión problematizadora de las estructuras de la modernidad, por lo que su revalorización actual responde a algo más que al capricho de una moda. Situado en el gozne generacional, su característica más relevante es aquella que lo proyecta como agente contextualizador de las mismas estructuras que lo hacen posible. Refleja de este modo el funcionar del discurso axiológico del estar de un pueblo en un momento dado, al mismo tiempo que lo problematiza para desarrollar explícitamente su contextualización, y anuncia la estructura emergente de un nuevo discurso axiológico del estar que habrá de sustituir al que comienza a caducar. El ensayo siempre ha sido, por ello, el gran insurrecto entre los géneros literarios; confinado él mismo en su expresión tradicional dentro de la modernidad, se estructura en torno a absolutos, al mismo tiempo que se niega a aceptar aquéllos ya establecidos por la estructura de la modernidad a la que todavía pertenece y desde cuyo seno problematiza. Por su misma naturaleza problematizadora, el ensayo propone un discurso dialógico, muy próximo al dinamismo del discurso antrópico con que se comienza a superar la modernidad y la negatividad del periodo de transición que hoy día se conoce con el nombre de posmodernidad.

Los ensayos de Mariátegui ejemplifican bien este proceso; de ahí su actualidad. Mariátegui rehúsa ser encerrado en una fórmula fácil; su discurso no es bancario, no pretende ser poseedor de "la verdad". Sus ensayos son reflexivos, problematizadores; se encuentran, es verdad, insertos en el discurso de la modernidad y, por tanto, buscan proyectar una verdad que trascienda su propia contextualización, pero el énfasis no recae en posibles soluciones dadas,

sino en la dimensión dinámica, antrópica, que consiste en contextualizar, problematizar, las estructuras que nos rigen. Las páginas que siguen establecen una esquemática aproximación al Mariátegui ensayista, desde la perspectiva de un discurso antrópico. Los ensayos escogidos podrían haber sido otros, pues no pretenden ser exponentes de su pensamiento; pero, porque su discurso no es bancario sino ensayístico, emerge en ellos el Mariátegui profundo. Los ensayos de Mariátegui, como los de cualquier buen ensayista, capturan su acto de pensar en una reflexión de su propio contextualizarse. Por ello, cada ensayo tiene en germen la totalidad de su pensamiento. Para los propósitos de estas reflexiones, nos vamos a aproximar a Mariátegui en tres tiempos: en el primero resaltaremos su acción problematizadora; en el segundo la perspectiva globalizadora con que procede a contextualizar ciertas estructuras; en el tercero destacaremos el paso hacia una nueva estructura generacional.

1. Una acción problematizadora

LA toma de conciencia del discurso axiológico del estar —del que Mariátegui se sabe formar parte— se exterioriza a través de un proceso problematizador de dicha realidad. Esta actitud corresponde, por supuesto, al gozne generacional que deslinda los distintos planos de la modernidad: unas estructuras son reemplazadas por otras nuevas; los líderes de la nueva generación muestran las pautas que anulan las viejas estructuras a la vez que instalan las nuevas. El énfasis del proceso, cuando es creador y dentro del discurso de la modernidad, no recae en la destrucción del que se considera el viejo sistema, sino en la construcción de un nuevo orden, de nuevos absolutos, que den cuerpo igualmente a una renovada estructura social. La actitud del hombre, dice Mariátegui, “que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación”.¹

¹ José Carlos Mariátegui, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, 2 vols., I: 421. Todas las citas de Mariátegui provienen de esta edición. Para este estudio he hecho uso de los siguientes ensayos de Mariátegui: “La lucha final”; “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”; “Pasadismo y futurismo”; “El problema primario del Perú”; “El hecho económico en la historia peruana”; “La enseñanza y la economía”; “Enseñanza única y enseñanza de clase”; “La civi-

Esta posición de Mariátegui puede ser analizada, con sus mismas palabras, desde dos perspectivas complementarias, pues muestra su dimensión creadora en cuanto ensayista y a la vez su actualidad en el debate posmoderno de hoy día. Desde el contexto de su época, Mariátegui, como sus contemporáneos, no cuestiona conscientemente el discurso de la modernidad sino sus estructuras; él agrupa a los miembros de su sociedad que toman conciencia del debate generacional en tres núcleos: a) aquellos que se aferran al presente y que lo ven en función de un pasado idealizado; b) los que rechazan el presente pero se sienten impotentes para modificarlo y c) quienes acompañan el rechazo del presente con una propuesta que afirma su transformación. A los primeros los asocia con un espíritu “pasadista” y afirma que la “primera declaratoria de guerra debe ser a las filosofías de retorno” (II: 424), es decir, a quienes defienden el mantenimiento una establecida imposición logocéntrica con el objetivo de perpetuar los privilegios que con ello asumían. En esta primera dimensión, Mariátegui coincide con la posición de los ensayistas más destacados de todos los tiempos. Su actitud ante el segundo núcleo es la que más lo acerca al debate de la posmodernidad. En efecto, Mariátegui considera que “la acción está hecha de negaciones y de afirmaciones” (I: 423), por lo que afirma que “las actitudes absolutamente negativas son estériles” (I: 422). Y con palabras todavía actuales nos señala que el “pesimismo exclusivamente negativo se limita a constatar con un gesto de impotencia y de desesperanza, la miseria de las cosas y la vanidad de los esfuerzos” (I: 422). Estas palabras adquieren hoy día nueva repercusión ante la crítica posmoderna, que se mantiene igualmente en una posición negativa absoluta, mediante la cual niega incluso la posibilidad de significar.

Mariátegui mediatiza este núcleo de pensadores al añadir un tercero en el que se incluye él mismo: “Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo” (I: 422). Por ello proclamará que “la nueva generación en nuestra América como en todo el mundo es, ante todo, una generación que grita su fe, que canta su esperanza” (I: 422).

Lo que destaca a Mariátegui, lo que proporciona una dimensión dialógica a sus ensayos y lo que, en fin, lo aproxima al discurs-

lización y el caballo”; “Arte, revolución y decadencia”; “La torre de marfil”; “¿Existe una inquietud propia de nuestra época?”.

so antrópico que emerge hoy día como superación de la modernidad es, precisamente, el rechazo de la negatividad implícita en la aproximación deconstructiva de la realidad; Mariátegui, dentro de la tradición ensayística, prefiere la afirmación del proceso problematizador. Que esta terminología sea nueva y que surja a raíz de la crisis de la modernidad, no implica que su concepción también lo sea. Ambos términos pueden aplicarse, sin ser forzados, a las reflexiones anteriores: a) El desconstruccionismo que aplican los pensadores de la denominada posmodernidad procede, como hubiera dicho Mariátegui, de una actitud absolutamente negativa, que hoy, como antes, conduce a la esterilidad. El método desconstruccionista reintegra, es cierto, los absolutos al seno de las estructuras que los hicieron posible y, de este modo, anula todo logocentrismo y los esquemas de opresión que pudieran acarrear. Pero la posmodernidad se queda en eso, en un rechazo de las estructuras de la modernidad, sin ofrecer una afirmación que sustituya a lo negado. b) El proceso problematizador es un proceso antrópico, es decir, es un proceso dinámico de contextualización de los absolutos; no los destruye, sólo niega su pretensión de pronunciar una verdad no mediada. El ensayista, al problematizar un concepto, simplemente lo reintegra, lo contextualiza de nuevo, en el seno de la estructura de que procede. Tal es también el modo como Mariátegui articula su pensamiento.

2. Contextualización en perspectiva globalizadora

CUANDO el ser humano se pronuncia, lo hace a través de su contextualización dentro de unas estructuras dadas. Su pensamiento se exterioriza, ineludiblemente, en el seno de un código que en cierto modo lo determina. El ensayista, cuando toma conciencia de dicha realidad, se contextualiza problematizando a la vez el código que hace posible su discurso: "Ningún gran artista ha sido extraño a las emociones de su época" (II: 241), nos dice Mariátegui. Una vez establecido este principio como fundamento estructural, los conceptos que luego se problematizan son secundarios. Lo esencial es que mediante el tema elegido se pongan de manifiesto los límites de lo que antes se aceptaba como evidente, o los entramados de opresión que implicaban ciertos usos. Tal es, por ejemplo, la función de los términos de "pasadismo" y "futurismo" con los que Mariátegui caracteriza una actitud de su tiempo: clasifica de pasadista la postura de nostalgia ante el pasado que consume a la clase conservadora que regía los destinos del Perú. Mariátegui contextualiza

las construcciones del pasado y despeja de ellas la pretensión de un significar absoluto; se trata siempre de construcciones a través de una comprensión del presente y en función de una visión de futuro; si falta este dinamismo "futurista", la construcción del pasado será endeble o, al revés, una construcción endeble del pasado es síntoma de la falta de una inteligencia del presente y de una visión de futuro. Por ello señala Mariátegui que

la capacidad de comprender el pasado es solidaria de la capacidad de sentir el presente y de inquietarse por el porvenir. El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será.

De ahí concluye que

el espíritu de nuestra gente es, pues, pasadista; pero no es histórico. Tenemos algunos trabajos parciales de exploración histórica, mas no tenemos todavía ningún gran trabajo de síntesis... El culto romántico del pasado es una morbosidad de la cual necesitamos curarnos (II: 277).

La marca del ensayista, en efecto, se despliega precisamente en el destacar constantemente las estructuras de opresión presentes en toda contextualización. Mariátegui, en sus obras, se concentra en aquellos enunciados que problematizan las anomalías de su sociedad. Si el indio es un ser marginado, todo aquello que sirva para puntualizar el origen o la pervivencia de dicha marginación será de provecho para el ensayista. Ésta es la dimensión que desenvuelve al reflexionar sobre la prohibición española de que el indio montara a caballo; Mariátegui establece en el símbolo del "caballo" y sobre todo del "caballero", una clave que explica un estado de opresión y que se proyecta en el uso cotidiano de expresiones como "caballero" o "las riendas del poder", o en las implicaciones, reales y simbólicas, de un indio a caballo.

La conciencia de su propia contextualización en el discurso axiológico del estar peruano es la nota distintiva de Mariátegui. Por ello, independientemente del tema que trate, es la circunstancia peruana la que late en el fondo de sus reflexiones. Esta toma de conciencia es también la que anima su constante problematización de las estructuras dadas que enfrenta. Y ante los que se encuentran asentados en esquemas que ellos proyectan como trascendentes a su propia contextualización y que, por tanto, ven como realidades

que no pueden ser modificadas, Mariátegui replica que "con negarse a ver un problema, no se consigue que el problema desaparezca" (II: 279). Del mismo modo que Mariátegui se siente prisionero de los límites que las estructuras convencionales le imponen en el momento de articular su pensamiento, de pronunciarse, reconoce igualmente que en el funcionar de una sociedad nada existe aislado, nada puede comprenderse independientemente de su contextualización en la compleja trama de la estructura a que pertenece. De ahí que Mariátegui intuya muy bien que la problematización más efectiva es aquella que consigue regresar un concepto al seno de la estructura que lo originó; es decir, el hacerlo reaparecer de nuevo pero sumergido en su propia contextualización. Así su reiterado énfasis en la situación del indio peruano, en la contextualización del fenómeno económico, de la educación, del arte... En cualquiera de estos temas fundamentales se encuentra el pensamiento de Mariátegui y ninguno de ellos parece ser comprensible si no es previamente contextualizado en los otros. Tal es la síntesis del pensamiento de Mariátegui, tal es también su mérito y actualidad como ensayista. Veamos brevemente este proceso de contextualización.

Ante la ineptitud de la clase dirigente peruana que autojustificaba su fracaso considerando al indio un problema que frenaba su marcha hacia el progreso, Mariátegui contextualiza la realidad del indio en el marco peruano y eso le permite transmutar el orden y ver al Perú en el indio: "El problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad" (II: 279). El problema del Perú se convierte así en el problema del indio, que a su vez sirve para contextualizar toda una serie de reflexiones: el avance social del Perú será el resultado del adelanto social del indio; el progreso económico del Perú vendrá a través de la liberación económica del indio; el auge cultural del Perú responderá a un sistema cultural cuyo objetivo sea la elevación, no la postergación del indio.

Una nota fundamental en la articulación del pensamiento de Mariátegui es la importancia que concede a los factores económicos en el devenir del discurso axiológico del estar peruano. Pero se desvirtuarían las implicaciones de su razonamiento si únicamente se atribuyera dicha preocupación a la indudable influencia que el marxismo tuvo en él. En efecto, lo que el marxismo haya podido contribuir a madurar su pensamiento es, en realidad, secundario, en el momento de reflexionar sobre el Perú, a la dimensión que proyec-

ta la contextualización del "hecho económico" en las estructuras sociopolíticas, por ejemplo, que han ido perfilando el Perú histórico que conocemos. Al contextualizar el llamado "proceso histórico" en las estructuras económicas presentes en el Perú, Mariátegui descubre cómo el factor económico emerge como uno de los principios —a veces el fundamental— de la legislación educativa, política y social del Perú. Este hecho resalta incluso más cuando, como señala Mariátegui, "los ensayos de interpretación de la historia de la República que duermen en los anaqueles de nuestras bibliotecas coinciden, generalmente, en su desdén o su ignorancia de la trama económica de toda política" (II: 296). Por ello, cuando Mariátegui afirma que "nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana" (II: 297), la dirección de investigación que se contextualiza no es el marxismo, sino la ignorancia o la indiferencia ante un proceso en la historia de un pueblo.

Proyectemos las anteriores reflexiones en un aspecto concreto: la educación. Por los años en que Mariátegui escribió los anteriores ensayos se debatía en el mundo occidental los méritos de lo que se denominaba "la escuela única". En los medios académicos dominaban las consideraciones pedagógicas independientes de cualquier contextualización política, social o económica. Mariátegui participó igualmente en el debate, pero lo hizo como ensayista; es decir, regresó la problemática cultural al contexto social en el que ineludiblemente estaba asentada. Independientemente ahora de toda ideología, se revelaba con claridad que el debate brotaba paralelo a las exigencias del proceso de industrialización y de la necesidad de una mano de obra cada vez más especializada. En el Perú, donde las exigencias de la industrialización no estaban todavía presentes, se mantenía, en realidad sin debate, una dualidad en el sistema educativo, que de hecho daba lugar a una enseñanza de clase. Mariátegui, pues, coloca la estructura de la escuela en entredicho, la problematiza al contextualizarla, para descubrir su función dentro de la estructura social que la determina:

La enseñanza, en el régimen demoburgués, se caracteriza, sobre todo, como una enseñanza de clase. La escuela burguesa distingue y separa a los niños en dos clases diferentes. El niño proletario, cualquiera que sea su capacidad, no tiene prácticamente derecho, en la escuela burguesa, sino a una instrucción elemental. El niño burgués, en cambio, también cualquiera que sea su capacidad, tiene derecho a la instrucción secundaria y superior. La enseñanza, en

este régimen, no sirve, pues, en ningún modo, para la selección de los mejores (II: 445).

Este proceso de contextualización, que es además lo fecundo de su obra, es el que motivará a Mariátegui a formular luego postulados fundamentales: "En Nuestra América, como en Europa y como en los Estados Unidos, la enseñanza obedece a los intereses del orden social y económico" (II: 248), y más adelante: "La cultura es en Nuestra América un privilegio más absoluto aún de la burguesía que en Europa" (II: 248).

3. La nueva estructura generacional y el discurso antrópico

EN todos sus ensayos, pero quizás con más precisión teórica en aquellos que versan sobre el arte, muestra Mariátegui las implicaciones problematizadoras inherentes en la toma de conciencia de que nuestra comunicación con el mundo sólo se efectúa a través de nuestra contextualización en las estructuras convencionales del discurso axiológico del estar de nuestro medio. Por ello afirma que "el arte se nutre siempre, conscientemente o no —esto es lo de menos— del absoluto de su época" (II: 412). Dichos absolutos perfilan también la fisonomía generacional que va marcando los diversos periodos en que agrupamos el devenir histórico. En el discurso de la modernidad representan, además, las proyecciones trascendentales, o sea, aquellas "verdades" que actúan como si fueran indiferentes o independientes de su contextualización original. Tal es el proceso generacional que desarrolla Mariátegui: "Existe una inquietud propia de nuestra época, en el sentido de que esta época tiene, como todas las épocas de transición y de crisis, problemas que la individualizan" (II: 423).

La problemática surge cuando reintegramos dichos absolutos en el seno de las estructuras que los hicieron posibles; es decir, cuando a través de una aproximación problematizadora los contextualizamos de nuevo en las estructuras convencionales que los originaron. Es entonces cuando los ídolos se derrumban, nos abandonan, y proyectan nuestra ansia de absoluto en el vacío. Esta realidad es fundamental en el pensamiento de Mariátegui. Por ello afirmará también que "la inquietud contemporánea, por consiguiente, está hecha de factores negativos y positivos" (II: 424). Ambos procesos deben, según Mariátegui, surgir enlazados como parte de un todo; pero en las mentalidades que él denomina "decadentes", domina un mórbido deleite en la dimensión destructora de absolutos

y en la contemplación de un vacío de ilusiones. Desarrolla el concepto del siguiente modo:

El escepticismo se contentaba con contrastar la irrealidad de las grandes ilusiones humanas [el desconstruccionismo posmoderno actual]. El relativismo no se conforma con el mismo negativo e infecundo resultado. Empieza por enseñar que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión, es, a su vez, una realidad. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas (I: 419).

Mariátegui problematiza, por tanto, las estructuras de la modernidad desde la misma modernidad. En esto se diferencia de nuestro momento actual: ahora problematizamos el funcionar de la modernidad, el tener que depender de la construcción artificial y siempre opresora de los absolutos. Pero ahora, como antes, el debate generacional que repercute en las realizaciones sociales se entabla entre los que se detienen en la visión negativa del proceso desconstruccionista desde lo que se denomina la posmodernidad, y quienes proceden con un método problematizador, que permite una nueva superación que proyecta esta vez a un discurso antrópico. Los resultados que pretende nuestra generación, mediante el discurso antrópico, difieren, es verdad, de los que perseguía Mariátegui: él buscaba construir nuevos absolutos, nosotros buscamos reconocer la dimensión antrópica de nuestro estar siendo. No obstante, independiente de los resultados que en ambos casos perseguimos, Mariátegui se erige como pensador actual, por coincidir con nosotros en la necesidad de una aproximación problematizadora; es decir, de una aproximación que incluye, junto al esfuerzo por destruir los absolutos, que nos detienen en nuestra marcha como individuos y como miembros de la comunidad humana, una dimensión constructora de nuevos ideales. También coincidimos en enfocar nuestro momento como una lucha final:

Se trata, efectivamente, de la lucha final de una época y de una clase. El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero para la teoría humana en marcha, es la meta final (I: 417).

Mariátegui, dentro de las estructuras de la modernidad que no cuestiona, percibe que el derrumbe de un ídolo (su contextualización en la estructura que lo origina) sólo es un proceso creador si se

hace desde nuevos ídolos que de nuevo se proyecten como absolutos (ajenos a su propia contextualización). A diferencia de nuestro momento actual, Mariátegui no problematiza este proceso que cree necesario, pero en su misma construcción abre la puerta para que el proceso se inicie de nuevo; es más, en ello ve la vitalidad de una generación: "La ilusión de la lucha final resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna" (I: 419), ya que "el mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo" (I: 418). Este llamado a la reflexión constante, este entregarnos un pensamiento para que el lector a su vez lo problematice, es la constante del ensayo como expresión creadora. Este proceso dinámico es también la nota característica del discurso antrópico que comienza a formularse hoy día. En esta coincidencia de objetivos reside la actualidad del ensayo, y en esta característica del ensayo que maneja con tanto éxito Mariátegui, reside igualmente el que sus reflexiones sigan dialogando con nuestra generación.

LOS SIETE ENSAYOS DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: LA FORMA DE LA INTERPRETACIÓN

Por *Mónica E. SCARANO*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA, ARGENTINA

Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado.

José Carlos Mariátegui

LA CITA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, tomada de la "Advertencia" que precede a los *Siete ensayos*, con la que comienzo mi comunicación, nos sitúa precisamente ante un aspecto de la vastísima y siempre sorprendente producción del Amauta: la cuestión de la forma, o del tipo discursivo seleccionado para desplegar su interpretación acerca de la realidad del Perú de los primeros decenios de nuestro siglo. La elección del fragmento no es casual ni inmotivada: por una parte, obedece a mi interés por analizar el célebre texto de Mariátegui en el marco de la extensa secuencia del discurso ensayístico latinoamericano que, desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días, ha propuesto diferentes respuestas al interrogante o la inquietud planteada en torno de la identidad cultural de nuestra América, y por otra parte, la reiterada presencia del ensayo en la producción mariáteguiana —recordemos la explícita decisión, declarada por este autor, de guardar el tono improvisado y provisorio de las "Impresiones" que reúne en su primer libro, *La escena contemporánea*, y asimismo el carácter ensayístico que los críticos han reconocido en los trabajos incluidos en algunos de los volúmenes —muchos de ellos antológicos— publicados póstumamente, entre otros, *Defensa del marxismo*, *Peruanicemos al Perú*, *Temas de Nues-*

tra América, *Signos y obras* y *La novela y la vida*, que incluye una sección titulada "Ensayos sintéticos".¹

Al mismo tiempo creo oportuno subrayar que la crítica mariateguiana no abunda en estudios que ingresen a sus textos desde entradas puramente formales. Es evidente que —siguiendo las polémicas teorizaciones de Hayden White al respecto— la operación selectiva de este tipo de elementos conlleva opciones que nos remiten al plano de lo ideológico.² Me detendré entonces aquí en algunos puntos que permiten iluminar esa zona oculta y densa del ensayo mariateguiano, que se nos presenta particularmente atractiva por la riqueza de opciones formales que allí se concentran, productoras de múltiples significaciones que interactúan con los componentes de los niveles más explícitos del discurso.

Desde el título mismo, se nos anuncia una particularidad: la interpretación de la realidad peruana que se nos presenta estará estructurada bajo la forma de "*Siete ensayos*", que suponen siete entradas desde perspectivas diferentes, de acuerdo con el campo disciplinario desde el cual se ejerce la mirada crítica —la economía, la sociología, la crítica literaria, etc.— o la problemática que se recorta —la cuestión agraria, el problema del indio, el conflicto entre el regionalismo y el centralismo, el problema de la educación, el factor religioso, entre otros.³

¹ Entiendo por *ensayo* un tipo discursivo (*genus dicendi*), que consiste en una composición en prosa discursiva, no ficcional, pero literaria —en muchas ocasiones poética—, de extensión variable, que privilegia estructuras expositivas, argumentativas e interpretativas, sobre las descriptivas o narrativas (y aun dialogales), sin el compromiso de agotar el tema que aborda, aunque posibilitando el despliegue —en tanto *exagium*— de la voluntad experimental del sujeto emisor. Si bien admite una ilimitada variedad temática, el enfoque es de alcance limitado, apuntando a un tema definido y específico, pero dando lugar a una amplia diversidad tipológica. Su estructura posee la particularidad de admitir métodos y estilos diferentes, en virtud de su intrínseca flexibilidad y libertad, que impiden todo rigor o rigidez formal. Cf. Mónica E. Scarano, "Entre la historia y la ficción. El ensayo en Hispanoamérica: una discursividad fronteriza", en Elisa Calabrese y otros, *Itinerarios entre la ficción y la historia. Transdiscursividad en la literatura hispanoamericana y argentina*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 11-25.

² Cf. Hayden White, "The context in the text: method and ideology in intellectual history", en *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987.

³ No quiero dejar de apuntar —aunque no me detendré en esta cuestión— que Robert Paris ha señalado una de las principales claves de los *Siete ensayos* y la prefiguración de su estructuración en siete partes, en la obra de Francisco García

Este diseño pone de manifiesto una posibilidad formal que se ve potenciada por la flexibilidad intrínseca del discurso ensayístico, por su no linealidad y su ductilidad para aceptar interpolaciones, digresiones o interferencias, que ha sido destacada en los últimos años por algunos antropólogos que cultivan asiduamente este discurso. Es el caso de Clifford Geertz, quien reivindica al ensayo como el tipo discursivo más apto para la exposición del conocimiento social y el análisis cultural, debido a que permite explorar en distintas direcciones y facilita la argumentación con estudios y teorías de otros que reclaman la recurrente referencia a "discursos ajenos", tan común en los ensayos que aspiran —al menos— a acercarse a un discurso científico.⁴ Antes de continuar, creo oportuno especifi-

Calderón, *El Perú contemporáneo*, publicada en 1907 bajo los auspicios de la Sociedad de Sociología de París: "Es necesario anotar, además, aunque sea como una curiosidad, que esta obra, con la excepción de una 'Introducción geográfica e histórica', se divide en siete capítulos, en los que podríamos encontrar sin dificultad una prefiguración de los *Siete ensayos*. La mayoría de los problemas abordados en ese libro son, en efecto, aquello que Mariátegui va a encontrar unos veinte años más tarde. Para comenzar: la distinción geográfica tradicional de las tres grandes zonas que dividen el país: costa, sierra y montaña, y el viejo tema del 'regionalismo y del centralismo', con esta capital... 'demasiado vasta para un inmenso país sin habitantes'. Encontramos también el problema del *ayllu* y del socialismo incaico, 'el más despótico y paternal de los socialismos'. Y el diagnóstico, que Mariátegui retomará: la conquista ha sido 'demasiado fácil'. Se trata, en fin, de una periodización de la historia del Perú y de un enfoque de los problemas y dificultades que anuncian indudablemente los *7 ensayos*...", cf. Robert Paris, "Para una lectura de los *7 ensayos*", en José Arió, sel. y pról., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 2a. ed. corr. y aum., México, Pasado y Presente, 1980, pp. 311-312.

⁴ Escribe Clifford Geertz, teorizando sobre la disciplina de su competencia en el capítulo "Descripción densa: una teoría interpretativa de la cultura": "En lugar de seguir una curva ascendente de comprobaciones acumulativas, el análisis cultural se desarrolla según una secuencia discontinua pero coherente de despeques cada vez más audaces. Los estudios se realizan sobre otros estudios, pero no en el sentido de que reanudan una cuestión en el punto en el que otros la dejaron, sino en el sentido de que, con mejor información y conceptualización, los nuevos estudios se sumergen más profundamente en las mismas cuestiones. Todo análisis cultural serio parte de un nuevo comienzo y termina en el punto al que logra llegar antes de que se le agote su impulso intelectual. Se movilizan hechos anteriormente descubiertos, se usan conceptos anteriormente desarrollados, se someten a prueba hipótesis anteriormente formuladas... El nuevo estudio no se apoya masivamente sobre los anteriores a los que desafía, sino que se mueve paralelamente a ellos. Es esta razón, entre otras, la que hace del ensayo, ya de treinta páginas, ya de trescientas páginas, el género natural para presentar interpretaciones culturales y las teorías en que ellas se apoyan", Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*,

car que no considero impertinente atribuir en forma retrospectiva estas afirmaciones a los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui; por el contrario, si el desarrollo de esta ponencia llegara a justificar el anacronismo de esta relación, el presente trabajo habría alcanzado buena parte de sus aspiraciones.

La diversidad de campos involucrados y la disposición contigua y sucesiva de cada uno de los ensayos podría sugerir un estadio epistemológico de transición que insinúa la incipiente y progresiva compartimentación de los saberes, a cuyas últimas consecuencias asistimos en nuestros días. Sin embargo, como veremos más adelante, esta hipótesis debe ser compatibilizada con otra marca identificatoria de este libro: la voluntad de establecer equivalencias, enlaces y analogías entre fenómenos y procesos que se registran en los distintos aspectos de la realidad peruana que se abordan en los sucesivos estudios que componen los *Siete ensayos*, imbricados entre sí a modo de un sistema de vasos comunicantes desde la mirada unitiva del emisor. Así se entienden tanto la inclusión, como epígrafe, de un fragmento de Nietzsche, donde se reivindica la posibilidad de plasmar en forma de libro, sin una intención constructiva deliberada y manifiesta, la libertad y espontaneidad del pensamiento, como las afirmaciones que leemos en la "Advertencia" que abre el libro:

No es éste, pues, un libro orgánico... Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche... espontánea e inadvertidamente... Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de —también conforme un principio de Nietzsche— meter toda mi sangre en mis ideas...⁵

Si retenemos la imagen espacial elegida por Mariátegui para finalizar este prefacio: "...la entrada de mi libro..." (p. 12), y parafraseamos el subtítulo de un libro de mi compatriota Néstor García Canclini, podemos sostener que en los *Siete ensayos* se entra y se sale estratégicamente de la realidad peruana interpretada por Mariátegui, por diferentes accesos, recorriendo distintos caminos, que conducen a zonas o núcleos raigales intercomunicados, hasta tal punto que es imposible aislar a uno de ellos sin afectar a los restantes, lo que nos autoriza a considerar al texto como un objeto

Barcelona, Gedisa, 1990, p. 36. Véase también Clifford Geertz, "Introduction", en *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, New York, Basic Books, 1983.

⁵ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 2), p. 11. En adelante se cita de acuerdo a esta edición.

armónicamente concebido y unitariamente pensado, con un estilo personal reconocible.

Ahora bien, una rápida mirada a lo que se expone en cada uno de los ensayos nos podría llevar a preguntarnos cuál es el margen de espontaneidad que le queda al sujeto que se dedica a sintetizar y explicar, en un número limitado de páginas, procesos tan complejos como la evolución económica y social del Perú desde el imperio incaico y la Colonia hasta la República, la cuestión agraria en relación con las comunidades indígenas, la religiosidad, el proceso de la instrucción pública y la literatura, además de los consecuentes conflictos originados por el enquistamiento del colonialismo, de la ley del gamonal, que dominan los distintos modos de organización política y administrativa del Perú independiente. Si convenimos en que el ensayo condensa la individualidad del hablante en un estilo singular, portador de un punto de vista personal y a su vez de un proyecto discursivo y de una visión del mundo, advertiremos que la emergencia de la subjetividad del emisor en los *Siete ensayos*, se concreta esporádicamente y con diferentes funciones, pero siempre aparece legitimando las aserciones, juicios y proposiciones en su carácter de "sujeto ideológico"⁶ y, por tanto, portavoz de la peruanidad que aspira a consolidar como programa la "nueva generación" peruana que Mariátegui propicia, bajo la consigna "peruanicemos al Perú", traída de México por el periodista peruano Gastón Roger (Ezequiel Balarezo Pinillos).

Resulta evidente que la subjetividad, cuando irrumpe en forma manifiesta —bajo la marca de la primera persona gramatical en singular o en plural, o en cláusulas parentéticas como "a mi juicio" (p. 23), "me parece" (p. 28)— se muestra contenida en su afán por sostener un despliegue argumentativo sólido e irrefutable. Precisamente éste es uno de los tantos aportes que se le reconocen a Mariátegui: el de haber contribuido a crear una prosa científica latinoamericana.⁷ En los *Siete ensayos*, la interpretación se somete a un manejo controlado de los resultados de investigaciones empíricas que aportan datos, fechas, cifras y porcentajes extraídos de in-

⁶ Cf. Walter Mignolo, "Discurso ensayístico y tipología textual", en *Textos, modelos y metáforas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1984, p. 215.

⁷ Cf. David William Foster, "Procesos metadiscursivos en 'El proceso de la literatura' de Mariátegui (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*)", en *Para una lectura semiótica del ensayo latinoamericano*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1983.

formes estadísticas, censos y bibliografía especializada en cada uno de los aspectos estudiados.

Con un lenguaje conciso, escueto, medido, donde se impone la idea, en un claro afán de huir del retoricismo verbalista de la prosa tropical, el discurso mariateguiano oscila y se polariza, por momentos, entre dos límites extremos, si no contradictorios: desde la evidencia del dato tomado de la realidad o de la cita del especialista, hacia la impresión, el juicio valorativo, la visión de realidades ocultas y profundas, el mito en un sentido positivo y soreliano.

Es interesante detenerse a observar cómo se desplaza el enunciador desde un lugar donde asume la óptica de un observador especialista al hacer sus revisiones sumarias, transitando de una perspectiva a otra (p. 21), hasta aparecer como el mediador que regula y dirige la polifonía de voces ajenas que pueblan el texto y arbitra la intervención de los diferentes saberes y discursos a los que se apela para argumentar, autorizar y sostener las aseveraciones.

Mariátegui se preocupa más de una vez en los *Siete ensayos* de deslindar competencias y tomar distancia del rol de especialista que le es ajeno. Así lo declara en el cuarto ensayo:

En el discurso de este estudio no me he propuesto esclarecer sino los fundamentales lineamientos ideológicos y políticos del proceso de la instrucción pública en el Perú. He prescindido de su aspecto técnico que, además de no ser de mi competencia, se encuentra subordinado a principios teóricos y a necesidades políticas y económicas (pp. 158-159).

Y escribirá en el "Balance provisorio", al final de la última parte del libro:

No he tenido en esta sumarisima revisión de valores-signos el propósito de hacer historia ni crónica. No he tenido siquiera el propósito de hacer crítica, dentro del concepto que limita la crítica al campo de la técnica literaria. Me he propuesto esbozar los lineamientos o los rasgos esenciales de nuestra literatura. He realizado un ensayo de interpretación de su espíritu... (p. 348).

Las fuentes de información y de argumentación utilizadas a lo largo de todo el texto remiten a los campos disciplinarios más diversos, tal como surge de la perspectiva móvil de la mirada, y admite materiales tan disímiles como ideas y creencias del hombre común que conforman los imaginarios sociales, conversaciones recogidas

en su experiencia cotidiana e información tomada de la lectura del periódico, y al mismo tiempo una cantidad enorme de citas, referencias y menciones de una lista de autores que nos es imposible sintetizar y resulta por demás sorprendente si tenemos en cuenta la época y el lugar de enunciación. Esto nos lleva a pensar en la condición singular de Mariátegui, a quien Antonio Melis ha calificado, con justicia, como "tal vez el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo..."⁸

Podemos advertir también en este punto que es notoria una diferencia en el tratamiento de los aspectos que no son del dominio específico de Mariátegui, en los seis primeros ensayos, donde abundan las citas, referencias, glosas o menciones de otros autores y fuentes de autorización del discurso, y el último ensayo en el que enjuicia a la literatura peruana hasta el período contemporáneo del autor, con un fuerte predominio de modalidades valorativas, que revelan el gusto, las inclinaciones y la subjetividad del emisor, donde amengua la cita de autoridad, si bien se incorporan breves fragmentos de textos de autores que se pretende difundir y popularizar y por otra parte se insiste en la contraargumentación por la vía del contraste contrapuntístico de juicios y opiniones opuestas.

Nuevamente encontramos al sujeto enunciador, ejerciendo la función de enlazar diferentes esferas de lo real, descubriendo secretas analogías, desentrañando una enmarañada red de vinculaciones que no aparecen a simple vista, tratando de "develar" y "esclarecer" la realidad que, desde otros estudios y perspectivas de análisis, aparece "escamoteada" o "deformada". Pero cabe preguntar, ¿cómo se articulan discursivamente estos enlaces? Existen distintos tipos de procedimientos que revelan esta oculta simbiosis: por un lado, las fórmulas esquemáticas que recorren el texto planteando equivalencias entre las diferentes esferas —nos referimos a aserciones tales como: "la solución del problema del indio tiene que ser una solución social" (p. 49), la declarada solidaridad entre el "problema del indio" y el "problema de la tierra" (p. 50), "el problema de la enseñanza... considerado como un problema económico y... social", "el mestizaje... analizado... como cuestión sociológica" (p. 343), por otra parte, las insistentes reiteraciones, o ideas-fuerza que se nos imponen, a modo de *leitmotiv*, desde una mirada totalizadora, marcando acentuadamente

⁸ Antonio Melis, "Mariátegui, el primer marxista de América", en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, p. 201.

algunos fenómenos que se registran ineludibles en los distintos aspectos de la realidad analizada: la coincidente división en períodos, la presencia del dualismo y el conflicto en el Perú (la costa y la sierra), la necesidad de un nuevo espíritu, un *élan vital*, una savia nueva, la denuncia del colonialismo, las rémoras feudales subsistentes durante la República, la preeminencia del factor económico-social como fundamento de todos los otros órdenes, la propuesta socialista como solución portadora de un nuevo planteo que recorta nuevos objetos como el comunismo indígena, el nuevo regionalismo, el indigenismo, el hombre nuevo, el Perú auténtico, el mito de la revolución socialista. La misma función es cumplida por los campos evocados en el sistema metafórico que muy esporádicamente activa el texto —se recurre a metáforas geológicas, industriales, médicas, letradas, económicas, ópticas, físicas, jurídicas, etc. para aludir a objetos o fenómenos de otros órdenes de la realidad.⁹

⁹ Aunque las imágenes poéticas no abundan en los *Siete ensayos* y afloran en casos muy puntuales, como cuando se refiere a la relación del indígena con la tierra. Como hemos señalado, el sistema metafórico refuerza los nexos o enlaces señalados entre los distintos aspectos de la realidad que se consideran en el libro desde una visión unitiva y totalizadora. Encontramos por ejemplo: metáforas letradas con las cuales lee, en el primer ensayo, la evolución económica del Perú como si se tratara del capítulo inicial de un libro (pp. 20, 22), “el último capítulo de la evolución de la economía peruana es el de nuestra posguerra” (p. 24); metáforas industriales como “un golpe de conquista destruyó esta máquina de producción”, aplicada a la destrucción del sistema económico del Inkario, “las costumbres contrarias a la doctrina católica... tendían a convertir la comunidad en una rueda de su maquinaria administrativa y fiscal” (p. 63), “íntimo engranaje... entre la economía y la enseñanza”, “los grandes caciques naturalmente vieron en estos parlamentos una máquina muy embrollada” (p. 211); metáforas médicas, de cuño positivista y características del discurso de su predecesor, Manuel González Prada, que aluden a la enfermedad del cuerpo social y a la nación como un organismo: “anemia”, “nación desangrada, mutilada”, “nuestra economía convaleciente de la crisis post-bélica” (p. 25); metáforas geológicas como expresiones de este tipo: “en la costa, sobre un suelo feudal...”, (p. 28), “en el sur, la ‘región’ reposa sólidamente en la piedra histórica” (p. 208); metáforas teatrales, de acuerdo con una concepción romántica de la historia: “no quiero señalar más que un testimonio reciente de la igualdad con que interpretan el mensaje de la época los agonistas iluminados y los espectadores inteligentes de nuestro drama histórico” (p. 201); metáforas jurídicas como la del “proceso judicial”, aplicada a la crítica literaria según se lo explicita en el planteo inicial del último ensayo (pp. 229-233); metáforas económicas como el subtítulo que cierra el último ensayo del libro, “Balance provisorio”, o en el cuarto ensayo: “El balance de la primera centuria de la República se cierra, en orden a la educación pública, con un enorme pasivo. El problema del analfabetismo indígena está casi intacto” (p. 160).

Si nos detenemos en el análisis del sistema argumentativo que rige al texto, es evidente la amplia variedad de criterios que intervienen en la selección de los estudiosos y especialistas convocados —ya sea por simple glosa o mención o por transcripción textual de un fragmento de una obra. Me interesa señalar aquí ciertos usos estratégicos como la inclusión simultánea de autores como Mussolini —en una obra que se presenta explícitamente como “una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú” (p. 12)— en la misma página donde se cita a Marx, a Engels y a Giovanni Papini, en una actitud de difícil equilibrio ideológico. Es éste un dato de época interesante para analizar, pero que excede las limitaciones de este trabajo. Es posible que la heterogeneidad señalada obedezca a la voluntad de integración de Mariátegui, y que además esté pensada en función de la búsqueda de una amplia franja de lectores, no sólo considerados como prodestinatarios, sino también como paradestinatarios, cuya adhesión se pretende captar desde el gesto apelativo del discurso.¹⁰ Por otra parte, merece destacarse la utilización de ciertos autores para contraargumentar tesis adversas a las que éstos sostienen, en un juego argumentativo propio de la polémica política, en el que se esgrimen las afirmaciones del otro para desarticular sus razonamientos.¹¹

Es curioso observar cómo un volumen tan considerable de datos, opiniones, constataciones e hipótesis de la más diversa índole conforman un sistema semiótico complejo que, no obstante, está muy lejos de componer un mero *collage* de discursos ajenos. Cobra relevancia nuevamente la participación de la subjetividad del emisor en su rol de regulador de las apropiaciones que tienen lugar en los *Siete ensayos*, así como de las analogías y confrontaciones que se establecen en el texto, donde es notable la diversidad del espectro universal al que remiten los términos de comparación: no sólo los países centrales de Europa, sino también América Latina y en

¹⁰ Utilizamos aquí las categorías propuestas por Eliseo Verón en su tipología de los destinatarios del discurso político; cf. Eliseo Verón, “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en Eliseo Verón *et al*, *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, 1987, p. 17.

¹¹ Es el caso del escritor español Ramiro de Maeztu, de uno de cuyos artículos se cita un fragmento, a continuación de un párrafo de *El capital* de Marx, con la siguiente cláusula introductoria: “Y no sólo los dialécticos del materialismo histórico constatan esta consanguinidad de los dos grandes fenómenos [el protestantismo y el capitalismo]. Hoy mismo, en una época de reacción, así intelectual como política, un escritor español, Ramiro de Maeztu, descubre la flaqueza de su pueblo en su falta de sentido económico” (pp. 179-180).

particular México y Argentina, y con frecuencia Rusia y los países de Oriente.¹²

Creo necesario destacar este funcionamiento de los *Siete ensayos* como espacio textual de relocalización de sentidos (Mariátegui utiliza en reiteradas oportunidades la palabra "traducción" para referir un proceso que excede las transacciones lingüísticas y alcanza los desplazamientos y apropiaciones de significaciones de distinto orden). Presentándose como portavoz de una nueva generación, el autor manifiesta una y otra vez su pretensión de condensar en los *Siete ensayos* los términos de un discurso inaugural, fundacional, con una acentuada "voluntad... afirmativa" y "temperamento... de constructor" (p. 229), que se concreta en los nuevos planteos, que trasuntan una nueva actitud generacional de crítica y ruptura con los resabios coloniales y feudales del pasado, todavía latentes. El libro se convierte —visto desde este ángulo— en un texto complejo donde dialogan voces diversas, cuya combinatoria es regulada y articulada por el ensayista que las mediatiza, buscando trascender la epidermis de una mirada enciclopédica para avanzar hacia niveles más profundos de lo real —y por ende más densos y oscuros—, donde se revelarán las claves de intelección de la realidad por desentrañar.

Así se entiende el proceso creativo de reterritorialización al que serán sometidos estos elementos interpretantes que median en el sondeo mariateguiano de la realidad peruana. Este aspecto ha sido lúcidamente estudiado, con referencia a la versión singular del marxismo mariateguiano, por el siempre recordado José Aricó. Podemos perfilar, ya desde esta instancia, uno de los rasgos a nuestro entender identificatorios del ensayo en Mariátegui, considerado éste desde el peculiar *locus dicendi* que se construye, situado precisamente en una instancia de frontera entre distintos sistemas culturales. Desde una actitud de porosidad cultural extrema —en términos lotmanianos—, Mariátegui piensa y escribe, operando procesos complejos en una dinámica de mutación constante, donde se localizan cuestiones largamente debatidas como el "europeísmo" con el que se lo denuesta, la reciclada concepción soreliana del mito revolucionario y socialista, y el cosmopolitismo. Recordemos las palabras cargadas de esperanza con que se cierran los *Siete ensayos*,

¹² No podemos dejar de recordar comparaciones verdaderamente curiosas como las que asocian la literatura indigenista con la literatura mujikista prerrevolucionaria (p. 328), o la religión del Tawantinsuyo con la religión china (p. 169), entre tantas otras.

las cuales apuestan a que pueda obtenerse un saldo altamente positivo del mencionado intercambio: "Pero bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos" (p. 350).

Queda claro en este fragmento que se ha recuperando en los *Siete ensayos* la función originaria del discurso ensayístico que desde Montaigne había nacido como relato indagatorio del yo, entendido aquí en términos colectivos.

Pero no es solamente en el terreno de los intercambios semióticos donde se advierte la hibridez y contaminación del ensayo mariateguiano. Resulta evidente que éste sostiene una marcada reticencia frente al discurso académico, y por el contrario prefiere siempre localizar la enunciación en una zona fronteriza entre constataciones científicas e impresiones o intuiciones personales, privilegiando la variante espontánea y testimonial de la subjetividad que se manifiesta mediante juicios, ideales, pensamientos, pasiones y aserciones. Declara desde la "Advertencia": "No soy un crítico imparcial ni objetivo... Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario" (p. 12).

Así el sujeto se legitima desde un saber también heterogéneo, propio del intelectual latinoamericano, sin dejar de guardar un fuerte vínculo con el campo de la política, que media entre la especialidad científica más regulada y el orden de la experiencia cotidiana, lo mítico espiritual, siendo ésta la única actitud posible desde esa perspectiva —aunque ambigua— ante una realidad (la del Perú de los años veinte) acerca de la cual existen pocos datos ciertos y comprobables. Podríamos situar a los *Siete ensayos* en un estadio disciplinario de transición entre el ensayo unitario y el ensayo más reciente, cercano al informe técnico.

No obstante esto, si atendemos a los modos enunciativos que predominan en el texto, se impone el carácter de la prosa expositivo-argumentativa de una investigación documentada, según lo ya establecido y codificado, pero se aproxima más a la estructura y al estilo del tratado didáctico, por cuanto busca comunicar una verdad científica disciplinadamente, con claridad expositiva y orden metódico, atendiendo a la necesidad de ser inteligible para un lector medianamente iniciado en el tema.

Es constante en los *Siete ensayos* la referencia metatextual a los juegos discursivos que hace posible el ensayo. En este punto se advierte una marcada oscilación entre la convicción de precariedad

y falta de exhaustividad del ensayo bajo la forma del esquema sumario ("definición esquemática... sumarísimos apuntes" [p. 28], "rápido esquema de interpretación"), que ante la necesidad de mayor documentación no hace posible un examen más detenido y, en el otro extremo, el ensayo como *exagium* ("tentativa de esclarecimiento" [p. 217]), como resultado de un estudio o sondeo profundo ("trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista"), llegando en este nivel a una concepción estética unitiva e integral.¹³

Ahora bien, si coincidimos con Eduardo Nicol en considerar al ensayo como "una forma de pensar",¹⁴ podríamos preguntarnos a esta altura qué implicaciones conlleva, en este sentido, la elección del discurso ensayístico en la producción mariateguiana, en particular en el libro que me ocupa. En primer lugar, debemos advertir la relevancia de la característica enunciada por el mismo Mariátegui en la cita que abrió nuestro trabajo: el ensayo se presenta como una escritura abierta, inacabada, perfectible, que insinúa una teoría incipiente de la escritura mariateguiana; se revela además como una estrategia de escritura "sesgada" —al decir de Jacques Leenhardt—¹⁵ que, como lo hemos observado anteriormente, reclama una lectura "transversal" —una mirada oblicua—, sucesiva e intensiva a la vez, que reconstruya los vasos comunicantes que producen el sentido profundo del texto, recorriendo sus límites borrosos.

Pero al mismo tiempo podemos detenernos en indagar qué relación guarda este tipo de discurso con la índole del objeto asediado, y es aquí donde encontraremos tal vez la clave significativa de los

¹³ En el último ensayo del libro escribe: "El espíritu del hombre es indivisible; y yo no me duelo de esta fatalidad, sino por el contrario, la reconozco como una necesidad de plenitud y coherencia. Mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que sin dejar de ser concepción estrictamente estética no puede operar independiente o diversamente" (pp. 230-231).

¹⁴ Cit. en José Luis Gómez-Martínez, *Teoría del ensayo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, p. 54; 2a. ed., México, Cuadernos Americanos, UNAM, 1992 (*Cuadernos de Cuadernos*, núm. 2), p. 63.

¹⁵ Jacques Leenhardt describe al discurso ensayístico como el espacio discursivo "cuya estrategia de escritura se presenta como la tentativa de abordar 'al sesgo' el mundo de quien se habla, sin el compromiso definitivo de agotar el tema..." Jacques Leenhardt, "La estructura ensayística de la novela latinoamericana", en David Viñas, Ángel Rama et al, *Más allá del boom: literatura y mercado*, Buenos Aires, Folios, 1984, p. 140.

Siete ensayos: existe una singular analogía entre la forma abierta y fronteriza del ensayo y la realidad interpretada. En su afán por desentrañar los rasgos sustantivos de la realidad peruana (p. 20), desde la actitud de un "hermeneuta de la cultura", Mariátegui advierte que el Perú es una realidad "por hacer", indefinida y conflictiva (p. 204) —rasgos que precisamente serán remedados en el despliegue discursivo con que se los sondea.

Consciente de la excepcionalidad negativa del Perú en el contexto de América Latina —distinto por la geografía, la distancia de Europa, y más cercano al Oriente— Mariátegui proyecta su programa de un Perú nuevo y entero, desde un lugar doblemente periférico, donde su presencia es sin lugar a dudas singular.

Quisiera agregar por último tres reflexiones finales acerca de la dimensión del ensayo en la escritura mariateguiana. En primer lugar, si recordamos la breve y dolorosa vida de este "cuerpo sufrete" podemos comprender que a lo largo de sus treinta y seis años no pudo sino escribir ensayos. Su corta vida, signada por la precariedad, la enfermedad, la pobreza y la inquietud intelectual, no le dio tiempo para proyectos de más largo aliento, sino tan sólo para esta escritura de la urgencia y de la prisa, tal como concibiera lúcidamente al ensayo, para intentar una novela.

En segundo lugar, debo advertir el sustrato genotextual sobre el que se construyen los *Siete ensayos*, antes publicados como artículos periodísticos en *Mundial* y *Variedades*, que facilita intercalaciones ulteriores y responde también a la exigencia de la prisa y la improvisación.¹⁶

Finalmente, es digno de destacar que el modo ensayístico de Mariátegui, tal como está construido discursivamente, cala hondo y deja huellas, invita incoativamente a continuar pensando, a reformular o retomar sus aserciones y sumarse a sus planteos, al crear un nuevo lugar de enunciación desde donde sea posible pensar sin caer presa de posturas colonialistas. En este sentido podemos afirmar que Mariátegui inició un movimiento de descolonización de la escritura en un sentido amplio del término, desde su esfuerzo de no segregar ningún elemento foráneo, excepto aquellos que impedirían llevar adelante el proyecto de revolución social. El efecto de convocatoria, corroborado por su voluntad de apelación al lector,

¹⁶ Mariátegui asocia su programa de escritura a dos géneros de la modernidad como el periodismo y el cine: "... el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es un poco periodístico y un poco cinematográfico", *La escena contemporánea* (1925), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 1), p. 11.

aparece refrendado hoy, a más de cincuenta años, por la vigencia de su interpelación. Tal vez sea precisamente esa marca de escritura abierta la que se impone como estrategia de una obra que no concluye, ya que aún no ha terminado de escribirse, en tanto en nuestra América permanezcan sus planteos incumplidos y sus pronósticos y desafíos aún pendientes. Así entendemos al ensayo en el contexto de la producción mariáteguiana, como escritura de la espontaneidad cruzada por la reflexión y el análisis científico, como poética de la urgencia y de la prisa— de quien presente que el tiempo se consume y la tarea que queda por delante es aún inmensa.

EL ENSAYO COMO UNA FORMA DE ACERCAMIENTO Y DEVELAMIENTO DE LA REALIDAD

Por Eugenia REVUELTAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CUANDO MARIÁTEGUI ASUME la forma del ensayo, se inserta en una tradición que ha obtenido espléndidos frutos en la expresión del pensamiento en lengua española. Desde el siglo XVIII, los ilustrados utilizaron al ensayo como el vehículo más propicio para reflexionar, inquirir y tratar de modificar el mundo por ellos contemplado; llevados por un afán eminentemente didáctico, pensaron que a través del ensayo, con sus características de objetividad, racionalidad, brevedad y reflexión libre, tendrían mayores posibilidades de comunicarse con sus contemporáneos. La reflexión ensayística, tanto en el siglo XVIII y a finales del siglo XIX con la generación del 98 como con la generación de ensayistas hispanoamericanos de finales de siglo XIX y XX, está permeada eminentemente por un propósito ético, político y social, aun cuando traten temas aparentemente ajenos como son los ensayos en torno a las artes, la pintura, la literatura, la escultura, la música o el cinematógrafo. Siempre el meollo último de la reflexión ensayística de nuestros autores se propone una transformación ética, que podríamos situar en la preocupación por crear un *hombre nuevo*: Cadalso, Jovellanos, Reyes, Mariátegui o el Che Guevara.

Mariátegui, a través de sus ensayos, se propone enfrentar la realidad, sea política, social o cultural, desde una posición analítica e interpretativa; así, en un ensayo como "América Latina y la disputa boliviano-paraguaya", dice:

Me sitúo, ante éste, como ante cualquier otro acontecimiento internacional, en un terreno de interpretación, no de crónica. Indago, quizá con alguna audacia, por razones de temperamento y de doctrina, lo sustancial, diversa y opuestamente a la diplomacia, que tiene que contentarse con lo formal.¹

¹ José Carlos Mariátegui, "América Latina y la disputa boliviano-paraguaya" (1928), en *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 12), pp. 31-35.

Así sean los acontecimientos políticos de Iberoamérica, Europa o los Estados Unidos, o fenómenos culturales tales como el cine, la pintura, el teatro, la danza y aun el paisaje, todo es objeto de la reflexión de nuestro autor, libremente y sin atender a convenciones preestablecidas, planteándose de nueva cuenta preguntas y respuestas que el fenómeno, que es objeto de su atención en ese momento, le va proponiendo. Mariátegui está impelido por una insaciable curiosidad, más bien yo diría por un insaciable afán de saber.

La actitud de Mariátegui recuerda el consejo que otro gran ensayista americano, Alfonso Reyes, da a sus posibles lectores en *Aristarco o de la crítica*, cuando invita al estudioso a reflexionar, analizar, discutir, ponderar toda idea, todo aserto, toda negación, todo cuestionamiento, siempre de nueva cuenta, y no repetir, como si fueran verdades absolutas, lo dicho anteriormente, aun cuando el emisor esté revestido de una gran autoridad intelectual. Tal vez se podría objetar que con esta actitud lo que se hace es descubrir mediterráneos, pero también sabemos que más allá de espurios anhelos de originalidad, toda nueva lectura o reflexión implica un enriquecimiento del fenómeno analizado y, a su vez, un rechazo a las lecturas monolíticas.

Si analizamos la cita dada anteriormente, veremos que esta actitud de reflexión crítica desembarazada y ciertamente audaz es lo que caracteriza al trabajo de Mariátegui. Sin ningún complejo, el ensayista peruano se enfrenta al mundo y lo hace suyo a través de la reflexión esclarecedora; podemos estar de acuerdo o no con él, pero sin duda sus trabajos abren posibilidades para una nueva lectura del mundo, siempre desde una posición de compromiso ético, estético o político.

Siendo tan amplia la obra ensayística de nuestro autor, y dado que otros colegas han trabajado fundamentalmente sobre *Siete ensayos* o sobre el ensayo literario, yo me propongo acercarme a tres trabajos que muestran la diversidad de los intereses mariateguianos: "La unidad de la América Indo-española", "Esquema de una explicación de Chaplín" y "El paisaje italiano". El primero de estos ensayos está formado, más bien, por una serie de artículos que, dado su carácter orgánico, están integrados en un todo cuyo meollo es la unidad iberoamericana; lo conforman los siguientes artículos: "La unidad de América Indo-española", "Un congreso de escritores hispano-americanos", "¿Existe un pensamiento hispano-americano?", "El ibero-americanismo y el pan-americanismo", "La América Latina y la disputa boliviana-paraguaya", textos escritos entre 1924 el primero y 1928 el último.

Para nuestro autor, ya desde el primer ensayo, es evidente que existe una retórica iberoamericana que corresponde, en el mejor de los casos, a una cierta exuberancia verbal "tropical", y en el peor, a un iberoamericanismo oficial de carácter ciertamente conservador. El ensayo es una llamada de atención contra esa tendencia tan frecuente en nuestros pueblos de tomar como verdad los efectos de una retórica incendiaria y desatender una realidad que la contradice. Si bien Mariátegui señala cómo nuestros países tienen una historia común, que da lugar a fenómenos sociales políticos comunes, esta comunidad ha sido siempre bastante efímera, ya que la realidad, la necesidad fundamentalmente política o económica, ha roto con este proceso comunitario. Para Mariátegui la época de la Independencia se caracterizó por el impulso común que lleva a los criollos hispanoamericanos a independizarse de la metrópoli. Este impulso está apoyado por los mejores paladines de la Independencia, que oponen la idea de la solidaridad americana frente a una España opresora e injusta; pero una vez consumada la Independencia, este impulso solidario se desvanece bajo la necesidad de las construcciones de los Estados nacionales.

Para Mariátegui, el impulso idealista y romántico de los independentistas se frustra ante pleitos, pasiones personales y guerras brutales que desangran al continente; por otro lado, él hace hincapié en el desarrollo desigual de nuestros pueblos:

Acontecía, al mismo tiempo, que unos pueblos se desarrollaban con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron fecundados por sus inmigraciones. Se beneficiaron de un mayor contacto con la civilización occidental. Los países hispano-americanos empezaron así a diferenciarse.²

La idea dominante en muchos pensadores latinoamericanos en torno a la saludable influencia de los europeos u occidentales es también para Mariátegui fundamental para comprender los desarrollos desiguales de las nuevas naciones, lo que implícitamente nos remite a su contrario: cuanto mayor sustrato indígena o africano tengan nuestros pueblos, menor será su desarrollo. La economía deficiente, la falta de organización política y lastres sociales, así como los residuos de una feudalidad que en nuestros pueblos se convierten en formas dictatoriales o caudillismos y cacicazgos son

² "La unidad de la América Indo-española" (1924), en *Temas de Nuestra América*, p. 14.

típicos de estos pueblos que se van quedando atrás; pero el fenómeno no sólo se queda en lo político, sino que abarca todas las otras esferas de la vida social, tales como educación, ciencia, desarrollo tecnológico, etcétera.

Más adelante, en el mismo ensayo, habla de la importancia de los vínculos económicos, de los intercambios comerciales y de las comunicaciones como la condición necesaria para poder hablar de un iberoamericanismo real. Ciertamente desencantado, si no es que realista, señala cómo los ideales históricos o políticos no son por sí solos suficientemente poderosos para vincular a nuestros pueblos; advierte cómo los países iberoamericanos están más ligados al imperio norteamericano por relaciones económicas, comerciales o de comunicación que a los propios pueblos hispanoamericanos. Señala también cómo Iberoamérica se encuentra fragmentada, balcanizada, sin vías de comunicación que la entrelacen, sin firmes relaciones comerciales. Sin embargo, buen marxista como es, piensa que la unidad iberoamericana no necesariamente debe permanecer como una utopía o una abstracción, cree que se pueden romper o acortar las distancias a partir de la emoción revolucionaria ligada a una reflexión intelectual que en su momento se daba a través de las voces de Vasconcelos o Ingenieros, que en aquella época eran caudillos intelectuales dominantes.

El segundo ensayo corresponde a un congreso de escritores hispanoamericanos promovidos por un intelectual norteamericano, Edwin Elmore, propuesta que de entrada le parece elogiable, pero que a continuación critica por el carácter tan amplio de la convocatoria, ya que teme que se pueda caer en un iberoamericanismo profesional, retórico, mediatizador:

Casi inevitablemente estos congresos degeneran en vacuas academias, esterilizadas por el ibero-americanismo formal y retórico de gente figurativa e histrionésca... La heterogeneidad de la composición del congreso aparece pues, prevista y admitida desde ahora por los mismos escritores de homogeneidad espiritual. Los cortesanos intelectuales del poder y del dinero invadirían la Asamblea adulterándola y misticizándola...³

Por otro lado, Mariátegui cuestiona la idea de que se hable del pensamiento hispanoamericano como si fuera un todo homo-

³ "Un congreso de escritores hispano-americanos" (1925), en *Temas de Nuestra América*, p. 18.

géneo, sin aristas, sin oposiciones, sin aporías, cosa verdaderamente incompatible con la beligerancia ideológica dominante, además de que le parece peligroso que se mezclen indiscriminadamente los pensadores revolucionarios con los exponentes del conservatismo: "los hombres que representan una fuerza de renovación, no pueden concertarse ni confundirse, ni aun eventual o fortuitamente, con los que representan una fuerza de conservación o de regresión".⁴

A lo largo del tercer ensayo se va perfilando para el lector la imagen de un ensayista que si por un lado rechaza la mezcla de pensadores de diferentes posiciones, al mismo tiempo cuestiona esa suerte de terrorismo verbal que antes, como ahora, predica la muerte o la decadencia de la cultura occidental, pues en esto, como en muchas otras crónicas de una muerte anunciada, "los muertos que vos matáis, gozan de cabal salud". Frente a una tirada lírica, apasionada y tropical de Alfredo Palacios en torno al pensamiento hispanoamericano, Mariátegui, a riesgo de ser considerado un cipayo, pone los puntos sobre las íes y así aclara:

¿Debemos ver en este optimismo un signo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación a hispano-americana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente.⁵

Líneas más adelante, Mariátegui va deslindando los campos, señala cómo para él Europa es el continente de las máximas palingenesias, cómo todos los pensadores hispanoamericanos se han nutrido de la savia de la cultura occidental y cómo la cultura hispanoamericana está en proceso de formación, afirmando que

El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo... Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ "¿Existe un pensamiento hispano-americano?" (1925), en *Temas de Nuestra América*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

En el siguiente ensayo, nuestro autor señala agudamente cómo las discusiones en torno al iberoamericanismo suelen ser recurrentes y frecuentemente obedecen a propuestas oficiales, mediatizadoras o preocupación de intelectuales que se enfrentan a la propuesta del imperio: el panamericanismo, que posee una extraordinaria fuerza, porque borda su propaganda sobre una malla de intereses: la moneda, la técnica, las redes comerciales, las seducciones de los modelos de vida del imperio tienen mucho mayor poder de convencimiento que las propuestas del iberoamericanismo, sea el retórico oficial o el idealista de la *intelligentsia* hispanoamericana. Tradición y sentimiento contra intereses y negocios, ésta es la disyuntiva a la que se enfrentan nuestros pueblos. La experiencia nos muestra cómo una enorme porción de la población hispanoamericana prefiere la propuesta de un panamericanismo que lo hace soñar con una vida mejor, que tampoco se cumple, o que se cumple sólo en parte. Mariátegui ofrece una nueva ruta a la disyuntiva: dejar el iberoamericanismo como una reflexión elitista para apoyarse en las masas y crear un orden nuevo: "el ibero-americanismo oficial será siempre un ideal académico, burocrático, impotente, sin raíces en la vida. Como ideal de los núcleos renovadores se convertirá, en cambio, en un ideal beligerante, activo, multitudinario".⁷

Los ensayos sobre Chaplin y el paisaje italiano muestran otra de las facetas de este hombre que no se conforma con ser un fluidor de objetos culturales, sean los de consumo como el cinematógrafo o de fenómenos naturales como el paisaje, sino que, en la contemplación de tales fenómenos, rastrea signos que nos remiten a redes de significación de manera que lo contemplado y analizado se transforme en un universo de sentidos. Cuando lee *La quimera del oro* no lo hace como si fuese sólo una película para pasar el tiempo y reírse, sino que ve en ella la expresión del espíritu bohemio, entendiendo por ello la aventura romántica del capitalismo. Chaplin, encarnando siempre al vagabundo Charlot, es la antítesis del burgués, es la imagen más convincente del desposeído, del hombre generoso listo para la aventura o para el esfuerzo solidario. Fascinado por la criatura de ficción, dice: "es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego". Charlot, enamorado como Don Quijote, se lanza a la ardua empresa de la posesión del oro en la aventura minera del occidente americano, y es el amor lo que lo lleva a acometer tal empresa y triunfar frente a todos los obstáculos.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

Clown contestatario, irreverente y al mismo tiempo sabio, cumple con uno de los más profundos objetivos del arte: libera. "Chaplin alivia, con su sonrisa y su traza dolida, la tristeza del mundo".⁸

Gestos, comunicación corporal, música, luces, vestuario, todo se conjunta para establecer una estrategia significativa que Mariátegui va descubriendo y a la que va dotando de un nuevo sentido.

Por último, en el ensayo sobre el paisaje italiano, Mariátegui irrumpe violentamente contra las convenciones turístico-sentimentales a partir de las cuales Italia, su paisaje y su cultura, son devoradas por un turista acomodaticio que va buscando en ella lecturas, referencias, leyendas, bellezas previsible que, a manera de una gruesa mampara, ocultan la verdadera belleza de esta nación *demiada llena* de referentes culturales. El ensayo es irreverente, pero hace reflexionar al lector que se encuentra humorística e irónicamente retratado cuando se recuerda a sí mismo, buscando a Dante a la entrada del Ponte Vecchio o a Giulietta en su inventada casa de la ciudad de Verona o a Adriano paseando por su Villa. Ver de nuevo las cosas, verlas o intentarlo, en su prístina pureza, es tal vez el deseo utópico de nuestro autor, y de nosotros mismos.⁹

Reflexión política, estética o cultural, no se quedan en Mariátegui nunca como meros ejercicios intelectuales; implícita o explícitamente, siempre hay en todos sus trabajos una propuesta ética que impide al lector una lectura indiferente de la obra mariáteguiana y lo mueve siempre a la reflexión crítica y, en muchas ocasiones, a la acción.

⁸ "Esquema de una explicación de Chaplin" (1928), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3), pp. 55-62.

⁹ "El paisaje italiano" (1925), en *El alma matinal*, pp. 63-68.

HETEROGENEIDAD CULTURAL E HISTORIA EN LOS SIETE ENSAYOS DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. (DE SARMIENTO A MARIÁTEGUI)

Por Françoise PÉRUS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES, UNAM

VARIOS ASPECTOS de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui ya han sido recalcados y largamente debatidos en décadas pasadas. No dudo que las circunstancias del mundo actual, en donde la perspectiva socialista pareciera haberse difuminado y en donde el Estado-nación es objeto de muchos embates, contribuyan a reactivar parte de estos debates y a reubicar algunos de los objetivos y algunas de las propuestas de Mariátegui. Sin embargo, más que los aspectos *frontales* de un ya largo debate, quisiera resaltar aquí algunos aspectos del libro hasta ahora tal vez menos remarcados. Me refiero a la concepción concreta del *tiempo* que, más allá de la beligerante adopción de un instrumental marxista, me parece estar obrando en los análisis del ensayista peruano, e incluso en la forma de su libro. Me interesa mostrar que, al estar esta concepción del tiempo estrechamente ligada por un lado a la noción de espacio, y por otro a la de movimiento, conlleva una forma particular de construir y de relacionarse con la historia.

1. La forma del libro

EN primer lugar, cabe recordar el énfasis puesto por Mariátegui en el carácter inacabado —es decir abierto— de su libro, y de cada uno de los “ensayos” que lo componen. En este sentido, el término “ensayo” utilizado por el autor me parece remitir mucho más a la idea de un intento de aproximación (a la realidad peruana) que a una forma genérica —la del ensayo—, cuyas características pudieran ser definidas en abstracto. La cita de Nietzsche, sacada de *El*

caminante y su sombra, que encabeza el volumen, por un lado, y la referencia a la sombra de Sarmiento en la “Advertencia”, por otro, están ahí para subrayar el gesto que preside a la elaboración y a la reunión *a posteriori* de textos expresamente provisionales, que “no están acabados y no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado”.¹

Desde el punto de vista de la forma concreta del libro y la de los materiales y las ideas que lo integran, esta doble referencia inicial cobra particular relevancia, por cuanto ubica de entrada la reflexión de Mariátegui en la intersección de dos “espacios” culturales —el europeo u occidental, y el latinoamericano por otro— que van a propiciar constantes desplazamientos de ubicación y perspectiva. Y aun cuando estos desplazamientos constantes difieran de los del pensador argentino por su apelación explícita al materialismo histórico —por oposición a la apelación similar de Sarmiento al horizonte de la Ilustración—, reproducen su mismo *gesto*: el que consiste en traspasar continuamente las fronteras previamente establecidas, en un ir y venir de un “espacio” a otro, en comparar y confrontar realidades distantes, y en interpretar, por analogía o contraste, cada una de estas realidades a la luz de otra. Y todo ello no sin haber levantado previamente, Nietzsche y Sarmiento mediante, la barrera que separa el saber “académico” propio de la historiografía tradicional de este otro saber que proporciona la urgencia vital y política, o sea el presente histórico. En otras palabras, los espacios y los tiempos que se van configurando en los movimientos del pensamiento de Mariátegui exigen una atención particular del lector a los ámbitos de pertinencia en los que sitúa cada uno de sus razonamientos da cara a un presente atravesado por las formas del tiempo y el espacio heredadas del pasado.

En esta perspectiva, la problemática de la nación a medio hacer, la de la fragmentación de los espacios y de la superposición de tiempos históricos distintos —vale decir, la de la heterogeneidad cultural— podría adquirir nuevas significaciones. Contrariamente a lo que sostienen ciertas interpretaciones al uso, y no del todo desvinculadas de la tradición “desarrollista”, dicha problemática no proviene del supuesto traslado de un marco conceptual prefabricado y ajeno a la realidad latinoamericana, sino que entronca con formas de pensamiento profundamente arraigadas en la cultura latino-

¹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979 (*Serie popular*, núm. 67), p. 13. En adelante, se cita de acuerdo a esta edición.

americana: la que consiste en inscribir el sentido y la orientación que se confiere al propio entorno en el marco de un doble diálogo, tenso y conflictivo, con la tradición llamada universal por un lado, y con la propia experiencia y la tradición local —oral u escrita— por otro; formas de pensamiento que tienen en la *crónica* su origen más lejano y, por lo que se refiere al ensayo, en el *Facundo* y su interpretación de la realidad argentina en términos de “civilización y barbarie”, su antecedente más cercano.

No es por ahora mi propósito ahondar en el sistema de relaciones intertextuales entre la obra de Sarmiento y los ensayos de Mariátegui. La reunión de aproximaciones distintas a una realidad “nacional” fragmentada y dispar desde una perspectiva esencialmente programática —la de la configuración de una unidad política y cultural— constituye sin duda el rasgo común más sobresaliente a ambos textos. Dicho de otra manera, en ninguno de ellos el momento de la unidad en la aprehensión de lo múltiple y lo diverso ha de entenderse como proyección de un *a priori* conceptual y abstractamente totalizador, sino como necesidad histórica inscrita en la prolongación del movimiento emancipador, que llamaba a recoger y reorganizar los elementos heterogéneos que la desaparición del poder colonial parecía abandonar a su dinámica propia y condenar a la dispersión. La proclama inicial de Sarmiento en el sentido de que “la República Argentina es una e indivisible” no deja duda al respecto. Y es en esta misma dirección y en la huella precisa del *Facundo* que ha de inscribirse la escritura y por consiguiente la lectura de los *Siete ensayos* de Mariátegui.

En efecto, y junto con la similitud de gesto antes señalada, no puede dejar de llamar la atención el hecho de que los ensayos del peruano constituyen en buena medida una reelaboración de los principales temas asentados, más de ochenta años antes, por su predecesor argentino: la parte de herencia india y española y sus efectos en las mentalidades de cara a la necesidad de modernización, la desvinculación entre espacios formalmente nacionales, su pertenencia a tiempos históricos distintos y el carácter centrifugo de los movimientos en los que se hallan insertos, la problemática del centralismo y el regionalismo, la importancia del factor educativo y hasta, diría yo, cierta predilección por asuntos y formas “literarias”, constituyen preocupaciones recurrentes y comunes a ambos. No quiero decir con ello que el *Facundo* fuera el “modelo” a partir del cual Mariátegui elaboró sus propios ensayos, sino que existe entre ambos textos una continuidad temática y formal que descansa,

en primer lugar, en la continuidad de un movimiento histórico que apunta a la configuración de una nación moderna, y más allá de éste, en una tradición de análisis que se remonta hasta las crónicas de Indias. En esta perspectiva, las diversas fuentes, “marxistas” o no, a las que apela el ensayista peruano buscan ante todo responder para el Perú de los años veinte, las razones del incumplimiento de un movimiento proyectivo que había tenido, en el *Facundo* y para la República Argentina de mediados del siglo pasado, su(s) primer(os) ensayo(s) de interpretación.

En otra oportunidad he tenido ocasión de mostrar que las apelaciones de Sarmiento a las fuentes de la Ilustración descansaban mucho más en los mitos forjados por ésta acerca de sus propios orígenes que en la apropiación de sus concepciones propiamente filosóficas, y en particular de la noción de tiempo histórico y progresivo asociado con la idea de proceso. Esto se desprende a mi entender de las representaciones espaciales e inconexas de tiempos históricos distintos, de formas de razonamiento analógicas basadas en la construcción de imágenes más o menos estereotipadas del “otro” y de la concepción sarmientina de la modernización en términos de sustitución de los signos de la “barbarie” por los de la “civilización”. Lo más notable sin embargo consiste en que estas mismas formas de situarse en una encrucijada entre la “civilización” y la “barbarie” dan lugar simultáneamente a una modalidad particular del sujeto de la enunciación que, lejos de adoptar una posición fija y universalmente abstracta, traspasa constantemente las fronteras de los espacios semánticos previamente establecidos, e invierte al pasar sus propias posiciones y el valor de los signos atribuidos a cada uno de los ámbitos culturales en contienda, aunque sin hallar salida a la contradicción entre su propuesta ideológica explícita y el gesto que la impugnaba.²

Leídos en la perspectiva del *impasse* que planteaba el texto de Sarmiento, los *Siete ensayos* de Mariátegui aclaran parte de este bloque por cuanto, no sin recoger los temas de su antecesor junto con la movilidad particular del sujeto que los enunciaba, transforma sustancialmente la concepción del tiempo que privaba en el *Facundo*, y por consiguiente, también las que conciernen a las representaciones tanto del espacio como del “otro”.

² Françoise Pérus, “Modernity, postmodernity, and novelistic form in Latin America”, en Amaryll Chanady, ed., *Latin American identity and constructions of difference*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 1994.

2. El tiempo y sus correlaciones en los Siete ensayos

EN Mariátegui, el tiempo aparece profundamente vinculado al espacio. Sin embargo, lejos de ser, como en Sarmiento, un atributo de un espacio en cierto sentido naturalizado, es decir estático y fijo (el tiempo del desierto y las tribus del Asia Menor o el tiempo de la pampa y el gaucho argentinos), que hace entonces de la heterogeneidad cultural una yuxtaposición de espacios y tiempos inconexos, en los *Siete ensayos* el tiempo se muestra como una dimensión configuradora del espacio. En otras palabras, no sólo el espacio, geográfico y cultural, se percibe como resultado del tiempo, sino que la diferenciación entre los espacios y sus características se halla estrechamente vinculada a factores que son del orden temporal. La manera en que Mariátegui "lee" la historia en el paisaje, en vez de "naturalizar" la historia, puede ilustrarse con esta breve "descripción" de la fisonomía del agro costeño:

La supervivencia de la feudalidad en la Costa se traduce en la languidez y pobreza de su vida urbana. El número de burgos y ciudades de la Costa es insignificante. Y la aldea propiamente dicha no existe casi sino en los pocos retazos de tierra donde la campiña enciende todavía la alegría de sus parcelas en medio del agro feudalizado.

En Europa, la aldea desciende del feudo disuelto. En la costa peruana la aldea no existe casi, porque el feudo, más o menos intacto, subsiste todavía. La hacienda —con su casa más o menos clásica, la rancharía generalmente miserable, y el ingenio y sus colcas— es el tipo dominante de agrupación rural. Todos los puntos de un itinerario están señalados por nombres de haciendas. La ausencia de la aldea, la rareza del burgo, prolonga el desierto dentro del valle, en la tierra cultivada y productiva (p. 31, el subrayado es mío).

Ahora bien, junto con la dimensión temporal expresamente inscrita en esta brevísima descripción geográfica, social y cultural del espacio mediante la reiteración del adverbio "todavía" (que remite a la vez a la pervivencia del pasado y a un presente histórico abierto), y junto también con el valor explicativo del concepto de feudalidad (que contrasta con la función de imagen valorativa que, como otros, adquiere el mismo término en el sistema de paráfrasis que organiza las descripciones en el *Facundo*),³ conviene subrayar que el espacio aquí descrito no se presenta tampoco como resultado de un tiempo único. Desde el presente de la enunciación, orientado hacia el

³ Cf. cap. 1, "Aspecto físico de la República Argentina, y caracteres, hábitos e ideas que engendra".

futuro de la modernización planteada, se distinguen claramente la superposición e imbricación de dos tiempos distintos: el de la aldea (de origen prehispánico) y el del feudo (de origen colonial). Y ello sin contar con el horizonte histórico de la modernidad europea que invierte el orden de la sucesión temporal entre la aldea y el feudo. A la anterior superposición e imbricación de tiempos disímiles se suma así un problema de inversión o entretvero respecto de otros tiempos y otros espacios. Lo que Mariátegui sintetiza más adelante con una cita de Vasconcelos quien, comparando a los países del sur con el poderío norteamericano, trata de explicarse el por qué del hecho de que "hemos ido caminando tantas veces para atrás" (p. 56). Este mismo problema de inversión y entretvero de tiempos es por lo demás el que subyace en los análisis del ensayista peruano acerca de los efectos de la inserción del agro costeño o de los recursos del guano y el salitre en la órbita inglesa o norteamericana que, en el primer caso al menos, puede conducir a la coexistencia en el mismo espacio del ingenio azucarero más moderno del mundo (que no conlleva ningún dominio de los procesos científicos y técnicos que suponen su creación) con relaciones de trabajo cercanas a la esclavitud. En el segundo, se trata simple y llanamente de esclavitud, aunque los trabajadores no sean negros sino *cultes* chinos.

La constatación de estos particulares entretveros de tiempos históricos teóricamente distintos (con base en el supuesto de una sucesión lineal de las formas de organización social referidas por los conceptos de esclavitud, feudalismo o capitalismo) ya no remite, como en la descripción inicial, a un simple paralelismo o a una comparación con los tiempos de otros espacios, sino al hecho de la inserción *real* —es decir, de hecho— de una parte del espacio peruano, formalmente nacional, en el tiempo y el espacio del capitalismo monopolista en expansión. Estamos ahora ante una diferenciación de espacios conforme a su inserción en temporalidades históricas diversas y ante la superposición, imbricación y entretvero, en la configuración de un mismo espacio nacional o regional, de tiempos que se articulan no sólo a partir de una comparación teórica y abstracta con los espacios y los tiempos de otras latitudes (*i.e.* Europa Occidental y la teoría social que da cuenta de ella), sino también a partir de la vinculación de hecho del espacio peruano, o al menos de parte de éste, a espacios y tiempos que desbordan ampliamente las fronteras del territorio nacional (España, Inglaterra o los Estados Unidos según los periodos considerados, sin contar con las referen-

cias a Asia que, en el caso particular del Perú, no han dejado de tener su importancia).

Ahora bien, aun cuando los tiempos considerados se hallan estrechamente vinculados a los espacios que van configurando, no por ello aquéllos han de entenderse como el pleno despliegue de todos los elementos involucrados en la progresión o el ciclo que conlleven los conceptos que los caracterizan. Lo propio de estas articulaciones específicas de tiempos dispares consiste precisamente en su imbricación, es decir en las *interferencias* de sus respectivos movimientos. La disparidad de sus *rítmicos* evolutivos constituye, en efecto, la base del trastorno de dichos ritmos, y de la disgregación más o menos parcial de sus elementos constitutivos. El primero suele acarrear bloqueos, involuciones o remansos hacia arriba y aceleraciones y precipitaciones hacia abajo.

En cuanto a la dispersión de de los elementos constitutivos de una forma histórica de organización del espacio natural y social, es consecuencia del trastorno del ritmo evolutivo propio; con todo, uno de los rasgos más relevantes de esta dispersión consiste a menudo en la congelación temporal y espacial de algunos componentes (por ejemplo la llamada comunidad primitiva) en tanto que otros encuentran formas de refuncionalización (el feudalismo colonial) o tienden a desaparecer. Además de que el mismo componente puede adquirir significaciones diversas y hasta opuestas, según se articule con un ámbito o con otro.

Ahora bien, para entender toda la extensión de los planteamientos de Mariátegui, es preciso no perder de vista que lo que podría aparecer como de orden estrictamente económico no es tal, en la medida en que su concepción de la cultura descansa precisamente en esta idea de la organización del espacio natural y social en el tiempo, incluyendo las actividades prácticas y las diversas representaciones asociadas a ellas —con base en una concepción todo menos lineal de la historia. De manera que la heterogeneidad cultural de las naciones del subcontinente americano ha de entenderse como el resultado y la manifestación del complejo sistema de *interferencias* de los diferentes movimientos, internos y externos, que tironean a sus diversos componentes en direcciones diferentes o contrarias, acarreado *discontinuidades, rupturas y desfases* en todos los órdenes de la realidad, incluso en el de la conciencia y las formas que los aprehenden.

La ausencia de una sedimentación y cohesión orgánica de los componentes de la cultura en la perspectiva de la consolidación de

un proyecto propiamente nacional, conlleva a su vez modalidades particulares de la configuración de la imagen del "otro" y del sujeto de la enunciación. Señalé, a propósito de Sarmiento, el contraste entre la representación estereotipada del "otro" —sea éste el "bárbaro" o el "civilizado"— y la asombrosa versatilidad del sujeto de la enunciación, ora colocado en la posición del "bárbaro", ora en la del "civilizado", y su capacidad por traspasar las fronteras previamente establecidas y por intercambiar en cada momento los signos y los valores adheridos a uno u otro espacio. En otras palabras, en ausencia de una sedimentación y reelaboración orgánica —vale decir universalizante— de los componentes de la cultura formalmente nacional, no sólo los "otros" aparecen tipificados en función de su origen (principalmente étnico) y su pertenencia a espacios que parecieran excluirse mutuamente, sino que el propio "yo", al buscar tender puentes entre dichos espacios —incluso cuando este "puente" se vislumbra como sustitución de un espacio por otro, como en Sarmiento—, no puede escapar del todo a las imágenes sociales que el mismo recoge o construye. Entra entonces en una forma de debate, hacia dentro y hacia fuera, que en la práctica termina por relativizar las mismas imágenes y los mismos juicios que quisiera sentar como universales. Las interferencias, las discontinuidades y los desfases que caracterizan a la heterogeneidad cultural de base afectan así no sólo a la relación del sujeto de la enunciación con sus propios enunciados, sino también la forma misma del enunciado.

Algo similar pudiera estar ocurriendo con los *Siete ensayos* de Mariátegui (en donde subsiste por ejemplo la tipificación de los *otros* en términos raciales), aunque con modificaciones sustanciales en relación con el *Facundo*, debido precisamente a la redefinición de los espacios y de las imágenes adheridas a éstos. En efecto, al perder unos y otras su fijeza a partir de la representación del espacio como producto del tiempo y el reemplazo de las imágenes y el pensamiento analógico por conceptos y conjuntos de relaciones que, lejos de conducir a una causalidad mecánica, conducen a interferencias, discontinuidades y desfases, las relaciones del sujeto de la enunciación respecto de los "otros" cambian también de forma. Se trata ahora de reconocer su temporalidad y su espacio propios, de desentrañar el movimiento que éstos encierran y de determinar las interferencias, las discontinuidades y los desfases que coartan el pleno despliegue de sus potencialidades culturales. De esta manera, Mariátegui puede ubicarse alternativamente en la perspectiva

de la comunidad indígena que, a pesar de su estancamiento y su relegamiento por parte del feudalismo colonial y sus secuelas, sigue siendo viva y portadora de virtualidades culturales renovadas por el horizonte del socialismo, o en la de la oligarquía peruana y su enlace con el horizonte del capitalismo, y entablar con ésta una cerrada polémica interna situada en el estricto plano de la racionalidad económica (que, se supone, es la suya). Este cruce entre las perspectivas alternadamente adoptadas es entonces el que permite al autor descubrir en la supervivencia del latifundio y en las mentalidades y las prácticas vinculadas a éste el nudo gordiano que trabaja y desvirtúa el pleno despliegue de las potencialidades culturales tanto de la comunidad indígena como de una potencial burguesía peruana. Para la solución de este nudo gordiano trabajan los *Siete ensayos* de Mariátegui, volviendo una y otra vez y desde ángulos siempre distintos sobre los diversos aspectos de la problemática. Y si en ello la forma de la adhesión a la perspectiva del "otro" varía, es por cuanto la situación y la responsabilidad de unos y otros en la solución de aquel bloqueo y desvirtuamiento de las potencialidades culturales del presente histórico del Perú de los años veinte no es exactamente la misma. Si la adopción, por parte de Mariátegui, de la perspectiva de la oligarquía peruana conlleva al mismo tiempo una acerba polémica interna, es por cuanto, en tanto heredera de la Conquista y la Colonia, aquella carga con la mayor responsabilidad en el asedio, el cerco y el ahogo, no sólo de las culturas indígenas y campesinas, sino también de las del burgo, del artesano y la industria, que podrían fecundar y nutrir a la nación toda. Pero para ello, esta oligarquía tendría que entender que el espacio en el que se asienta y que usufructúa, en asociación o no con otros, no es un espacio "natural" para ser depredado al infinito, sino una herencia histórica común que, como tal, no sólo conlleva muchas promesas incumplidas, sino que para seguir fructificando ha de contar con el justo concurso de la creatividad de todos. En esto, el "lirismo" o el "romanticismo" achacados a Mariátegui, y de los que él mismo se defiende en su reivindicación de la larga tradición comunitaria de origen prehispánico y su virtual enlace con un proyecto "socialista", es sin duda la contraparte del pragmatismo economicista y cortoplacista que encuentra y combate en la mentalidad de la oligarquía peruana de su tiempo. Si en ello aún pervive algo de la construcción de *imágenes*, idílicas o no, es sin duda por las múltiples dificultades con que tropieza la asunción de una voz indígena y popular, que pueda tomar parte en una auténtico debate nacional.

MARIÁTEGUI EN EL DEBATE TEÓRICO ACTUAL SOBRE LA LITERATURA LATINOAMERICANA DE LOS ANDES

Por Aralia LÓPEZ GONZÁLEZ

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO

LA VIDA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI (1894-1930) fue breve, pero en sus últimos siete años creó una gran obra crítica y renovadora de filiación marxista. Conocido como el Amauta, perteneció a una generación de latinoamericanos que profundizaron la concepción internacionalista de la gran patria subcontinental, la que concibió Bolívar, y organizó teóricamente el pensamiento y el sentimiento americanista cuya expresión más conmovedora se había manifestado, a finales del siglo XIX, en el famoso ensayo de José Martí titulado "Nuestra América".¹ Recordemos sólo algunos nombres de esa generación como Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabarren, Aníbal Ponce o Juan Marinello; y articulando poética y política recordemos también a César Vallejo, quien morirá en *París con aguacero* alzando su voz en contra del fascismo que iba extendiéndose por Europa. No menos representativo que Vallejo fue Pablo Neruda, quien refiriéndose a Mariátegui lo llamó *maestro* y *hermano*.²

Dicha generación, antiimperialista, nacionalista e internacionalista, no se dio en el vacío. Ya habían fecundado inmediatamente antes el pensamiento americanista José Martí, José Enrique Rodó, Manuel González Prada, José Ingenieros, Manuel Ugarte y otros. Paralelos a Mariátegui, en el terreno de su tarea fundadora en cuan-

¹ José Martí, "Nuestra América", en *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1984.

² En esta época, además, se produce el despegue y la afirmación de la narrativa latinoamericana con la publicación de los grandes textos fundacionales, también llamados tres novelas ejemplares, que fueron *La vorágine* (1924), *Don Segundo Sombra* (1926) y *Doña Bárbara* (1929). Igualmente significativos y coincidentes fueron los desarrollos de la novela indigenista y de la novela de la Revolución Mexicana.

to a la construcción de la historia, la teoría y la crítica literaria latinoamericanas contemporáneas, aunque con otros enfoques de análisis, cabe subrayar la obra de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, acompañados por la enorme gestión cultural de José Vasconcelos. El régimen colonial primero y el independiente después fueron caldo de cultivo de las desigualdades y conflictos entre diversos elementos socioculturales y étnicos. Ni el patrón peninsular ni el criollo-mestizo lograron homogeneizar y resolver las tensiones de la composición sociocultural latinoamericana en favor de las deseadas unidades nacionales. Dichas tensiones también empezaron a manifestarse en lo literario. Mariátegui, Henríquez Ureña y Reyes no fueron los primeros en reconocer la especificidad literaria del subcontinente, pero sí los primeros en tratar de crear sistemáticamente perspectivas teóricas y críticas capaces de dar cuenta de la particularidad latinoamericana en el cuerpo mayor de la literatura occidental. El proyecto, anticipado por ellos, todavía no caja en realización, pero hoy más que nunca convoca los esfuerzos de estudiosos latinoamericanos e internacionales en lo general, que en el marco de la globalización de la economía mundial plenamente conscientes de la urgencia de la discusión conceptual para enfrentar las aún mayores dificultades teóricas y prácticas de esta empresa. Entre ellos están Antónío Cándido, Carlos Rincón, Antonio Cornejo Polar, Roberto Fernández Retamar, Walter Mignolo, Beatriz Sarlo, Fernando Calderón, Ana Pizarro, Beatriz Pastor, Jean Franco, Rolena Adorno, Martín Lienhard, José Morales Saravia, Guillermo Mariaca Iturri, y quedan por mencionar otros especialistas de gran prestigio.

Lo dicho hasta aquí tiene el propósito de destacar que a lo largo de la historia cultural del subcontinente ha existido y existe un diálogo en desarrollo, no siempre armónico claro está, con el fin de pensar y estudiar las realidades nacionales en el seno de lo latinoamericano y lo internacional. Resulta muy necesario hacer visible este conjunto de voces y reflexiones que constituyen nuestra tradición crítica y teórica.

Por otra parte, es muy frecuente relacionar a Mariátegui con Martí debido al énfasis que ambos pusieron en la necesidad de descolonizar el pensamiento y la imaginación: el uno, en Perú, el otro en el ámbito mayor de nuestra América. Para ambos, también, la pervivencia de las estructuras económicas, políticas y sociales de la Colonia, las mismas que serían reforzadas, según Martí, con el inminente avasallamiento neocolonial, y ya consumado es-

to en la experiencia histórica de Mariátegui, trababan el potencial creador tanto en lo material como en lo que hoy llamamos el imaginario y las representaciones simbólicas que informan las realizaciones culturales y literarias. Cuando Martí, enjuiciando el estado de la racionalidad expresiva y estética hispanoamericana afirmó que: "No hay letras, que son expresión, hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica... nos falta aún el pueblo magno de que ha de ser reflejo",³ coincidía con Mariátegui cuando éste, en el ensayo "El proceso de la literatura" del libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dice que el criollo, diverso y múltiple, no representa todavía la nacionalidad, ya que no se ha alcanzado un grado elemental de fusión entre la dualidad de razas y espíritus que conviven en el suelo peruano; cuando insiste en que la peruanidad está por crear, que es una nacionalidad en formación dentro de la cual el criollo es una pluralidad muy matizada de mestizos,⁴ apunta a la ausencia de consolidación de ese "pueblo magno" del que habla Martí. Mariátegui, como el cubano, comprendía que las tres cuartas partes de Hispanoamérica se mantenían en un estado mental de colonización, razón de las inconsciencias del pensamiento crítico y de la literatura peruana y subcontinental. Su construcción era sólo una potencialidad, el gran problema consistía en cómo concretarla en el devenir histórico.

Tanto Martí como Mariátegui parecían aspirar a la constitución de un sujeto relativamente unitario en lo cultural, ya en el ámbito nacional o ya en el hispanoamericano. Martí habló de la América mestiza, Mariátegui de un Perú indio; incluso, en su evolución intelectual, llegó a preferir, por extensión, el término de Indoamérica en lugar del de Hispanoamérica. Ambos tenían, como telón de fondo conceptual e ideológico, la pretensión conciliatoria de superar las contradicciones socioculturales y étnicas en una síntesis internacional o universal, desde una perspectiva revolucionaria de matriz humanista liberal, muy radicalizada por el antiimperialismo en Martí, y socialista en Mariátegui. El poeta y revolucionario cubano propuso contra los letrados artificiales y el criollo exótico, el mestizo autóctono; disolvió la concepción eurocéntrica de la distin-

³ José Martí, *Obras completas*, t. XXI (*Cuadernos de Apuntes*), La Habana, Ed. Nacional de Cuba, 1962-1965, p. 164.

⁴ Cf. José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1965, pp. 286 y 287.

ción entre civilización y barbarie y proclamó: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".⁵ Por su parte, Mariátegui reconoció en el Inkario un modelo civilizatorio de enormes virtudes comunitarias, fundamento de un desarrollo socialista de estirpe peruana, y en el indio, el núcleo de la tradición cultural y espiritual nacionales.⁶

En la periodización de la literatura peruana establecida por Mariátegui en el ensayo mencionado, el desarrollo de la conciencia del ser nacional pasaba primero por un periodo colonial, luego por otro cosmopolita, hasta llegar al periodo nacional que inauguró César Vallejo, poeta de una raza, una estirpe, que por primera vez en la literatura peruana expresaba "virginalmente" y con estilo nuevo y voz propia, el sentimiento indígena. Según Mariátegui, lo característico en su arte era la nota india y un americanismo esencial, no folclórico. Para él, con Vallejo nacía una nueva sensibilidad que podía considerarse realmente peruana: "Es un arte nuevo, un arte rebelde, que rompe con la tradición cortesana de una literatura de bufones y lacayos. Este lenguaje es el de un poeta y un hombre... precursor del nuevo espíritu, de la nueva conciencia".⁷

Así, Vallejo es un creador absoluto que, incorporando originalmente los hallazgos estéticos cosmopolitas de su época, descubre en lo autóctono el acento universal. Indigenista y americanista, Vallejo es el auténtico poeta nacional, porque en el contexto andino, "el virreinato era; el indio es".⁸ Y es que, en palabras de Mariátegui, en

⁵ José Martí, "Nuestra América", p. 40.

⁶ "El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú", José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pp. 289-290.

⁷ *Ibid.*, p. 274. Por ciertas coincidencias perceptivas entre Mariátegui y Martí acerca de la actitud imitativa y grotesca de la mentalidad colonizada, y la anticipación de una auténtica cultura y, por ende, literatura, fincada en las raíces autóctonas y populares, transcribo lo siguiente: "éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. *El campesino, el creador*, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeseñosa, contra su criatura", José Martí, "Nuestra América", p. 41, el subrayado es mío.

⁸ Mariátegui, *op. cit.*, p. 192.

el conflictivo panorama mental de Perú, un pueblo podía encontrar en Vallejo el equilibrio que le faltaba a su historia.⁹

No obstante, el Amauta planteó que la sociedad peruana era un producto "heteróclito y abigarrado" surgido del cruce entre conquistadores e indígenas, al cual se añadió sangre africana y asiática. Esta compleja composición tenía que trascender al proceso literario, y marcarlo con un carácter de excepción.¹⁰ Por lo mismo, no podían aplicarse a su estudio los esquemas de literaturas más homogéneas como, por ejemplo, la argentina en Latinoamérica, y mucho menos "los esquemas de clasicismo, romanticismo, medioeval y moderno, popular o literario" de las literaturas europeas.

De la misma manera que evitó explicaciones reductivas para fenómenos complejos, tampoco postuló la literatura indigenista como excluyente de otras manifestaciones del Perú de su época. Intuyó así Mariátegui lo que hoy es un intento caracterizador de la diversidad y coexistencia, en ocasiones antagónicas, de conjuntos literarios y grupos sociales productores dentro del mismo espacio nacional y en un mismo periodo, así como también las variadas formas de relación entre el sector hegemónico y los sectores marginados.¹¹ De este modo lo expresa el estudioso peruano:

El desarrollo de la corriente indigenista no amenaza ni paraliza el de otros elementos vitales de nuestra literatura. El "indigenismo" no aspira indudablemente a acaparar la escena literaria. No excluye ni estorba otros impulsos ni otras manifestaciones. Pero representa el color y la tendencia más característicos de una época por su afinidad y coherencia con la orientación espiritual de las nuevas generaciones, condicionada, a su vez, por imperiosas necesidades de nuestro desarrollo económico y social.¹²

Se desprende de lo anterior que la literatura no era concebida por Mariátegui como una esfera autónoma de las demás prácticas e instituciones sociales, pero sí como un campo específico en el cual se expresaban estéticamente las tensiones entre las formas de pensar, sentir y decir de una pluralidad. El "indigenismo" no excluía,

⁹ Cf. *ibid.*, p. 290.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 210.

¹¹ Véase Alejandro Losada, *La literatura en la sociedad de América Latina*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1987 y José Morales Saravia, "Mínimo marco teórico para una historia social de las literaturas latinoamericanas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima), año XV, núm. 30 (1989), pp. 141-182.

¹² Mariátegui, *op. cit.*, p. 291.

ni tampoco incluía, todas o algunas de esas formas; pero se diferenciaba en la medida que era expresión de *jóvenes* conscientes de las urgencias de la realidad peruana, que no las eludían en el quehacer literario.¹³ Además, algo que siempre me ha sorprendido en Mariátegui, es su finura analítica cuando distinguió entre una literatura indigenista y otra indígena, percibiendo, sin precisar aún, lo que actualmente Cornejo Polar categoriza como *heterogeneidad* de la primera —de lo cual hablaré más adelante—, en contraste con la segunda en cuanto posible producción literaria, oral y escrita, de los propios indígenas. Dice lo siguiente:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio... Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.¹⁴

Y ese tiempo ha llegado, pues existía, pero hoy en mayor cantidad y más consciente, una gran producción indígena en los países andinos. No olvido tampoco la presencia política de Rigoberta Menchú en lo nacional e internacional, su representación como fuerza indígena organizada junto con su hasta ahora breve y poco conocida obra poética. Su labor pública, por su representatividad, reconstituye mundialmente la dignidad indígena.

Otro aspecto de Mariátegui que subraya su vigencia dentro de las muy nuevas formas de abordar la producción de conocimiento teórico en las ciencias sociales y en las humanidades, es la actitud declarativa de su posición, de su subjetividad, como determinante inseparable en la relación sujeto-objeto creadora de pensamiento teórico y crítico; por eso afirma lo que actualmente algunos denominan objetividad posicional:

Mi crítica renuncia a ser imparcial o agnóstica, si la verdadera crítica puede serlo, cosa que no creo absolutamente. Toda crítica obedece a preocupaciones de filósofo, de político, o de moralista... Declaro, sin escrupulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas...¹⁵

¹³ Hablando de Santos Chocano, Mariátegui hace la siguiente distinción: "La trayectoria política de un literato no es también su trayectoria artística. Pero sí es, casi siempre, su trayectoria espiritual. La literatura, de otro lado, está íntimamente permeada de política, aun en los casos en que parece más lejana y más extraña su influencia", *ibid.*, p. 237.

¹⁴ *Ibid.*, p. 292.

¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

No obstante que en lo anterior se refiere sólo a la crítica, en las páginas finales del ensayo aclara que no ha tenido el propósito de hacer historia, crónica y ni siquiera crítica o análisis, sino más bien una teoría o una tesis,¹⁶ y sin duda fue así en muchos sentidos. Si Martí esbozó las condiciones de posibilidad de la literatura hispanoamericana en los términos de la constitución de naciones y subjetividades nuevas, de extracción popular e imaginación descolonizada, apuntando hacia una perspectiva teórica y crítica que no disociaba arte, vida y política, Mariátegui robusteció y contextualizó esta línea de pensamiento en el caso concreto del Perú, desde una radicalidad socialista-marxista, delimitando las determinaciones esenciales de un campo cultural y literario, así como los lineamientos teóricos y metodológicos fundamentales para pensarlo. Partiendo de una investigación especializada, Guillermo Mariaca Iturri caracteriza los aportes de Mariátegui a la reflexión sobre la literatura latinoamericana en estos términos:

Mariátegui no sería el fundador de la crítica literaria latinoamericana ni de sus problemáticas básicas, como el debate sobre la periodización, las polémicas sobre las pertinencias en el establecimiento de un canon y el rol del intelectual como articulador de política y cultura, si se supone que el formalismo académico es su condición necesaria... pero ninguno —con la salvedad de Pedro Henríquez Ureña, cuyos *Seis ensayos* Mariátegui cita en diversas oportunidades— cuestionaba el paradigma heredado e impuesto desde el centro cultural. Ha sido la capacidad de dudar y de proponer alternativas a todos esos presupuestos académicos la que ha permitido a Mariátegui fundar el pensamiento crítico dentro de la literatura latinoamericana; porque no trataba de repetir otras historias literarias sino de construirlas contra la costumbre.¹⁷

La duda sobre la representatividad del canon literario eurocentrista aplicado al proceso literario peruano y, por extensión, al latinoamericano, ya anticipado en la visión modernista sui géneris de Martí, así como su refundación según las determinaciones socio-históricas particulares de nuestro desarrollo cultural, constituye en la voz de Mariátegui la vertiente sociológica y cultural de la tradición teórica y crítica latinoamericana. Igualmente, no sólo el reclamo, sino el ejercicio concreto de su poder y libertad interpretativos fueron la declaración de autonomía frente a la cultura de la domina-

¹⁶ *Ibid.*, p. 303.

¹⁷ Guillermo Mariaca Iturri, "El poder de la palabra", *Cuadernos CASA* (La Habana), núm. 34 (1993), p. 42.

ción imperialista, la misma que hoy esgrime la globalización como racionalidad de sus mercados.¹⁸

La tarea fundadora de Mariátegui, enriquecida en sus frutos, tiene hoy sus resultados colectivos más visibles y consistentes en el establecimiento periódico de las Jornadas Andinas de la Literatura Latinoamericana. La primera se llevó a cabo en La Paz, Bolivia, en 1993; la segunda tendrá lugar en Tucumán, Argentina, en 1995. La agenda de trabajo de esta última se fundamenta en la necesidad consensualmente acordada de profundizar la discusión conceptual para explicar, comprender y caracterizar la especificidad literaria de la zona andina. El objetivo teórico es definir y precisar, entre otras cosas, la productividad de categorías de análisis pertinentes a la nueva hora de globalización de la economía mundial y de la cultura.

En la agenda de trabajo preparada por Antonio Cornejo Polar para la segunda Jornada,¹⁹ éste propone que, partiendo de la categoría más tradicional con la que América Latina se ha venido interpretando a sí misma, la de mestizaje, y tras revisar y desecharlo su presunto fundamento teórico en el concepto de transculturación, enunciado por Fernando Ortiz en 1940²⁰ y el desarrollo y aplicación del mismo que hace Ángel Rama en 1982,²¹ se centre la discusión conceptual para dar razón de la cultura y la literatura latinoamericanas en sus peculiaridades andinas, en tres categorías conceptuales que son, en primer lugar, la de *heterogeneidad*, que él mismo, el más apasionado seguidor de Mariátegui, empezó a prefigurar en *Los universos narrativos de José María Arguedas* (1973) y desarrolló plenamente en un artículo publicado en 1977 en la revista *Casa de las Américas* y en su libro *La novela indigenista* de 1980.²² En su propuesta de trabajo, Cornejo Polar precisa ahora:

¹⁸ No me parece gratuito el uso del término *interpretación* en el título de su libro más importante.

¹⁹ Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", en *Documentos de trabajo: Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, 1995*, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima-Berkeley), año XX, núm. 40 (1994), pp. 368-371.

²⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Jesús Montero, 1940.

²¹ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.

²² Antonio Cornejo Polar, *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973; "Para una interpretación de la novela indigenista", *Casa*

El concepto de heterogeneidad trataba de esclarecer la índole de procesos de producción discursiva en los que al menos una de sus instancias difería, en cuanto filiación socio-étnico-cultural, de las otras. Más tarde "radicalicé" mi idea y propuse que cada una de esas instancias es internamente heterogénea".²³

La segunda categoría propuesta por Cornejo Polar, y que debe ser cotejada con la suya de heterogeneidad, es la de "literatura alternativa" —desarrollada por Martín Lienhard en su libro *La voz y su huella* de 1990—, que a su modo de ver enriquece la discusión al subrayar la significación de los niveles del multilingüismo, la diglosia y el fenómeno de rechazo-asimilación de oralidad y escritura.²⁴

La tercera categoría a discusión debe ser la de "hibridez" —desarrollada por Néstor García Canclini en *Culturas híbridas*, libro de 1990—, que tiene la virtud de no obviar las instancias sincréticas, "pero las desenfatisa y las sitúa en una precaria temporalidad situacional que tan pronto las instaure como las destruye".²⁵

La selección de categorías conceptuales que hace Cornejo se asocia al campo de la antropología —disciplina seguramente rectora en el siglo XXI— y, en particular, al de los estudios culturales, respuesta estos últimos al reto de las transformaciones socio-culturales impuestas por el capitalismo internacional y los vertiginosos cambios tecnológicos de la supuesta era postindustrial, todo lo cual influye en Latinoamérica y en la forma de percibir y reflexionar nuestras realidades culturales. Después de la revisión sucinta de los conceptos postulados por Cornejo Polar, éste concluye en que estudiar la diversidad discursiva que constituye el objeto literario o literaturas andinas supone plantear modos de relación entre los sistemas literarios que las componen. Formula la hipótesis de que el conjunto de estos sistemas forma una "totalidad contradictoria", aunque desconoce aún cómo funcionaría dicha categoría en los análisis concretos. Pero si la cuestión básica es producir aparatos teórico-metodológicos adecuados para comprender una multiplicidad discursiva generadora de mucha conflictividad, desde una

de las Américas (La Habana), año XVI, núm. 100 (enero-febrero 1977); *La novela indigenista*, Lima, Lasontay, 1980.

²³ Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", p. 370.

²⁴ *Ibid.*, véase también Martín Lienhard, *La voz y su huella*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.

²⁵ *Ibid.*; véase también Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, CNCA-Grijalbo, 1990.

posición crítica muy flexible —a la manera misma de Mariátegui—, Cornejo Polar termina diciendo que “hacer incluso de la contradicción el objeto de nuestra disciplina, puede ser la tarea más urgente del pensamiento crítico latinoamericano”.²⁶

Aunque con herramientas teóricas más sofisticadas, en la visión del especialista se mantienen los efectos de las líneas amplias de investigación delineadas por Mariátegui y advertidas muy en lo general por Martí, gracias quizás al comportamiento descentralizado de un razonamiento que les permitió pensar en términos de la o las diferencias. Por eso ambos, digamos que tuteladamente, están presentes en las reflexiones de Cornejo Polar, y en las de Walter Mignolo, Rolena Adorno y Martín Lienhard, quienes redactaron los documentos de trabajo para las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana de 1995.

Mariátegui está entre la memoria y el futuro de América Latina, porque al considerar la dimensión simbólica como parte constitutiva de la realidad y de sus posibles transformaciones, entendió también que la cultura, las culturas, así como las dinámicas de intercambio, eran modeladoras de las subjetividades individuales y colectivas, y, también, horizontes posibles de comprensión de sus potencialidades creadoras —igual de sus limitaciones— en el terreno de las diversas formulaciones de las prácticas políticas y literarias. Frente a criterios centralistas y estáticos, abrió diferentes opciones interpretativas para categorizar la realidad literaria. Sin duda, sus aportes inaugurales y premonitorios hicieron caminos que se conectan hoy con los enfoques y tendencias transdisciplinarios del campo de los estudios culturales, los mismos que están abriendo actualmente otras formas de reflexionar sobre la literatura, mejor dicho, sobre las literaturas.

Por lo pronto, termino esta comunicación con unas palabras prestadas:

Ya no habrá inocencia en el juego de los valores creativos, y el porvenir de las letras, en todo caso, no estará tanto en el respeto a ninguna norma consagrada, cuanto en el poder disociador o enervante de llegar a distinguir nuevos géneros, u objetos verbales, en el trance de liberar una imaginación o una pasión ya para siempre insatisfechas.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 371.

²⁷ Emilio Sosa López, *Los ideales literarios modernos*, Buenos Aires, Troquel, 1968, p. 98.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. ENCUENTRO ENTRE UTOPIA Y MITO

Por Diony DURÁN
UNIVERSIDAD DE LA HABANA

ERA EL AÑO 1927 y José Carlos Mariátegui respondió a Luis Alberto Sánchez —vocero del aprismo y amigo suyo—, que lo acusaba de tener un “monólogo insípido”, afirmando que en todo caso sería un monólogo “polémico”: “polemizo —decía— necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones... evitándome el riesgo de resultar, en el debate de mi tiempo, renovador por la etiqueta y conservador por el contenido”.¹ Su respuesta es suficiente para observar la lucidez con la que se sitúa en el debate de su tiempo, en una posición histórica y dialéctica entre dos tensiones. Entre ellas se traza su discurso en los pocos años de la década de los veinte en los que gana autoridad y extraordinaria capacidad comunicativa. Son los años que van desde su regreso de Europa y su muerte; apenas seis años de intenso laboreo en una década de fundaciones revolucionarias que él encabeza. Es esta calidad fundacional de los años veinte de nuestro siglo lo que permite el encuentro entre la intelectualidad demoliberal, que marcaba el paso a una concepción de la cultura hispanoamericana en máxima tensión social, y el pensamiento marxista emergente, desde el que el Amauta dialoga.

Y es en verdad un diálogo creativo, no un “monólogo insípido”, el que dinamiza su labor como periodista, crítico, ideólogo y dirigente político. Un diálogo cuyo referente es tradicional en la expresión del pensamiento hispanoamericano: la cultura. Los valores categoriales del discurso de Mariátegui encuentran en la cultura un terreno de confirmación, un lugar para ver, para desarrollar una lógica y una conformación del mundo.

¹ José Carlos Mariátegui, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982 (Col. *Pensamiento de Nuestra América*), t. II, p. 232.

Desde el territorio del arte y la literatura se expresaba una larga tradición de lo mejor del pensamiento hispanoamericano, que a la altura de la década de los veinte evidenciaba que éste era un espacio desde el cual delataban la crisis de la propia cultura, la fragmentación del mundo, era un campo de operaciones para vislumbrar la totalidad perdida. Es por ello que el discurso artístico-literario es anhelante, creador de mitos y utopías, programático, axiológico, denotativo y connotativo a la vez.

Ese discurso demoliberal era un discurso integrador, que se emitía primordialmente desde los altos estudios humanísticos, pero sin pretensiones elitistas. Contenía la aspiración de colectividad que está en el *nosotros* de José Martí, así como la tradición de un ideario emancipatorio sociocultural, y proponía a la cultura como una manera de aprender a hacer, manteniendo un equilibrio entre cultura y sociedad, nación y continente.

Ese ideario estaba refrendado por los intelectuales de mayor nombradía, hombres de proyecto y orientación como Alfonso Reyes, José Ingenieros, Manuel González Prada, Baldomero Sanín Cano, Ezequiel Martínez Estrada, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos.

Con ellos se encuentra Mariátegui y los articula a su discurso bajo los auspicios de una estrategia aglutinadora de la inteligencia hispanoamericana. Los llamó "intelectuales libres", o "un hombre sensible a la emoción de su época", como denominaba a José Ingenieros, y "orientador y educador" dijo de Baldomero Sanín Cano; a Pedro Henríquez Ureña lo concibió acompañando a "las vanguardias en la voluntad de superación y en el esfuerzo constructivo",² ya se sabe que Mariátegui discernía bien entre vanguardias sociales y artísticas.

El lugar del encuentro entre la inteligencia de origen demoliberal y el pensamiento fundador de Mariátegui se produce con la voluntad de reorganización cultural del mundo hispanoamericano y con la creación de un espacio de anhelo: la prefiguración del porvenir. Ambos aspectos tienen que ver con la formulación de una teoría para la práctica transformadora, plasmada en ensayos de organización y orientación cultural y en un proyecto para el tiempo posible, para las realizaciones de la justicia social: la utopía y el mito.

² José Carlos Mariátegui, "José Ingenieros", "Sanín Cano" y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, por Pedro Henríquez Ureña, en *Ensayos literarios*, La Habana, Arte y Literatura, 1980, pp. 139, 143 y 148.

La utopía denominaba un proyecto social inalcanzado que contenía una larga tradición en el pensamiento demoliberal hispanoamericano, tematizada especialmente en estos años por los integrantes del Ateneo de la Juventud de México, cuando alcanzaban madurez en la década de los veinte. La utopía como proyecto humanista creaba una zona de resistencia y solución al caos presente, amparada en consideraciones muy amplias de solidaridad, igualdad, integración y antiimperialismo.

Con la utopía se entrecruza el mito de Mariátegui. Un mito para el "hombre matinal",³ el hombre del alba, enfrentado a la crisis, el pesimismo y la noche. "Es —decía Mariátegui— una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito".⁴ Ambas denominaciones se organizan apelando a la acción social. Ambas tienen una fuerte carga pasional y ambas necesitan de un hombre de programa para ser llevadas a cabo.

No es en vano que Mariátegui gustara del "agonista" unamuniano, porque para el peruano la gestión social era una lucha por la vida, y llamó "agonistas del socialismo"⁵ a Marx, Sorel y Lenin. Ese sentido agónico lo carga de heroísmo y se produce en la misma dirección del hombre reclamado por Pedro Henríquez Ureña como "apóstol de la acción".⁶ Sin embargo, la apelación a la acción que contiene la utopía refuncionaliza la ambigüedad, muy antigua en el pensamiento demoliberal, con la que se hace referencia al pueblo en una instancia muy general, como "multitud de hombres modestos".⁷ Mariátegui apela al proletariado, descubriéndolo como sujeto histórico y a partir de aquí todo su discurso se convierte en otro al dar forma a ese sujeto y animarlo de conciencia. Entonces la pasión y la fe se manifiestan en otra dirección y Mariátegui lo confirma cuando señala: "nunca nos sentimos más rabiosamente y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar la idea y los pies en la materia".⁸

Al propio tiempo mito y utopía vuelven a coincidir en su lugar de lanzamiento, el arte y la literatura les ofrecen la zona de organizaci-

³ Mariátegui, "El alma matinal", en *Obras*, t. I, p. 406.

⁴ Mariátegui, "El hombre y el mito", en *Obras*, t. I, p. 416.

⁵ Mariátegui "El idealismo materialista", en *Obras*, t. I, p. 181.

⁶ Pedro Henríquez Ureña, "La sociología de Hostos", en *Obras completas*, Santo Domingo, 1976, t. I, p. 11.

⁷ Pedro Henríquez Ureña, "Patria de la justicia", en *Obras completas*, t. I, p. 245.

⁸ Mariátegui, "Aniversario y balance", en *Obras*, t. II, p. 243.

dad para el proyecto sociocultural y, sobre todo, para un engranaje de visibilidad que pasa por la subjetividad creadora. La crítica ha considerado largamente la influencia del mito de Georges Sorel en Mariátegui, así como su interés por Freud y su actitud discipular con los marxistas italianos, pero hay que considerar una más larga tradición discursiva que lo enraza en una concepción del arte y la literatura en Hispanoamérica y que viene desde los "modernos" del romanticismo, con el encuentro entre razón y sinrazón. En las primeras décadas del siglo xx la discusión antipositivista, las tensiones entre optimismo y pesimismo, las diversas influencias filosóficas y los problemas sociales resemantizan una concepción de la literatura en la que el sistema volitivo, el sensorial, la razón y la moral estaban mediados por la subjetividad creadora. La literatura no sólo conduce a la utopía, sino que actúa como una ciencia del hombre, con una visibilidad filosófica que es sobre todo anticipatoria.

Esa inventiva anticipatoria los hace litigar con el realismo al que imputan ser copia y calco, en la misma dirección en la que Mariátegui señalaba: "El realismo nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que sólo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía".⁹

Esta afirmación simplifica lo que es el realismo, pero explica su idea de la subjetividad creadora, y añade: "en lo inverosímil hay a veces más verdad, más humanidad que en lo verosímil".¹⁰ Es por eso que defiende y admira a los suprarrealistas y hasta considera al norteamericano Waldo Frank en sus filas, por su flexibilidad y emoción de pensamiento, pero sobre todo por los términos de su invención de América. La subjetividad creadora vuelve a operar en el concepto de Mariátegui como aptitud de proyectar, de descubrir una conciencia americana y de crear también esa conciencia. Él dice: "una gran ficción que pueda ser su mito y su estrella".¹¹

Es significativo que sienta simpatía y adhesión por el "realismo mágico" enunciado por Massimo Bontempelli, que está en el camino en el que el término es trasladado de la plástica a la literatura para designar otro realismo. Un realismo que en Hispanoamérica, a partir de la década de los cuarenta, estalla en la narrativa, anuncian-

⁹ Mariátegui, "La realidad y la ficción", en *Obras*, t. II, p. 416.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 417.

do un nuevo método de configuración artística y de conocimiento. Mariátegui no es premonitor, sino que tiene la certeza de que la subjetividad creadora puede revelar intersticios de la realidad que han estado ocultos: "Restaurar en la literatura los fueros de la fantasía —dice, cuando habla de *Nadja* de Breton—, no puede servir, si para algo sirve, sino para restablecer los derechos o los valores de la realidad".¹²

Los surrealistas, Sorel, Freud, esclarecen, influyen, acompañan sus juicios, pero es su propia cultura la que los hace afirmar a la subjetividad como una vía de conocimiento autorizada y así lo evidencia: "Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los 'hombres de piedra', como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyo, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado de ese símbolo, su sentimiento cósmico".¹³

Mariátegui apela al sistema de símbolos como medio de observación y conocimiento de las relaciones sociales, con el fin de liberar a las masas, con el destino también de orientar a la inteligencia hispanoamericana en esta ruta. Al propio tiempo esta perspectiva flexibiliza su discurso ampliando su diapason como en un diálogo interno, en un acumulado de voces. Junto a la metodología marxista que ordena su perspectiva desde la base a la superestructura, la subjetividad creadora hace un movimiento convergente que es a la vez otro ordenamiento: un aparente desordenamiento feraz atenta contra una pragmática encasilladora y defiende aquellos espacios normativos —base y superestructura— como espacios simultáneos, bajo el enigma de la intuición.

Esto propicia en su discurso una comunicación múltiple con múltiples discursos. Él mismo autodefine su perspectiva en "Proceso de la literatura" con términos variados que integran:

- Un juicio, término que tiene acepción jurídica.
- Un testimonio de parte.
- Una voluntad afirmativa pero un voto en contra.
- Una crítica que "renuncia a ser imparcial y agnóstica".
- Preocupaciones filosóficas, políticas y morales.
- Una concepción estrictamente estética.

La estructura de su discurso da cabida a formas discursivas variadas que provienen de profesiones y géneros diferentes: jurídicas,

¹² Mariátegui, "*Nadja* de André Breton", en *Ensayos literarios*, p. 99.

¹³ Mariátegui, "El rostro y el alma del Tawantinsuyo", en *Obras*, t. II, p. 302.

periodísticas, ensayísticas, ideológicas, estéticas, políticas, testimoniales, económicas, pedagógicas... Pareciera que vuelve a asumir la posición del letrado del siglo XIX, en la cual la voz era multifacética en obediencia a las profesiones no diversificadas y en atención a su propia relación orgánica con el poder.

Pero Mariátegui es un moderno que ausculta la crisis de la modernidad y ofrece antídotos totalizadores, trabaja en el propio discurso de la fragmentación, pero con base en una interdiscursividad que es integradora: refleja la crisis que él mismo señaló diciendo que "la decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización...";¹⁴ y al mismo tiempo compendia su anhelo de totalidad y su mito.

Mariátegui emite su discurso desde un lugar marginal y transgresor en relación con el poder y en representación de un sujeto plural, clásicamente delimitado. De la misma manera en que amplía una concepción de Hispanoamérica y la universaliza, al situarla en una frontera ideológica, también amplía la comunicación con zonas marginales y discursos no canónicos que son formas contiguas de una cultura más vasta y también zonas de crisis social y atomización que él no desdena en su afán de aglutinar y orientar un espectro sociocultural que no es unívoco.

Así también se sitúa en un posición anticipatoria del fenómeno artístico, cuando asume la calle y dice: "La calle, ese personaje anónimo y tentacular que la torre de marfil y sus macilentos hierofantes ignoran";¹⁵ asume la oralidad proveniente de la cultura quechua, lenguajes clandestinos, no profesionalizados, el barrio, lo suburbial, el hombrecillo marginal que considera a Chaplin su mejor representación: "Su forma es a la vez rigurosamente aristocrática y democrática";¹⁶

Y, en esa misma dirección, el trasiego de América para su diálogo con Europa, prácticamente reducido a una Europa cultural francesa, española, italiana, a veces alemana, estalla en su crítica en horizontes rusos, checos, húngaros y, en época en que aún no eran frecuentes, aparecen los escritores norteamericanos, los indios, irlandeses, austriacos. Escritores que a veces no habían encontrado conciliación con la crítica artística o ideológica de sus países son auscultados por Mariátegui, como Aleksandr Blok, Maksim Gorki,

¹⁴ Mariátegui, "Arte, revolución y decadencia", en *Obras*, t. II, p. 412.

¹⁵ Mariátegui, "La torre de marfil", en *Obras*, t. II, p. 421.

¹⁶ Mariátegui, "Esquema de una explicación de Chaplin", en *Obras*, t. I, p. 426.

James Joyce, Isaac Babel, Andreas Latzko, Ilya Ehrenburg, Panait Istrati, Boris Piñiak, Sergio Essenin.

Éste, no obstante, es un diálogo más extenso que contiene una nómina de autores esenciales que forman como el *corpus* de una autoría del imaginario hispanoamericano. Ellos son Sarmiento, Martí, Darío, Montalvo, Lugones, Silva, Nervo... Ellos integran una red comunicativa tensional por su espesor y su intencionalidad, porque en su polémica con las pasadas generaciones y las presentes, Mariátegui emprende una convocatoria al intelectual hispanoamericano contemporáneo a él, para que cargue con su tradición, con la de la cultura universal, con lo más novedoso de su tiempo, y se articule con todo ello en una misión agonal a la revolución. Entonces les dice: "En estos periodos (los revolucionarios), la política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional. En estos periodos la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina los ámbitos de la vida de la humanidad".¹⁷

Mariátegui se propone un proyecto muy amplio que asume las formaciones culturales existentes a la perspectiva del proletariado. Con ello enriquece la cultura de ese sujeto histórico, la flexibiliza y le da la dirección de un plan muy complejo.

Crema una lógica nueva para comunicarse que se expresa en todas las direcciones de su obra teórica y práctica, y para poderla expresar realmente, conociendo el comercio con el arte y los controles oficiales sobre el periodismo, crea también sus organismos de realización: una editorial y dos revistas, tal y como en el plano político crea un partido. Mariátegui se independiza, convirtiendo su marginación y su transgresión en un movimiento de ordenamiento, comunicación e influencia.

En el peruano puede confluír la "añoranza de la hazaña", como denominó Ángel Rama a la actitud del intelectual que remodela su itinerario, anhelando la labor del letrado del siglo XIX en Hispanoamérica; puede confluír el mito y su condición pasional, su fe y la subjetividad que recorre su sistema de conocimientos. Serán los filósofos los que aclararán hasta qué punto llega su contribución a la teoría del conocimiento marxista, cuando vitaliza la subjetividad creadora en función de una visibilidad del mundo y especialmente del mundo hispanoamericano, transido de pensamiento precientífico, de mitos de culturas legendarias, de una intercomunicación conflictual, de un individuo en el cruce de caminos históricos, remodelando su épica y su ética en situación deficitaria.

¹⁷ "La revolución y la inteligencia", en *Obras*, op. cit., t. I, p. 426.

En tanto, la arquitectura de su discurso tiene, como el bambú antiguo, la verticalidad, la reciedumbre y la flexibilidad del diálogo activo y desprejuiciado, donde reside buena parte de su permanencia. Porque, como Mariátegui decía, invocando una profesión de fe: "Al mismo tiempo que la conquista del poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento".¹⁸

MARIÁTEGUI Y ARGUEDAS: DOS LECTURAS, UNA INTERPRETACIÓN

Por *Aymar*á DE LLANO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA, ARGENTINA

BIEN SABEMOS que la Conquista de América pudo ejecutarse sobre la base del sojuzgamiento de la población indígena habitante del espacio americano. Con el avance de los tiempos y la llegada de los movimientos emancipatorios que condujeron al establecimiento de las repúblicas en el centro y sur del continente, las masas indígenas, o ya mestizas, sufrieron una consiguiente discriminación en todos los aspectos de la vida humana: económico, social, político y cultural. Mientras tanto esa población mantenía vigentes sus tradiciones y costumbres, su arte y, fundamentalmente, su lengua. En la zona andina, desde fines del siglo XIX, los intelectuales comenzaron a militar en corrientes que proponían la reivindicación del indígena. Estas prácticas sociales vieron su contrapartida en la escritura de antropólogos, etnólogos y, también, en la literatura. Así, dos fenómenos literarios paralelos tuvieron lugar. Uno, callado, desconocido, generalmente oral: el de los indígenas. Otro, escrito, difundido en todo el continente y, en algunos casos, más allá del océano: el de los escritores llamados "indigenistas". El indigenismo fue un movimiento abarcador que expresaba el apoyo de ciertos grupos intelectuales a las luchas indígenas, cuyos sujetos proponían proyectos político-culturales que incluían la participación de los sectores discriminados hasta ese momento.

No es el afán de este trabajo hacer una reseña histórico-cultural exhaustiva, sino presentar el fenómeno para marcar la línea de pensamiento desde donde la mirada va a anclar en dos hitos del indigenismo en la zona andina: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y José María Arguedas (1911-1969). Mirada que luego intenta sobrevolar la situación posterior a ambos —lo contemporáneo a nosotros— para observar cómo se desarrolló el proyecto utópico planteado por ellos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 363.

La distancia temporal que separa a Arguedas de Mariátegui posibilita un primer paso de evaluación respecto del indigenismo, más aún cuando el propio Arguedas hace un balance del estado de cuestión en 1965 en su ensayo "Razón de ser del indigenismo en el Perú", que fue preparado como ponencia para el Coloquio de Escritores de Génova. Más allá de las reflexiones que ambos volcaron en su obra ensayística, Arguedas experimenta, en la escritura llamada "de ficción", lo que tantas veces observó en su obra como etnólogo y antropólogo. De ahí que se lo pueda considerar, después de Mariátegui, como el otro hito de un indigenismo auténtico, donde la voz de los marginados toma un espacio prevaleciente. Lo que uno observó, analizó y diagnosticó, el otro intent desgarradoramente llevar a la praxis de la escritura literaria desgajando su vida por ello. Ambos tuvieron vidas difíciles como mestizos, con enfermedades —uno, física, el otro, psíquica— que entorpecieron sus tareas y acortaron el tiempo existencial; sin embargo pudieron dejar la senda señalada para los que vendrían.

Mariátegui se ubica en el problema del indio coetáneo a la escritura de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como representante de "un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu".¹ Hacia el final de la obra, incluido en "Proceso de la literatura" el título del apartado "Las corrientes de hoy. El indigenismo" orienta acerca de su situación temporal al abordar el tema. Luego de diferenciarlo de otras corrientes —criollismo, nativismo— y de situarlo geográficamente, discierne entre tratamientos artificiosos y exóticos, que algunos puedan haber practicado, de otros centrados en lo episódico como parte de un primer momento. Su discurso se aleja de los positivistas de manera explícita —por la adhesión al marxismo— e implícitamente por la forma de enunciación. Así, prefigura en el indigenismo, que sólo se ha iniciado, un futuro en el que surgirá la gran obra:

Tampoco cabe dudar de su vitalidad por el hecho de que hasta ahora no ha producido una obra maestra. La obra maestra no florece sino en un terreno largamente abonado por una anónima u oscura multitud de obras mediocres (p. 329).

El hecho de centrarse en el presente e indicar un proceso, remite necesariamente a lo que vendrá, a un futuro; esto, al mismo

¹ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1984 (*Obras completas*, vol. 2). En adelante, se cita de acuerdo a esta edición.

tiempo, marca la distancia fundamental con el discurso conservador. Mariátegui establece así las diferencias entre el colonialismo, que idealizó el pasado y reflejaba el sentir de un sistema feudalizado, y el indigenismo con raíces en un presente inspirado en la protesta de millones de seres marginados. Este pensamiento se sintetiza en la frase de los *Siete ensayos*: "el Virreinato era; el indio es". No se trata de una mera marca temporal, sino de una concepción que se revierte en una "forma" del discurso en el sentido que Arturo Andrés Roig desarrolla estableciendo dos grandes líneas discursivas a partir de las categorías "pasado" y "futuro".² Esta forma discursiva lleva al análisis de una realidad conflictiva desde lo económico y social, así como la función que desempeñaron las vanguardias capitalinas y costeñas en la constitución de la literatura nacional. Se amplía el campo de estudio y, al mismo tiempo, se delimitan con precisión los objetos.

Por otro lado, se destaca el carácter lírico de lo indigenista en contraposición al naturalismo costumbrista que caracterizó a otras manifestaciones literarias de la época. Un lirismo que debe entenderse como "impulso vital de la nación" con el interés de reivindicar al indígena. Lirismo que encarna la fuerza de los vencidos que debieron enmudecer y a quienes les corresponde y pertenece un lugar. Son el arte y la literatura peruanos los que orientan esta corriente vital posibilitando la simbolización de la emergencia social. Al destacar este carácter se selecciona un tipo de indigenismo entre ya existente y se marca una variable a tener en cuenta para el futuro. El lirismo sólo lo podrán asumir los que de una u otra forma estuvieran comprometidos con el sentir de las masas populares; la oligarquía andina queda fuera del grupo al que va dirigido el "legado" de Mariátegui.

Con esta selección de algunos núcleos centrales del apartado "Las corrientes de hoy. El indigenismo", intentamos bordear el discurso de Mariátegui a los efectos de demostrar que el grado de

² Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981: "En el caso del discurso organizado sobre la categoría de 'futuro', la forma que se proponía como ideal, nos resulta en parte real, en cuanto que 'lo real' está regido por la categoría de lo conveniente y el canon o criterio de determinación de este último estaba dado por las demandas sociales de quien proponía el modelo. Dicho de otro modo, la legitimidad del modelo propuesto, mediante el cual se llevaba a cabo una autoafirmación, dependía del grado de legitimidad que el grupo proponente se atribuía a sí mismo, sobre la base de un reconocimiento de su propia presencia real en el proceso" (p. 237).

“conciencia de ruptura”³ que surge del mismo es alto. Las estrategias discursivas trabajan económicamente para delimitar el campo de estudio que a él le interesaba —el tipo de indigenismo que él promovió y en el que creyó— y, al mismo tiempo, mediante ellas construye un texto que se distancia de las corrientes referidas, a las que ideológicamente no adhirió. Hay un indigenismo previo y, también, paralelo a Mariátegui; sus tendencias son diversas. Es posible leer la fuerte “conciencia de ruptura” subyacente en su discurso a partir de la discontinuidad, planteada. Michel Foucault observa lo paradójico de la noción de discontinuidad, ya que es “a la vez instrumento y objeto de investigación”.⁴ Describir las tendencias indigenistas para Mariátegui funciona como descubrimiento de los límites del *proceso*, le posibilita marcar las discontinuidades; al mismo tiempo, su discurso es discontinuo porque salta de un registro aparentemente objetivo a la expresión de su pasión por el Perú; de allí a los datos estadísticos para pasar, luego, a la cita de autoridad de un contrincante ideológico. La nómina de dichos registros debería ser objeto de una extensa enumeración; sin embargo, lo que hoy me interesa destacar es la ruptura. Desde esta mirada, se puede leer el sentido que cobra la aclaración del término “proceso” al comenzar el último ensayo sobre la literatura; obviamente no pudo interesarle la acepción temporal ligada a desarrollo progresivo, ésta no hubiera tenido coherencia con sus postulaciones ideológicas:

Me parece que en este proceso se han oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonios de acusación. Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconcientemente una misión (p. 229).

He seleccionado este modo de análisis de los núcleos significativos dada la brevedad que impone la lectura de una ponencia. Este recorte desde un apartado breve de los *Siete ensayos* posibilita la captación del juego de verticalidades, de las correlaciones y la interpretación del efecto de las diversas remisiones en las temporalidades dentro de las que se mueve un texto programáticamente polémico.

³ Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, cap. XIV, “La conciencia americana y su experiencia de ruptura”, pp. 259-273.

⁴ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 13-15.

José María Arguedas en el ensayo citado reconoce en el Mariátegui de los *Siete ensayos* y en el de *Amauta* un ascendiente inigualable tanto entre obreros como entre intelectuales. Hecho más destacable aún si se considera que no había tenido oportunidad de estudiar la cultura indígena y que tampoco existía la bibliografía sobre los incas que circulaba ya en la década de los sesenta. Podríamos señalar una homología en el pensamiento de ambos, en sus intereses. Así como uno se preocupó por la situación del indio de los años veinte, Arguedas sostiene en el 65 que se conoce mejor la cultura incaica, “sobre la que hay una bibliografía cuantiosísima, más que sobre el modo de ser de la población campesina indígena actual”.⁵ Por ello, luego de hacer un balance, se va a centrar en ese corte temporal. De la misma manera, sus cuentos y novelas mostrarán la situación de las comunidades según la extensa franja temporal que abarca su producción, desde 1935 hasta 1969. La noción de “presente” que marcamos en el discurso de Mariátegui es vigente en Arguedas, pero se va a dedicar al mestizo, más que al indio, especialmente en sus ensayos. También funciona la “conciencia de ruptura”, que se manifestará en su escritura de ficción a través del uso de procedimientos lingüísticos no tradicionales, desconocidos en su momento, buscados hasta el desgarramiento con el afán de traducir al sistema dominante —el castellano— una forma de vida indígena y, por ende, una forma de pensar diferente construida desde la estructura de la lengua quechua. Desde la “ruptura” se puede ver un sesgo vanguardista que atravesaría la escritura de Arguedas, quien adhirió a las postulaciones sobre la vanguardia peruana que hiciera Mariátegui desde *Amauta*. Si bien Arguedas escribe y publica desde 1935, es a partir de 1950 cuando su obra va a tomar el lugar de un nuevo indigenismo, el producido por blancos o mestizos indistintamente, el defendido por antropólogos que sustentan sus conocimientos con madurez y quienes ya no responden sólo a la demanda social. El indigenismo, desde los principios hasta los cincuenta —incluyendo a Mariátegui— logró que se desacreditara el poder dominante y que se produjera la discusión del problema del indio sobre nuevas bases.⁶ A partir de los cincuenta, tanto desde sus escritos teóricos como desde su escritura de ficción, Arguedas va a incorporar un aspecto que está ausente en Mariátegui

⁵ José María Arguedas, “El indigenismo en el Perú”, en *Indios, mestizos y señores*, Lima, Editorial Horizonte, 1987, p. 15.

⁶ Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985, segunda parte, pp. 119-228.

porque aún no había incidido: el proceso modernizador. Por ello la insistencia en poner el punto de mira en la cultura mestiza. Los tiempos habían cambiado y la cultura viva era la que reunía sincréticamente todas las culturas interactuantes: la española, la indígena, la criolla, es decir la mestiza. La inmigración masiva de pobladores indígenas serranos a la costa y los consiguientes trastornos serán tratados progresivamente en su obra de forma integral. En este sentido ofrecerá su tarea de escritor como un verdadero servicio social, despertará polémicas constantes que marcarán rumbos hasta 1969, año que fue el punto final voluntario de su vida. Seguidor del pensamiento de Mariátegui, adecuó a su momento histórico lo postulado por aquél y adscribió al socialismo tomando como base los presupuestos ideológicos del maestro. A pesar de sentirse escindido existencialmente y de su tendencia suicida y depresiva, articuló su obra como etnólogo y antropólogo con su tarea de novelista y cuentista complementariamente. Un ejemplo de ello es el ensayo citado al comenzar este trabajo en consonancia con su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. El problema de la "integración cultural" de los serranos ya llegados a Lima, la agrupación en barriadas, la falta de servicios urbanos, el sindicalismo bastardeado, la dirigencia corrupta, el asentamiento de compañías extranjeras, la prostitución, las enfermedades, los ritos, la Alianza para el Progreso, la pesca de anchoveta, las fábricas de harina de pescado, el protestantismo y el catolicismo son temáticas abordadas desde la teorización a la cual llega el antropólogo luego de su estudio de campo y, también, desde su otra pasión: la literatura.

Desde los sesenta hasta nuestros días, y de manera creciente, se está produciendo un fenómeno sociocultural: la escritura de textos literarios en lengua quechua. Llegamos entonces a la situación que en los años de Mariátegui era una utopía: la producción de una literatura indígena, no indigenista. Casi tres décadas de escritura en lengua aborígen han suscitado el interés de lingüistas, etnohistoriadores y críticos en ciencias sociales, a tal punto que revistas especializadas han dedicado tomos al respecto.⁷ Los trabajos de Martín

⁷ Al tema está dedicado el número completo de *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37 (1993). Véase especialmente el artículo de Julio Noriega, "El quechua: voz y letra en el mundo andino". Del mismo cito: "Poetas quechuas contemporáneos de diversa extracción social provinciana, pero en general profesionales educados en español y raras veces autodidactas, son los que de manera evidente han puesto la escritura al servicio de la utopía andina. A estos versificadores de utopías nada pudo detenerlos. A fuerza de adaptaciones e invenciones,

Lienhard, Edmundo Bendezú y los hermanos Montoya son algunos ejemplos que podemos mencionar. Los escritores quechuas están formando una nueva tradición desde la marginalidad siguiendo una línea de silenciamiento que podemos situar en la Conquista y reconociendo la poesía prehispánica oral anterior. El dialectalismo, por un lado, y el mercado, por otro, ponen límites constantes a este tipo de producción. A pesar de ello, los treinta años de producción dan cuenta de una lucha sostenida contra el sistema hegemónico y ponen a prueba la hipótesis de José María Arguedas respecto de la posibilidad de supervivencia permanente que ha tenido la cultura india —'porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad'.⁸ Múltiples son los problemas que presenta el estudio de estos textos en cuanto a intentos de inserción en el sistema literario andino e hispanoamericano en general.

La mirada desde la "discontinuidad" permite observar el fenómeno literario andino como confluencia de diversidades; surge, entonces, la dificultad de sintetizar, de ubicar linealmente las producciones, de clasificar a los sujetos y objetos culturales a la manera "occidental". También se evidencia la riqueza de respetar la diversidad, de encontrar en el matiz y la discontinuidad la "fuerza vital" de la que hablaba Mariátegui.

Quiero finalizar esta ponencia con una cita de Antonio Cornejo Polar, que abre una forma de "pensar" esta producción:

En otras palabras, no se puede hacer de la necesidad social, odiosa por injusta, una virtud estética, pero sí se puede —y se debe— examinar y admirar la deslumbrante riqueza de un imaginario colectivo que con sus armas defiende valores que si ahora están subordinados pueden emerger más tarde como hegemónicos y variar (o no) su forma de producción. En el fondo ésta es la

todo lo lograron. No les significó, pues, impedimento alguno ni la falta de un público lector ni la fragmentación y dialectalización del quechua, así como tampoco les fue imprescindible disponer del recurso técnico de un determinado y único alfabeto. Vehementes en su propósito de reivindicar y de poner en prueba las virtudes poéticas de una lengua largamente postergada, se lanzaron de lleno desde hace más de tres décadas a escribir poesía en quechua', p. 294.

⁸ "Al hablar de supervivencia de la cultura antigua del Perú nos referimos a la existencia de una cultura denominada india que se ha mantenido, a través de los siglos, diferenciada de la occidental... todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista, pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, distinta a la occidental", José María Arguedas, "El complejo cultural del Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, selección y prólogo de Ángel Rama, México, Siglo XXI, 1975, pp. 1-2.

única dirección para comprender, al menos en sus puntos claves, la muy confusa dialéctica de la cultura de los oprimidos: comprender que son sujetos, y no objetos, de la historia y de una conciencia que elabora, desde su inserción social específica, los símbolos con los que se autoconoce, conoce al mundo e imagina —para realizarlo o no— un deseo de futuro.⁹

⁹ Antonio Cornejo Polar, "Notas sobre las tradiciones marginales", en *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, pp. 157-173.

MITO Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Por José Luis GONZÁLEZ MARTÍNEZ
INAH-CEDEM, MÉXICO

Hay mucho en la obra de Mariátegui ... que nos suena más a futuro que a pasado. Creo que si Mariátegui mantiene su vigencia, no es por el prurito de algunos de levantar unos grandes nombres casi nostálgicamente sino porque nos llama hacia adelante.

Gustavo Gutiérrez, 1994

Introducción

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI construye su reflexión y su análisis en diálogo con tres coordenadas en torno a las cuales sus ideas toman significación en su tiempo y trascienden su coyuntura: la depresión del capitalismo y del racionalismo subsiguiente a la crisis de la Primera Guerra mundial, el movimiento socialista en ascenso, con su carga de nueva utopía y con su posibilidad de ofrecerse como "nuevo mito" a la humanidad y la realidad peruana de la posguerra, su interlocutor principal, que irá relegando a los otros dos a una condición de referencia teórica.

Desde esta misma dinámica de actores e interlocutores que ascienden y descienden, que protagonizan y antagonizan, fue dejando José Carlos Mariátegui una serie de apuntes y reflexiones en torno al rol de la religión dentro de la dialéctica social. Estas ideas tienen su cumbre en "El factor religioso", pero, de alguna manera, los trascienden y no quedan totalmente incluidas en él.

Los apuntes que siguen tienen la intención de presentar la significación de la religión en la interpretación de la realidad social que

hace Mariátegui e intentar un balance valorativo de la misma a la luz de los desarrollos sociales y teóricos posteriores.

1. La religión en un primer horizonte posmoderno

UNA de las líneas maestras que articulan el pensamiento de Mariátegui es lo que hoy podríamos llamar su crítica posmoderna del racionalismo liberal. El cúmulo de promesas incumplidas por el optimismo racionalista del XIX es de tal magnitud que constituye un verdadero "fraude ideológico". La cumbre de esta gran desilusión de la teoría del progreso y bienestar ilimitados para todos, la constituyó para Mariátegui el saldo de dolor absurdo que dejó la Primera Guerra mundial.

Una buena parte de su producción de este periodo gira en torno a este ajuste de cuentas con la desilusión racionalista:

Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea de Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.¹

Es clara la perspectiva posmoderna de la crítica de Mariátegui a la situación de su tiempo, dentro de la cual reclama la necesidad de "reencantamiento del mundo" como respuesta al cúmulo de promesas incumplidas por la modernidad ya al terminar la Primera Guerra mundial:²

¹ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3), p. 18.

² Independientemente de la discusión inacabada sobre su pertinencia, sobre el concepto de "posmodernidad" en la actualidad puede consultarse, Gianni Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

La Razón y la Ciencia han corroído y han disuelto el prestigio de las antiguas religiones. Eucken en su libro sobre el sentido y el valor de la vida, explica clara y certeramente el mecanismo de este trabajo disolvente. Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación nueva de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, tal como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. Renan remarcaba melancólicamente, en tiempos de orgulloso positivismo, la decadencia de la religión, y se inquietaba por el porvenir de la civilización europea. "Las personas religiosas —escribía— viven de una sombra. ¿De qué se vivirá después de nosotros?". La desolada interrogación aguarda una respuesta todavía.³

Y en otro escrito expresa:

Mas todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto... Lo que más niega y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios... La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables.⁴

³ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 19.

⁴ José Carlos Mariátegui, "El hombre y el mito", en *El alma matinal*, pp. 21-22. En su primera versión, este artículo fue publicado en el periódico *Mundial* (Lima), el 16 de enero de 1925. Ratificando esta idea cita también a Jean R. Bloch: "Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta para llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la hayáis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre".

En este camino del diálogo indispensable con todas las fuerzas que puedan permitir recuperar la ilusión por la lucha en el presente y la esperanza en el futuro social, encuentra en Vasconcelos un impulso espiritual importante. Adopta su lema de "pesimismo de la realidad y optimismo del ideal". Y descubre en esa actitud mental el estado de ánimo fundamental del luchador social que busca transformar la sociedad:

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano.

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles.⁵

Y en diálogo con el corrosivo escepticismo y relativismo agudizado por el desaliento que sedimenta la posguerra, Mariátegui trata de rescatar una filosofía de la acción social sin la cual todo optimismo en el futuro sería fatuo:

Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal... En la nueva generación arde el deseo de superar la filosofía escéptica. Se elaboran en el caos contemporáneo los materiales de una nueva mística. El mundo en gestación no pondrá su esperanza donde la pusieron las religiones tramontadas. "Los fuertes se empeñan y luchan —dice Vasconcelos— con el fin de anticipar un tanto la obra del cielo".⁶

⁵ José Carlos Mariátegui, "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal" (1925), en *El alma matinal*, pp. 28-31.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

Es interesante, por la nueva perspectiva que introduce en el tema, el paralelismo que hace Mariátegui entre religión y política a propósito de la dialéctica entre "ideal" y "forma histórica" que permiten confrontar "la esencia de los principios" de las instituciones y la realidad concreta de sus construcciones sociales. El modo como se manifiesta esta contraposición en la democracia burguesa es patético, piensa Mariátegui. Sólo exhibe las formas vaciadas de su verdadera esencia democrática. Esta manipulación sociohistórica de los principios originales afecta por igual a los ideales religiosos y políticos que inciden en la vida humana: "Tan cierto es esto que el hombre, prácticamente, en religión y en política, acaba por ignorar lo que en su iglesia o su partido es esencial para sentir únicamente lo que es formal y corpóreo".⁷

Uno de los méritos indiscutibles de Mariátegui es el de haber sido, quizás, el primer pensador marxista (después de la reflexión de Friedrich Engels sobre los principios del cristianismo) en haber diferenciado esencia y forma histórica en su crítica de la religión. Sobre este punto volveremos más adelante, pero permítansenos observar una faceta nueva de su análisis en el siguiente párrafo en el que Mariátegui critica la posición de algunos intelectuales víctimas de la depresión anímica de la coyuntura:

El caos contemporáneo angustia y aterra a los intelectuales. Todos sienten la necesidad de un orden, de una fe. Los que no son capaces de adherirse a un orden nuevo buscan con frecuencia su refugio en Roma. La Iglesia Católica les ofrece asilo contra la duda. Estas adhesiones de intelectuales desencantados no robustecen históricamente al catolicismo, pero restauran los gastos prestigios de su literatura... La escolástica es desempolvada por escritores y artistas que hasta ayer representaron un nihilismo, un escepticismo, a veces blasfemos.⁸

2. Más allá del oscurantismo

VISTO Mariátegui como un intelectual marxista de la década de los veinte, destaca su talante constituido de honestidad intelectual y de agilidad científica que le permite superar cualquier dogmatismo. En los tiempos que rodean su producción esto no es poco, porque

⁷ José Carlos Mariátegui, "La crisis de la democracia" (1925), en *El alma matinal*, pp. 31-36.

⁸ José Carlos Mariátegui, "Giovanni Papini" (1923), en *El alma matinal*, p. 109.

implicó el sortear, con respeto y firmeza, la influencia de muchos connotados intelectuales que vivían atrapados en una lectura de la realidad apriorísticamente determinada por presupuestos ideológicos. Por eso a Mariátegui se le puede admirar tanto por la libertad con que relativizó ese Absoluto que para muchos era el materialismo histórico, como por la creatividad interpretativa con que supo rescatar lo original e irreductible de la realidad peruana. Es cierto que no todas sus tesis han prevalecido. Pero tiene a su favor que ninguna de ellas pretendió ser un dogma.

Esa libertad intelectual respecto del marxismo, se manifiesta con claridad en su ensayo sobre "El factor religioso", como lo dice Gustavo Gutiérrez:

Mariátegui fue un hombre libre; libre frente a todas sus fuentes. No hay fuente que él tome mecánica y sectariamente, ninguna; de todas toma ideas, de otras toma distancia, a algunas las critica a veces explícitamente. Fue un hombre muy libre en el acercamiento a la realidad nacional...⁹

Como punto de partida, cabe señalar que la gran diferencia de Mariátegui, como pensador marxista, con respecto a otros "repetidores" del marxismo, es el haber hecho prevalecer la realidad, frecuentemente con aristas irreductibles, sobre el culto al credo teórico. Estrechamente unida a esta actitud metodológica está su apertura intelectual para aceptar como interlocutores a todos los que tuvieran algo que decir sobre la realidad nacional.¹⁰ Sólo por estos rasgos, Mariátegui ya era un marxista un tanto inclasificable en los años veinte.

El tema de la religión lo maneja con habilidad dentro de las ordenadas historia y cultura, que le permiten observarlo y valorarlo en la doble dinámica diacrónica y sincrónica.

1. Su entrada es una declaración de perspectiva teórica y confesión metodológica:

⁹ "Entrevista a Gustavo Gutiérrez", *Páginas* (Lima, CEP), núm. 127 (1994), p. 60.

¹⁰ Es notable esta libertad intelectual de Mariátegui. Como director de *Amauta*, revista fundada por él en 1926 (para algunos, como Antonio Melis en el "Prólogo" de la obra *Mariátegui total*, la revista más importante de América Latina en este siglo) no duda en publicar textos de autores como José María Eguren y Martín Adán, ideológicamente distantes del pensamiento de Mariátegui y de la orientación de la misma revista.

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical... El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una Iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y "oscurantismo".¹¹

En realidad, Mariátegui comienza su ensayo tomando distancia de la crítica racionalista liberal y burguesa que se había impuesto como *a priori* en muchos ámbitos de las ciencias sociales del XIX y primeras décadas del XX. Pero también exige de la "crítica revolucionaria" una revisión de sus presupuestos. Mariátegui pone en cuestión el dogmatismo rígido y estéril del materialismo histórico que, en nombre de la interpretación científica de la historia, muchas veces niega la realidad misma. La lucidez que el Amauta ya había exigido en el 28, será "novedosamente" recibida en Europa cuando, en la década de los cincuenta, se comiencen a sentar en la mesa de discusión intelectuales marxistas y cristianos de Occidente, desde la convicción de que el hombre y los pueblos tenían que prevalecer sobre el dogmatismo de sus respectivas instituciones. Lo cierto es que la crítica marxista a la religión había comenzado a ser revisada por el mismo Mariátegui: "La crítica revolucionaria no reatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las Iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia" (p. 162).

2. Planteado su presupuesto teórico, Mariátegui pasa a analizar el comportamiento del factor religioso en el Perú prehispánico.

Por lo pronto, fiel a la revaloración de las tradiciones culturales que Mariátegui fue realizando sobre todo a partir de su regreso al Perú en 1923, considera que "el estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores" (p. 163).

Con cierto simplismo antropológico, considera, comparativamente, que el cristianismo, que no tuvo que desplegar en Norteamérica una misión evangelizadora por razón de su pobreza cultural, en México y Perú tuvo que ejercer la evangelización como tarea primordial ante "una numerosa población con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias".

¹¹ José Carlos Mariátegui, "El factor religioso", en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1957 (*Obras completas*, vol. 2), p. 162. En adelante, se cita de acuerdo a esta edición.

Este enfrentamiento entre las dos instituciones religiosas, la de los vencedores y la de los vencidos, las resuelve en las siguientes tesis:

- a) "La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica... El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social" (p. 164).
- b) Con el cristianismo, entran en el Perú otra cosmovisión y otro *ethos* que se enfrentan a los tradicionales. La nueva religión —dice Mariátegui citando a Frazer en su análisis del efecto de las religiones orientales sobre la cultura grecorromana— "inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes" (p. 164). De este modo, parece insinuar Mariátegui, la conciencia individual descubierta por Occidente y ampliamente perfilada por la filosofía y teología cristianas, se convirtió en el elemento cultural, quizás, más determinante en el desenlace de la confrontación cultural de la conquista.¹²
- c) Dado que "la religión incaica carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio... el culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias" (p. 163). Así, de la religión imperial no quedó nada. "El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía" (p. 165); la cosmovisión incaica se disolvió con su imperio. Pero con ella no se fue la identidad andina más antigua que el incario. Lo que sobrevivió fue "no una concepción metafísica [de la élite incaica], sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta [de las comunidades agrarias]" (p. 165).
- d) Fue desde esos elementos panandinos y preincaicos a partir de donde se articuló la *resistencia cultural* de los vencidos ante los vencedores que empezaron a colonizar: "El 'animismo indígena' poblaba el territorio del Tawantinsuyo de genios o dioses locales, cuyo culto ofrecía a la evangelización cristiana una resistencia mucho mayor que el culto incaico del Sol..." (p. 167).

¹² En relación con este mismo punto, un poco más adelante, en el mismo ensayo, refiriéndose a la posición de Vasconcelos, dirá que el pensador mexicano "subestima un poco las culturas autóctonas de América (y) piensa que, sin un libro magno, sin un código sumo, estaban condenadas a desaparecer por su propia inferioridad. Estas culturas, sin duda —dice prolongando la idea con su propio pensar— intelectualmente, no habían salido aún del todo de la edad de la magia" (p. 169).

3. El análisis de la Conquista del Perú le permite a Mariátegui asumir una perspectiva comparativa con el esquema de conquista de la América anglosajona, precisando los perfiles propios de cada una de las empresas:

- a) La conquista española se distingue por su carácter de "cruzada" y, como tal, se trata de una acción esencialmente militar y religiosa realizada por militares y misioneros (p. 169).
- b) Por esa razón, si bien se puede decir que la América sajona fue colonizada por el explorador y pionero puritano, no puede afirmarse que el colonizador de Hispanoamérica fuese el cruzado y caballero. El colonizador español era un empresario (material o espiritual) mientras que el conquistador (material o espiritual) tenía algo de caballero y místico:

Concluye la conquista; comienza el Coloniaje. Y si la Conquista es una empresa militar y religiosa, el Coloniaje no es sino una empresa política y eclesiástica. La inaugura un hombre de Iglesia, don Pedro de la Gasca. El eclesiástico reemplaza al evangelizador. El Virreinato, molice y ocio sensual, traería después al Perú nobles letrados y doctores escolásticos, gente ya toda de otra España, la de la Inquisición y de la decadencia (p. 171).

c) Ambas Españas, cabalresca y colonizadora, evangelizadora y eclesiástica, coexistirán por un tiempo antes de que se imponga la segunda. En la tensión entre proyectos, los indios quedan en medio:

Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas. Y los indios, explotados en las minas, en los obrajes y en las "encomiendas" encontraron en los conventos y aun en los curatos, sus más eficaces defensores. El padre de Las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores (p. 172).

De este modo perspicaz y agudo, Mariátegui supera el simplismo maniqueo con que muchos reducían la Conquista a una única línea de enfrentamiento entre europeos y americanos. Mariátegui capta la dialéctica entre misionero y eclesiástico. Ciertamente, en el Perú del siglo xvi, los jesuitas proporcionaron la mejor línea de "misioneros" y los que más tuvieron que enfrentar al colonizador tanto por la defensa de los indios como por la crítica a los fundamentos éticos de la empresa española en América. El principal

organizador del sistema colonial en el Perú, el virrey Francisco de Toledo, tuvo como principales opositores a valiosos hombres del primer contingente que la Compañía de Jesús envió al Perú.¹³ d. No obstante el trabajo de misioneros y eclesiásticos, Mariátegui considera que tampoco la nueva religión imperial logró penetrar hasta los ámbitos más profundos de la cultura andina:

La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico (p. 173).

En este balance de los primeros tiempos de la Conquista, Mariátegui juega con la categoría "resistencia cultural" en una doble

¹³ Prototipo de esta tensión es el caso de Bartolomé Hernández, jesuita designado por el Superior General Francisco de Borja para ser el confesor del Virrey Toledo, con quien viajó al Perú en compañía del primer grupo de dicha orden. El jesuita tan pronto se entera de que ha sido destacado para tan complicado cargo, escribe a su superior porque, dice, "me parece que estoy obligado a representar a Vp a las dificultades que en ello siento; y por ser negocio tan grave y cosa que me parece que importa no sólo para mi quietud, sino también para mi salvación". En esa misma carta explica la causa de su petición: "que yo desde que oí en Salamanca la Theología y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del Rey de España y el trato con que entraron los que en ellas están y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de indios y los que de allá han traído haciendas... yo entendí que habían entrado con muy mal trato; y los que tenían hacienda de allá y la traían adquirida con aquel trato que la tenían con mucho peligro de sus conciencias... un consejo que me dio fray Domingo de Soto como muy mi padre y maestro, con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería a una persona que había traído hacienda de Indias; y el consejo fue éste: Padre, tome mi consejo, y huya de estos indios, si no quiere correr peligro de su alma". Por otra carta escrita desde Panamá el 12 de junio de 1569, cuyo autor es el padre Juan García, compañero de viaje de Hernández, sabemos que, ya durante la travesía del océano, "el P. Hernández... no ha caído en gracia a el virrey, y ansí no lo llevó consigo en su nao con tener metida ya su arca dentro de la nao... No se confiesa sino muy raramente, una reconciliación de cuando en cuando, como por cumplimiento; confiébase con un comendador de su Orden (de Alcántara) que lleva consigo. Este mismo comendador nos ha avisado que no predique el P. Hernández porque se echa a perder...". Ambas cartas pueden ser consultadas en *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Peruana I* (1565-1575), Roma, Compañía de Jesús, 1954.

dirección: la falta de resistencia externa y formal a lo más exterior de la nueva religión, el culto, permitió a los indios ofrecer una real resistencia interna a los contenidos profundos de la nueva religión que portaba una concepción del cosmos y de la vida humana radicalmente diferentes. También en esta confrontación resultaron vencedoras las creencias ancestrales panandinas. Pero, a diferencia de la religión oficial incaica, el cristianismo se quedó y, por ambos lados, dieron inicio procesos complicados de sincretismo y reinterpretación de los tres sistemas religiosos en contienda: religión andina, religión africana y cristianismo. Dentro de ese proceso tuvieron un papel muy importante las intenciones irreductibles: cristianización y resistencia cultural. Es en esta flexibilidad pragmática que el cristianismo de los eclesiásticos (más que el de los misioneros) mostró su sabiduría de adaptación a la situación inédita, "pero esta facultad de adaptación es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de la Iglesia Romana" (p. 175). Lo cierto es, piensa Mariátegui, que la adaptación y la condescendencia llevaron al cristianismo "eclesiástico", como parte de toda la sociedad colonial que sucedió al momento heroico de la Conquista, a la "extenuación moral". Los místicos se habían acabado; sólo quedaban los administradores eclesiásticos.

e) El proceso de aculturación religiosa, en el Perú, da origen a un *ethos* cultural característico del cual el catolicismo es el principal responsable. En este punto, Mariátegui se aproximará a las tesis de Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:¹⁴

La experiencia de Occidente revela la solidaridad entre capitalismo y protestantismo, de modo demasiado concreto. El protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista. La reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal. El protestantismo y el liberalismo correspondieron como corriente religiosa y tendencia política respectivamente al desarrollo de los factores de la economía capitalista (pp. 177-178).

Esta concepción general se tradujo en Angloamérica en una ética concreta de la profesión y del trabajo que el protestantismo había

¹⁴ En el ensayo de Mariátegui no encontramos ni una sola cita de Max Weber. La perspectiva parece llegarle mediante otros autores, como lo muestra la cita explícita de Ramiro de Maeztu.

inspirado en Europa y que marcó el espíritu del capitalismo norteamericano. Citando a Ramiro de Maeztu (mucho antes de que fuera inspirador de la doctrina de la Falange Española de José Antonio Primo de Rivera), Mariátegui explicita el camino:

Su sentido del poder lo deben, en efecto, los norteamericanos a la tesis calvinista de que Dios, desde toda la eternidad, ha destinado unos hombres a la salvación y otros a la muerte eterna: que esa salvación se conoce en el cumplimiento de los deberes de cada hombre en su propio oficio, de lo cual se deduce que la prosperidad consiguiente al cumplimiento de esos deberes es signo de la posesión de la divina gracia, por lo que hace falta conservarla a todo trance, lo que implica la moralización de la manera de gastar el dinero (p. 180).

Se necesitaba, piensa Mariátegui, conquistar primero el derecho del "libre examen" (libertad de interpretación privada de la Biblia) del protestantismo, para que pudieran desplegarse los demás principios del liberalismo. Como consecuencia, Perú y la América española quedaron desprovistos de la fuerza espiritual que podría haberlos conducido hacia el desarrollo capitalista, ya que "el catolicismo español como concepción de la vida y disciplina del espíritu, carecía de aptitud para crear en sus colonias elementos de trabajo y de riqueza. Éste es... el lado más débil de la colonización española" (p. 177).

Sin embargo, si la religiosidad católica no fue apta para inspirar grandes proyectos económicos y sólo empresas militares y políticas, el catolicismo resultó ideológica y metodológicamente más apto para la penetración y articulación de grandes sistemas culturales como los que encontró en los Andes y Mesoamérica:

La evangelización de la América española no puede ser enjuiciada como una empresa religiosa sino como una empresa eclesiástica. Pero después de los primeros siglos de cristianismo, la evangelización tuvo siempre este carácter. Sólo una poderosa organización eclesiástica, apta para movilizar aguerridas milicias de catequistas y sacerdotes, era capaz de colonizar para la fe cristiana pueblos lejanos y diversos... El protestantismo... careció siempre de eficacia catequista por una consecuencia lógica de su individualismo, destinado a reducir al mínimo el marco eclesiástico de la religión (p. 182).

Mientras que en Norteamérica el protestantismo "no tenía que conquistar una cultura y un pueblo sino un territorio", el catolicismo en la América española tenía un desafío más difícil:

Los conquistadores encontraron en estas tierras, pueblos, ciudades, culturas; el suelo estaba cruzado de caminos y de huellas que sus pasos no podían borrar. La evangelización tuvo su etapa heroica, aquella en que España nos envió misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados (p. 183).

Después, cuando el eclesiástico reemplazó al místico y el administrador colonial al conquistador, llegó la mollicie; si el territorio norteamericano invitaba a la austeridad del pionero calvinista, Hispanoamérica relajaba los sentidos e invitaba al conquistador a la laxitud en vez de a la mortificación de los sentidos. Esta mollicie sólo fue sacudida por la nueva mística de la independencia.

3. El factor religioso y la independencia

EL proceso de independencia convocó a su causa a lo que quedaba de mística y pasión entre los elementos eclesiásticos de la América española.

a) En términos generales, constata Mariátegui, por su oposición al liberalismo y al individualismo, pero también y sobre todo por su lealtad a la Corona española, "la Iglesia cometió la imprudencia de vincularse demasiado a la suerte de la reacción monárquica y aristocrática" (p. 186).

b) Sin embargo, hubo en el Perú también un clero liberal y patriota. Quizás por eso "el liberalismo civil, en muy pocos casos individuales se mostró intransigentemente jacobino y, en menos casos aún, netamente antirreligioso" (p. 186). Pero junto con el elemento religioso católico liberal, Mariátegui valora la participación del *deísmo masónico* en la configuración del Perú independiente, llegando a ver a la masonería "como un sucedáneo espiritual y político de la Reforma" (p. 187). La perspectiva es interesante si la interpretamos teniendo como marco de referencia los conceptos comparativos entre la mística protestante y católica a que aludíamos en párrafos anteriores.

c) La independencia prolongó las relaciones armónicas entre Iglesia y Estado que, en lo fundamental, habían prevalecido en la etapa colonial. Por consiguiente, el catolicismo fue religión nacional. De ahí la imposibilidad de una concepción de un Estado laico en el Perú independiente:

Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico... El Estado católico no puede

hacer, si su catolicismo es viviente y activo, una política laica. Su concepción, aplicada hasta sus últimas consecuencias, lleva a la teocracia (p. 189).

d) Como consecuencia de esta configuración primera del Perú republicano, percibe Mariátegui que la experiencia peruana, a diferencia de otros países de América Latina, es la de una especie de *liberalismo cautivo*: “el liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso” (p. 189). Por esa razón Mariátegui polemiza contra quienes pretenden rescatar una experiencia jacobina y anticlerical en el liberalismo peruano a partir de la actuación del liberal José Gálvez.¹⁵ En realidad, la primera agitación anticlerical en el Perú hay que buscarla en el movimiento anarquista y radical de Manuel González Prada (1848-1918). Con todo, su alcance y profundidad fueron discretos:

Dirigido por hombres de temperamento más literario o filosófico que político, empleó sus mejores energías en esta batalla que, si produjo, sobre todo en las provincias, cierto aumento del indiferentismo religioso —lo que no era una ganancia—, no amenazó en lo más mínimo la estructura económico-social en la cual todo el orden que anatematizaba se encontraba hondamente enraizado... Sus dos principales lemas —anticentralismo y anticlericalismo— eran por sí solos insuficientes para amenazar los privilegios feudales (p. 191).

De esta forma discreta se comporta el liberalismo peruano. Ni siquiera, como ocurrió en otros países de la región, fue capaz de conquistar la libertad de cultos como apertura democrática de las conciencias:

En los países sudamericanos donde el pensamiento liberal ha cumplido libremente su trayectoria, insertado en una normal evolución capitalista y democrática, se ha llegado —si bien sólo como especulación intelectual— a la preconización del protestantismo y de la Iglesia nacional como una necesidad lógica del Estado liberal moderno (p. 192).

¹⁵ Haciendo suya una cita de Jorge Guillermo Leguía, dice: “Yerran, por consiguiente quienes, al apreciar sus doctrinas adversas a los diezmos eclesiásticos, afirman que era jacobino. Gálvez jamás desconoció a la Iglesia ni sus dogmas. Los respetaba y los creía... Al arrebatarse Gálvez a nuestra Iglesia los gajes que encarnaban una supervivencia feudal, sólo tenía en mente una reforma económica y democrática; nunca un objetivo anticlerical” (“La Convención de 1856 y don José Gálvez”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, núm. 1, p. 36).

e) Al final del ensayo, Mariátegui intenta incluso adentrarse en terrenos prospectivos sobre la evolución religiosa probable del Perú y América Latina. Hoy sus tesis nos parecen sumamente discutibles si las confrontamos con la reconfiguración religiosa que viene experimentando la región. Según el Amauta:

El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales... Éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos las perjudica además el movimiento antiimperialista cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano (pp. 192-193).

4. Conclusión

ÉSTAS SON las líneas maestras del pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre la religión en general y sobre el papel del factor religioso en la evolución de la sociedad peruana. Obviamente, leído desde 1994 y aun teniendo en cuenta que Mariátegui nos sigue provocando a mirar al futuro más que al pasado, encontramos en su pensamiento, como es lógico, desiguales aciertos en un discurso de singular penetración y perspicacia. Algunos de los logros más importantes de su análisis son los siguientes:

a) Su aporte a la liberación de las ciencias sociales de muchas trabas teóricas, metodológicas y quizás hasta psicológicas, en el tratamiento del fenómeno religioso.

b) La apertura de una perspectiva de análisis marxista en el que la realidad indomable, en sus múltiples manifestaciones, enriquece a la teoría obligándola a reformularse. En otras palabras: el hecho de haber liberado a la realidad social, en el proceso de la investigación, de la dictadura de los presupuestos ideológicos. Concretamente, en la consideración de lo religioso, es de los primeros (mi inseguridad no me permite decir que sea el primero) que distingue entre materialismo metafísico y materialismo histórico, abriendo un espacio que el dogmatismo negaba al intelectual. Sin lugar a dudas, este “revisiónista” le dio nuevo aliento al análisis marxista enriqueciéndolo con el desafío de tener que dar cuenta de la realidad peruana.

c) La introducción de la categoría de *cultura* junto a la de *clase social* como factores heurísticos. Esto le permite salir de la trampa simplista de “la religión opio para el pueblo” al situar el factor religioso dentro de la dinámica cultural e intercultural. Es nuestra

opinión que el descubrimiento de la identidad indígena que tiene lugar en Mariátegui después de su viaje a Europa (1919-1923), le abrió a la posibilidad de considerar lo religioso en sí mismo, en su peculiar naturaleza cultural y no sólo como mecánico reflejo de la base económica.

d) El descubrimiento de la dialéctica intrarreligiosa. Lo usual era considerar lo religioso dentro de la dialéctica social. No abandona esta perspectiva pero la enriquece notablemente con sus análisis de la dialéctica propia del "campo religioso" (en el sentido que da a la expresión Pierre Bourdieu). Es así como contrapone con mucho provecho religión incaica imperial y religión agraria-popular andina, religión indígena y cristianismo, místicos y eclesiásticos, jesuitas y clero regular, católicos y protestantes. La constatación teórica y práctica de esta dialéctica interna abrió en el Perú y en América Latina posteriores a Mariátegui, un espacio de encuentro militante y teórico de cristianos y marxistas todavía no cerrado.

e) Esta riqueza de su planteamiento quedó condensada magistralmente en el último párrafo de su ensayo con el que también concluimos nuestro comentario:

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo había sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos (p. 193).

MARIÁTEGUI Y EL EJERCICIO DEL FUTURO

Por Sergio Raúl Arroyo García
ENAH, MÉXICO

La herejía de hoy es casi seguramente el dogma de mañana.

José Carlos Mariátegui, *Tópicos de arte moderno*, 1929

BIEN ADVERTÍA APOLLINAIRE en los primeros años del siglo, que el tiempo de la historia y el tiempo del arte, no obstante sus inexorables tensiones, son dos experiencias distintas, dos lógicas que se entrecruzan repetidamente sin diluirse nunca una en la otra.

¿Qué paisaje queda de una época que apostó gran parte de su caudal ideológico y humano a la transformación de un mundo absorto en la lógica del intercambio mercantil, marcado por feroces carencias y polarizaciones, por el sistemático perfeccionamiento del ejercicio del control social e individual, por la paulatina deshumanización de los mecanismos de vida y por el pesado efecto de una modernidad que simultáneamente fascina y golpea?

Probablemente, por encima del sentimiento de desencanto, un signo definitorio de nuestro siglo sea el del sueño truncado, un sueño vehemente pero frágil, que fue alimentado y proyectado por el racionalismo materialista, la escatología cristiana, la fe religiosa y la secularizada fe de la política, con su culto al futuro, así como por interminables ríos de oprobio y resentimiento que se suman a omínicas cargas del pasado. Sueño más tarde devorado por sacerdotes y comisarios, por fariseos y burócratas, soportes de nuevas y viejas teocracias.

La historia contemporánea ha sido un escenario en el que han surgido paradigmas que son reflejo de las pasiones suscitadas por el tiempo y la acción humana, elementos de un lenguaje cercano y turbulento, cuya proximidad impide hacer un recuento con un mínimo

de justeza. Nuestra propia inserción en ese universo de discursos e ideas es un asunto que mueve a balances apremiantes, siempre difusos y casi imposibles. Nuestro modo de mirar a través del tiempo, de cruzar el pasado con un instrumental que altera su dimensión humana, nos convierte en peculiares personajes que tantean un sendero farragoso en busca de sentido. Acaso la violenta musa de la historia sea la primera representación trágica de lo inaprehensible.

José Carlos Mariátegui publica en la revista *Mundial*, el 9 de agosto de 1929, un ensayo sobre *Manhattan Transfer*, la emblemática novela de John Dos Passos, a la que definió como un fresco vanguardista del mundo moderno. Sobre esta obra escribe: "La descripción, sumaria y elemental, es sostenida a grandes trazos. John Dos Passos emplea imágenes certeras y rápidas... Pero, vertiginoso como la vida que traduce, no se detiene en ninguna de las estaciones de su itinerario".

Desde la perspectiva de Mariátegui, el carácter fugaz y el interminable sentido de renovación de la percepción moderna, tampoco se detiene en los puntos de un itinerario. Observa una nueva temporalidad, que aceleradamente fluye de la mente y los ojos de los modernos, cuyas huellas resultan cada vez más leves y menos significativas en la conciencia de los hombres. Estos hechos, reconocidos por Mariátegui en repetidas ocasiones en sus ensayos, configuran un punto de apoyo para su visión crítica. Es justo la capacidad de recuperación y asimilación de la experiencia humana lo que Mariátegui entenderá como el sentido de la literatura y el arte.

Son los años en los que se expande de manera planetaria la influencia teórica de Plejanov, "el papa del marxismo", en relación con el arte y la literatura, en los que se deja la mesa puesta a la enciclopédica visión lukacsiana del realismo socialista, convertida en una respuesta al "irracionalismo" de ciertas vanguardias, prácticamente todas las existentes, y al espíritu "patológico" en que fueron incubadas, y, por supuesto, concebida como una superación del realismo crítico burgués.

Más allá de las fórmulas, Mariátegui matiza el papel de las vanguardias en el contexto de su tiempo. En determinados casos, como sucede con el surrealismo bretoniano, el futurismo ruso o el dadaísmo, pone a las vanguardias en situación frontal respecto de la ética y la práctica burguesas, las concibe como una propuesta para desmontar su lógica y consecuentemente constituir uno de los puntales con los que se preparará el ascenso de una nueva clase exenta de perversiones y contradicciones. En otros casos, como sucede con

el futurismo italiano, se adscribe incondicionalmente a los teóricos del realismo socialista, calificándolo como un movimiento regresivo y misticador.¹

En ambos casos, se tratará de una lectura predominantemente política, una reflexión que enfatiza, sobre cualquier aspecto estético o filosófico, la conexión de la obra de arte con su discursividad política y sus referentes en la práctica social. Hay en esta interpretación una prescindencia del problema de "la forma", esa *distinción aurática* de la que Walter Benjamin partía para analizar el arte moderno y sus obras específicas, en su vinculación con la tradición y el arte clásico. Es ahí donde Benjamin observaba, de Baudelaire a Kafka, pasando por André Gide y Julien Green, el campo conceptual para ubicar concatenaciones y rompimientos en la historia del arte occidental.

La mayor parte de los ensayos escritos por Mariátegui sobre el ámbito estético, contenidos en textos como *Signos y obras*, *La escena contemporánea*, *El artista y la época*, el séptimo de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, las *Cartas de Italia* y *El alma matinal* constituyen, tal como se señala en *La escena contemporánea*, "impresiones" a veces "demasiado rápidas o demasiado fragmentarias para componer una explicación de nuestra época. Pero contienen los elementos primarios de un bosquejo o un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas..."; y continúa Mariátegui:

Pienso que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno.²

Reflexión que hoy día mantiene toda su lucidez original. "Por consiguiente, el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico".³

¹ Cf. José Carlos Mariátegui, "Marinetti y el futurismo", en *La escena contemporánea* (1925), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 1), pp. 185-189.

² *La escena contemporánea*, "Prefacio", p. 11

³ *Ibid.*

Asimismo, Mariátegui afirmó, según la idea de Nietzsche, que "no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente".⁴

Por lo tanto, es en las notas de esos textos fragmentarios donde deben buscarse las claves críticas de Mariátegui.

No pretendo ni remotamente hacer un análisis exhaustivo de las concepciones estéticas de Mariátegui, pero si se revisa con cierto cuidado parte de su prosa crítica, se puede encontrar una serie de constantes que nos permiten clarificar, sin hacer prevalecer juicios *a posteriori*, su perspectiva de lo que debería ser la función de arte y la literatura en el mundo moderno.

Entre 1923 y 1930 aparecen diversos artículos y ensayos de Mariátegui en los que aborda varios de los autores y obras centrales de la cultura del primer tercio del siglo. Algunos de los autores analizados por Mariátegui son: James Joyce, Valéry Larbaud, André Gide, George Bernard Shaw, Anatole France, Maksim Gorki, Aleksandr Blok, Marcel Proust, Waldo Frank, Romain Rolland, John Dos Passos, Blaise Cendrars, Rainer Maria Rilke, César Vallejo, Alberto Hidalgo, Alberto Guillén y Aleksandr Fadaiev, en el campo de la literatura; George Grosz, Filippo Tommaso Marinetti y Diego Rivera en el ámbito de la plástica.

También publica algunos trabajos de gran importancia para el conocimiento de su visión personal como "El artista y la época" y "Tópicos de arte moderno". De "El artista y la época" extraigo algunas citas:

De este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos agujeros de sus sátiras y sus ironías.

Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados... Su protesta es proporcionada a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante.

Pero, en muchos casos, esta protesta es, en sus conclusiones, o en sus consecuencias, una protesta reaccionaria. Disgustado del orden burgués, el artista se declara, en tales casos, escéptico o desconfiado respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo...

⁴ Cf. la "Advertencia" a 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 2), p. 11.

La posición justa, en este tema, es la de Oscar Wilde quien, en su ensayo sobre *El alma humana bajo el socialismo*, en la liberación del trabajo veía la liberación del arte.⁵

Más adelante, en "Arte, revolución y decadencia", escribe:

En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, la de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo.

No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo estético a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también... Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.

La distinción entre las dos categorías coetáneas de artistas no es fácil. La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos... finalmente uno de los dos espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena...

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués.⁶

El empleo que hace Mariátegui del arte como parte del instrumental de un proyecto político se funda en la coyuntura de un tiempo histórico preciso, y es comprensible en un marco dominado por el sacudimiento planetario de las propuestas que sobre una "revolución total" arroja la experiencia bolchevique, las crisis del capital a nivel mundial, y encuentra su espacio polémico en un contexto tan conservador y desequilibrado como es el de las sociedades latinoamericanas; sin embargo, sus planteamientos generales resultan insuficientes para interpretar y explicar los principales giros del arte en el mundo moderno.

Quisiera anotar, de modo marginal, que la fuerza de esta discusión en aquel momento se había extendido intensamente a inteligencias como la del propio Apollinaire, la de José Juan Tablada, por acudir a una presencia intelectual latinoamericana, las de Siegfried Kracauer y el citado Walter Benjamin, quienes abordaron el

⁵ José Carlos Mariátegui, "El artista y la época" (1925), en *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 6), pp. 13-14, 17.

⁶ José Carlos Mariátegui, "Arte, revolución y decadencia" (1926), en *El artista y la época*, pp. 18-19.

fenómeno de la obra de arte bajo una óptica transgresora. Estos autores observan, más allá de la inmediatez política (se trata en el caso de Benjamin y Kracauer de indiscutibles militantes socialistas), la crisis del lenguaje funcional de la sociedad burguesa y la necesidad de un nuevo lenguaje no codificado por los paradigmas de esa crisis, generalmente ligados al clasicismo y al academicismo, tradiciones inherentes a la lógica y los referentes burgueses, una de las cuales, probablemente la más representativa, es el realismo.

Haré cuatro breves referencias a ensayos de Mariátegui relacionados con interpretaciones de diferentes fenómenos y aspectos del arte de su tiempo.

Hacia 1925 escribe sobre la obra de George Grosz, uno de los mayores dibujantes alemanes contemporáneos. El eje del análisis se sustenta en la consideración de que Grosz ha hecho "el retrato más genial y crudo de la burguesía tudesca... De toda la adiposa y ventruda gente a la cual el pobredialismo de otros artistas respeta y saluda servilmente como a una élite". Su observación primordial de la obra de Grosz descansa en mostrar "mejor que ningún psiquiatra, los tipos en quienes se concreta la decadencia espiritual, la miseria psíquica de una casta agotada y decrepita". Su traya que Grosz "produce para el porvenir... Se siente destinado a contribuir con su obra al cambio de la humanidad". Comenta que Grosz pasó, gracias a la guerra, de ser un escéptico y desesperado individualista, de tener una enfermedad superestimación del arte, a obtener una voluntad de integración con quienes luchan contra las instituciones decadentes, y citando a Italo Tavolato apunta: "El burgués, tal como lo entiende Grosz, equivale al *pecador* del mito cristiano, símbolo el uno y el otro de la imperfección orgánica, personificaciones irresponsables de los defectos de la creación productos de una experiencia frustrada de la naturaleza...".⁷

Sin poner en cuestión ninguno de los argumentos sostenidos por Mariátegui, no deja de ser sorprendente que en ningún punto del ensayo revise el proceso constructivo del que Grosz consigue la indudable fuerza de su trabajo. No aparece por ningún lado una reflexión sobre el soporte estético que permite a Grosz develar la condición de un estado social. Es también digno de tomarse en cuenta el hecho de que Mariátegui ubique plenamente a Grosz dentro de

⁷ Véase José Carlos Mariátegui, "George Grosz", en *La escena contemporánea*, pp. 182-183.

la tradición realista, validando por encima de cualquier aspecto formal su sentido de la re-presentación.

En la reseña que hace Mariátegui de *Manhattan Transfer*, la ya referida novela de John Dos Passos, la sitúa como una continuación y renovación de la tradición realista, sin dejar de reconocer que tiene "algo del expresionismo y el suprarrealismo".⁸ Tratándose de una de las principales rupturas de la narrativa moderna, un ejemplo de la declaración de principios hacia el rompimiento narrativo, la conclusión me parece sumamente pobre.

Tanto en el caso de Grosz como en el de Dos Passos, no se trata de inferencias casuales. Son, como sucede con grandes personalidades de la intelectualidad de la época, ejercicios de integración política en los que es imposible dejar de reconocer una penetrante visión.

Contrariamente, al tocar el tema de "Marinetti y el futurismo", Mariátegui parte de una descalificación previa, determinada por la filiación fascista del italiano. Señala que el futurismo no es sólo una escuela o tendencia de arte de vanguardia, sino una cosa peculiar en la vida italiana: "Más que un esfuerzo de edificación de un arte nuevo ha representado un esfuerzo de destrucción del arte viejo".⁹

Por su espíritu bélico y chauvinista, considera a Marinetti como uno de los forjadores psicológicos del fascismo. Denuncia acertadamente la absorción que ha hecho el fascismo del futurismo y sus consecuencias materiales, pero nunca explica la eficacia estética ni la influencia que ejerció el futurismo desde la primera década del siglo en la mayor parte de las vanguardias revolucionarias e incluso la clara impronta que deja en el constructivismo ruso. Es indiscutible que una pintura como la de Boccioni no es tocada por esta discusión, más ajuste de cuentas ideológico que estético. Su complejidad y su concepción estructural requieren de un sistema crítico más amplio para su análisis.

El expresionismo, y el dadaísmo, a pesar de que Mariátegui reconoce en las vanguardias a los más grandes artistas contemporáneos, son vistos en *El artista y la época* como portadores de una crisis del mundo social, como etapas intermedias de una evolución y no como tendencias suficientemente reconocibles en sí mismas. Son ejemplos de arte ultramoderno, que representan una fase del

⁸ José Carlos Mariátegui, "Manhattan Transfer, de John Dos Passos" (1929), en *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 7), p. 154.

⁹ "Marinetti y el futurismo", p. 186.

relativismo, tal como este concepto se entendió en el terreno de la ciencia.

Desearía concluir con algunas preguntas que vienen a la mente.

¿Puede alguien afirmar hoy día que el cubismo puede valorarse plenamente al margen de sus estructuras pictóricas, de la realidad técnica inherente a la especificidad de los códigos y lecturas de la tradición pictórica? ¿Es posible negar el incómodo pero profundo emparentamiento estético del futurismo ruso, de absoluta filiación comunista, con el futurismo italiano de Boccioni y Marinetti, puesto, como tantas otras cosas provenientes de la intelectualidad peninsular, al servicio del proyecto del Duce? ¿Cómo explicar, sin privilegiar argumentos de orden estrictamente técnico y estético, que a pesar de la adscripción de varias decenas de cineastas rusos a los principios de la revuelta marxista-leninista, sólo sobrevivieron Pudovkin, Dziga-Vertov y Eisenstein? ¿Cómo soslayar las consecuencias, verdaderas calamidades, del principio realista y superrealista, convertido en dogma de fe por las academias del orbe del socialismo real? ¿Habría alguien que, sin dejar lugar a dudas, pueda afirmar que el dadaísmo equivale a la infancia del suprarrealismo dentro de un proceso de superación evolutiva del arte? ¿Puede resumirse la obra de Proust, tal como lo hace Mariátegui cuando le opone el carácter realista de Waldo Frank, como morosidad morbosa¹⁰ y al mismo tiempo elogiar sin reservas *El cemento*, la envejecida novela de Fedor Gladkov por su tendencia natural al realismo proletario? ¿Qué permanece del sueño de futuro de Mariátegui en el mundo del arte?

Probablemente el sueño de Mariátegui estaba más instalado en la política que en el arte mismo.

Mariátegui sintetiza las pasiones de una época. Su indiscutible grandeza intelectual no está fundada ni es consecuencia directa de su visión apologética de Lunacharsky, ni de su adscripción declarada hacia el realismo, ni es tampoco en sus consideraciones servicialistas del arte donde podemos encontrar al más agudo e incisivo Mariátegui. Es seguramente en la extraordinaria sensibilidad que reconoce en el dadaísmo, el surrealismo, el futurismo, la novela joyceana, espacios, verdaderas geografías espirituales que representan formas irreductibles de la subversión, incluso en algunos casos corrosivas subversiones gestadas desde el silencio; en el indómito

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal* (1950), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3), p. 188.

editor de *Amauta*, extraordinario foro de animación y provocación cultural; en el pensador cosmopolita, a salvo de regionalismos a ultranza, pionero de la discusión política moderna en un medio social avasallado por el caudillismo y la miseria, en el pensador capaz de abrir discusiones vitales en un continente aislado y convulso.

Quisiera recordar al Mariátegui militante del movimiento "Colónida", que junto con Abraham Valdelomar se reúne bajo conjuro de negar "todas las leyes establecidas del arte"; al Mariátegui que junto con sus amigos, una noche convoca a la bailarina Norka Rouskaya, de visita en Lima, a danzar bajo la "embruada claridad lunar" del cementerio al influjo de la *Marcha Fúnebre* de Chopin. Baile celebrado entre las cenizas y el polvo de los muertos, ante un selecto grupo de espectadores, fascinados por la desnudez de la danzante y la noche.

Pero quisiera, sobre todo, salvar a Mariátegui de biógrafos petrificadores y darle a su obra la dimensión humana que tiene.

Finalmente, apelo a una frase de T. S. Elliot que encierra en sí misma una sabia visión del mundo: "Cada generación debe interpretar a sus clásicos".

Desde el Mirador
de
Cuadernos Americanos

ISIDRO FABELA Y SU CAUSA: AMÉRICA LATINA

Por Irene ZEA PRADO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
Y SOCIALES, UNAM

En homenaje a Isidro Fabela, a treinta años de su muerte.

SURGÍA LA REVOLUCIÓN y el país era una bola de fuego; Isidro Fabela, abogado, jefe de los defensores de oficio de la Ciudad de México, quedaría marcado para siempre. La cátedra, el Ateneo, las tertulias literarias, las tardes en Atlacomulco, son cosas del pasado y Fabela, siguiendo la sombra resplandeciente de Madero, pasa del pensamiento a la acción. En la Casa del Obrero Mundial, se enfrenta al usurpador con la valentía de un Belisario Domínguez, en un discurso sereno y temerario. Más tarde, al lado del Primer Jefe, convertido ahora en canciller, le toca asistir al nacimiento de la Doctrina Internacional de Carranza. Astuto negociador y tozudo diplomático, defiende a México en los momentos más difíciles de su historia: el incidente Benton, las Conferencias de Niágara, el desalojo de las fuerzas interventoras del Puerto de Veracruz, la expedición de Pershing y la neutralidad en la guerra del catorce, son sus casos más sonados. Años después, tendría la oportunidad de aplicar esos mismos principios, emanados de la lucha revolucionaria, en la Liga de las Naciones, cuando el presidente Cárdenas lo designa su representante con plenos poderes en Ginebra. En ese organismo, tan hermoso en teoría como inútil en la práctica, no se aminora y sostiene con denuedo y mucha fe la causa de la España republicana siempre irreducta. También Etiopía, la China invadida por Japón y la Austria violentada por Alemania, encuentran en la persona de Fabela su más arduo defensor. Casi al final de su vida estaría en la Corte Internacional de Justicia, en donde el insigne mexicano sería distinguido con el más alto honor que pueda recibir alguien que ha hecho de la defensa de la libertad de los pueblos la vocación de su vida.

Isidro Fabela es el hombre en el concepto más amplio del término: el Quijote obsesionado por la justicia, el Sandino que no capitula ante el imperialismo y el Bolívar con su idea de la Patria Grande. La libertad y la equidad serán su guía, el verbo y la palabra sus armas. Nada que pueda alterar la paz de las naciones; nada que pueda vulnerar la soberanía de los pueblos; nada que pueda ser atentatorio a la libertad constituyen, por así decirlo, el principio rector de su pensamiento. Actitud que lo mantiene siempre expectante frente a cualquier suceso que pueda ser lesivo al libre albedrío de los pueblos, para constituirse de inmediato en su acérrimo defensor, sin importarle si el país agredido o agresor es grande o pequeño, fuerte o débil, rico o pobre. Distingue perfectamente el antagonismo irreconciliable que separa la palabra tiranía y la palabra libertad. Por ello denuncia de igual manera al imperialismo soviético y al norteamericano, se trate de su propia patria o de la ajena. Así, cuando llega el momento de confrontar lo que dice con lo que hace, dimite con prontitud a su misión diplomática que lo llevará a Europa, ante el cobarde asesinato de su entrañable Carranza.

Para fortuna de todos, su anhelo y su afán han quedado testimoniados en su obra escrita. Autor prolífico y versátil, su producción ha sido mucha y bien importante. Después de su obra clásica y de lectura obligatoria, *Los Estados Unidos contra la libertad*, destacan por su significado para la América Latina, el eje de sus preocupaciones, cuatro textos en particular. Nos referimos a *Los Estados Unidos y la América Latina (1921-1929)* publicada en 1955 como un sobre-tiro de *Cuadernos Americanos*; a *Las Doctrinas Monroe y Drago*, editado por la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1957; a *Buena y mala vecindad* de la editorial América Nueva, fechada en 1958 y *El caso de Cuba* correspondiente a 1960. Todas y cada una de ellas tienen como denominador común las relaciones de América Latina, "Nuestra América", al decir de José Martí, con los Estados Unidos, el bien llamado "Coloso del Norte".

Para Isidro Fabela la biografía de América Latina no es ajena al devenir de los Estados Unidos, que con sus marcas indelebles ha sellado el mañana de los pueblos allende su frontera sur.

Cierto autor mencionó alguna vez que México había sido "el yunque en donde se había forjado la doctrina internacional de los Estados Unidos en relación con el mundo". Bien lo sabía Fabela; a él como canciller de su país le había tocado enfrentarla en más de una ocasión. Una política muy sui géneris, muy norteamericana, de incuria, de "derecho del más fuerte", basada en la desgracia y

en la sangre de otros pueblos, que había venido a hacer realidad la profecía que hiciera el libertador Simón Bolívar en el sentido de que "los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia a plagar el continente con miserias en nombre de la libertad".

En efecto, dos pueblos, diversos desde su mismo origen y con sendas visiones del mundo y de la vida, no sólo diferentes sino también antagónicas, se enfrentan en un mismo continente. Un continente demasiado chico para los americanos de origen sajón y demasiado grande para los americanos de origen latino. Los dos son nacionalistas, pero mientras el nacionalismo del uno es esencialmente expansivo, esencialmente brutal, el del otro es fundamentalmente defensivo, sin más fuerza que la que le otorga el derecho. En el choque entre los dos nacionalismos, el norteamericano saldrá triunfante y para principios de siglo la hegemonía estadounidense en el continente americano será un hecho indiscutible.

La historia de América Latina queda así determinada por la de los Estados Unidos. El nexo entre las dos Américas se traduce en subdesarrollo, explotación y dependencia. Hay varios intentos por parte de los pueblos latinoamericanos por romper con ese nexo, pero a excepción de Cuba, todos los esfuerzos no van más allá de simples tentativas. A Fabela, que muere en el 64, no le tocaría asistir al experimento sandinista en Nicaragua, ni al dramático episodio del régimen de Salvador Allende en Chile. Lo que él ve, palpa y expresa con una infinita angustia es que de una forma u otra los intereses de las naciones latinoamericanas quedan invariablemente supeditados a los intereses norteamericanos y en función de éstos se dan las relaciones entre las dos Américas.

La expansión norteamericana y su predominio en América Latina varían de acuerdo con los determinantes de su evolución interna y el carácter de los peligros que amenazan su posición hegemónica. La amenaza se define como todo aquello que pueda implicar una limitación a sus intereses: desde un desafío abierto por parte de una potencia extracontinental (crisis de los misiles en Cuba, 1962) hasta los intentos de algunos países latinoamericanos de emanciparse económicamente y recuperar el control de sus recursos naturales (caso de Guatemala, 1954). Así pues, el predominio de los intereses norteamericanos, en particular los económicos, ante todo, sobre todo y contra todo será el elemento esencial de la política de los Estados Unidos hacia América Latina. La Doctrina Monroe, el Gran Garrote, la Diplomacia del Dólar, el Buen Vecino, la Alianza para el Progreso, la Asociación Madura o la Iniciativa de las Américas

no serán más que expresiones de una misma política adaptada a diferentes realidades. Unas más flexibles que otras, más o menos eficaces, pero el resultado, igual para toda América Latina, zona de influencia exclusiva de los Estados Unidos. En otras palabras: su patio trasero. Circunstancia que se magnifica con respecto a México, por ser éste el vecino más cercano de la gran potencia.

Cada uno de los capítulos de esa historia ingrata que constituye la relación de los Estados Unidos con América Latina es estudiado con suma agudeza por Isidro Fabela. En un análisis reflexivo, cierto y profundo, pondera las ideas, los hechos y sobre todo las manifestaciones de dicha política sobre esta parte del continente americano. Destaca, entre otras, la política que sufrió México cuando fue amputada más de la mitad de su territorio; la política que afligió a Colombia cuando se le arrancó uno de sus brazos para que se pudiese construir el Gran Canal de Panamá; la política de sometimiento de que fueron objeto las naciones centroamericanas para la protección de los intereses de los capitales norteamericanos en esos lares; en fin, la política que hizo posible a los Pérez Jiménez, a los Trujillo, a los Somoza, a los Batista, a los Duvalier, a los Castillo Armas y a muchos más, de la misma calaña, condecorados, honrados y protegidos por el gobierno de Washington por su lucha "anticomunista", hecha a costa de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos de los pueblos.

Así, Fabela, en su obra escrita, sustentada con documentos originales, reconstruye la historia del imperialismo yanqui en el subcontinente americano. De esta manera, forma con el conjunto de sus alegatos y disertaciones en torno a la soberanía de las naciones un verdadero texto de Derecho Internacional. Una obra clásica, de lectura obligatoria, parte fundamental de la bibliografía de la libertad de los pueblos latinoamericanos.

Desde sus páginas, Fabela instruye a América Latina, la dispone para su defensa, le recuerda los bofetones, no le permite olvidar los golpes bajos y sobre todo le pide no se deje sorprender, enseñándole a distinguir entre dos tipos de unión diametralmente opuestos: el "monroísmo" y el "bolivarismo". La "unión de" y la "unión entre". La primera promovida por los Estados Unidos y la segunda sostenida por América Latina.

Una tiene como fundamento el predominio de una nación sobre las demás; la otra tiene como base la igualdad. Una visión hegemónica por un lado, una perspectiva internacionalista por el otro.

Desafortunadamente la visión norteamericana se habría de imponer y la Organización de Estados Americanos nacería bajo un

signo equivocado. En 1954, el furor dogmático del poderoso vecino del Norte, los Estados Unidos, se haría patente en esa Organización, en ocasión de la Décima Conferencia Interamericana efectuada en Caracas, Venezuela, teniendo como tiro de blanco a la joven democracia guatemalteca. Entonces el paladín de la legalidad —Fabela cumplía 72 años— se lanzó de nueva cuenta al combate, como lo había hecho cuando era canciller de México, en los albores de la Revolución Mexicana, al lado de don Venustiano Carranza. Fabela denuncia con vigor y condena sin cuartel al "Macartismo continental". A la posición norteamericana de que "el dominio o control de las instituciones políticas de cualquier Estado americano... implicaba una amenaza a la soberanía y a la independencia política de todos los Estados americanos..." opone la tesis sostenida por México, en la persona de su representante Padilla Nervo, "de tomar de acuerdo con sus preceptos constitucionales, las medidas que cada Estado juzgue necesarias...", defendiendo con ello el principio de autodeterminación de los pueblos. ¿Qué sucedería —se pregunta Fabela— si se declaraba que un determinado país americano estaba dominado o controlado por el movimiento comunista internacional, cuando en realidad no lo estuviera? Una vez más —y así lo recordaba— se cernía sobre los países débiles de América Latina la amenaza de una intervención directa. La historia era implacable; ahí estaban los mismos pretextos de siempre: que si había que imponer el orden, que si "la vida y las propiedades de los ciudadanos norteamericanos estaban en peligro", que si "las instituciones republicanas habían dejado de existir" y otras justificaciones más, que no eran sino esa "legalidad falsificada" y dispuesta a servir "lo mismo para un bandido que para un fregado", de acuerdo con las palabras mismas de Fabela.

Hombre de una sola pieza, sin contemplaciones para los enemigos de la justicia ni para los servidores de los intereses bastardos, designó siempre a las cosas por su nombre y les dio a las palabras su contenido real. Así, en una carta suya, del 3 de enero de 1928, le dice al general Augusto César Sandino:

Es usted un hombre en el concepto más noble del vocablo; el hombre que hacía falta a Nicaragua, distinto de los demás y completo en sí mismo. No es usted un rebelde como le llaman los invasores; los rebeldes son ellos, rebeldes a la justicia y al derecho. Usted es un héroe, un héroe de nuestro tiempo, el que debía de surgir como imperativo de nuestra historia... Está usted cumpliendo con un doble deber, nacional y supranacional: nacional, defendiendo con denuedo la independencia de su patria; supranacional, representando con

gallardía la dignidad de nuestra raza, herida por otra que trata de dominar al continente entero...

Si bien es cierto que la vocación de Fabela fue América Latina, a la que defendió a ultranza y condenó todo lo que la pudiera lastimar, principalmente las acciones de los Estados Unidos, no fue antinorteamericano, fue antiimperialista. Sus oposiciones son fruto de convicciones positivas, no de ciega pasión. Sostiene las justas demandas de México y América Latina frente a su poderoso vecino, pero jamás empapa su pluma de rencor, odio o resentimiento. Por el contrario, cree no sólo posible sino necesaria una buena relación entre América Latina y los Estados Unidos:

Sólo una clara conciencia de que la amistad entre el fuerte y el débil no puede existir sino a base de respeto al derecho de cada uno, a su soberanía e independencia, a sus intereses fundamentales, a los intereses de cada hombre y de todos puede hacer de los pueblos que viven, por mandato del destino, en un mismo hogar continental, colaboren en la consecución de los fines que le son comunes a todos los pueblos y a todos los hombres libres.

Por ello dice sí a la buena vecindad de Franklin Delano Roosevelt, no a la mala vecindad simbolizada por el Destino Manifiesto; sí a los seguidores de Augusto Sandino, no a los mercenarios de William Walker; sí a los buenos oficios del embajador Morrow, no a la arrogancia del embajador Sheffield; sí a la armonía entre los pueblos, no al coloniaje y al imperialismo.

Así, no resulta extraño que Fabela, y con él Latinoamérica toda, se ponga del lado de los Estados Unidos en la lucha contra los regímenes totalitarios de Alemania, Japón e Italia. Está en juego el destino de la humanidad, la libertad y la democracia. Sin embargo, eso no justifica pasar por alto la soberanía de las demás naciones. México, conforme a derecho, se niega a suscribir cualquier tratado de asistencia bélica so pretexto de la defensa del mundo libre. La ayuda económica o militar nunca es desinteresada, tiene dolo, y bien advierte Fabela el peligro que ello entraña citando al propósito las palabras de quien fuera ministro de Juárez en Washington, don Matías Romero:

Estaba seguro que si un ejército de los Estados Unidos iba a México, nunca regresaría; que era fácil arrojar a los franceses de nuestro país, pero sería imposible arrojar a los yanquis; que cada millón de pesos que el gobierno de los Estados Unidos nos prestara ahora nos costaría un Estado, y por cada arma

que nos dieran en esas circunstancias tendríamos que pagarla con un acre de tierra mineral.

De igual manera, la pluma de Fabela se esgrime justiciera y terminante contra el acoso de los Estados Unidos de la Cuba revolucionaria, que en el año de 1959 derrocará a la terrible dictadura de Fulgencio Batista que en las palabras de Fabela, "hizo escarnio de los derechos humanos y de la libertad de los nacionales de la isla". Fabela, profético, advierte del peligro que implica la necia y ciega presión de los Estados Unidos que ven moros con tranchetes por doquier, acusando irresponsablemente de comunista a todo aquel que no alcanza a comprender: "Cuando se quiere desacreditar a un gobierno occidental —afirma Fabela— es fácil acusarlo de comunista y desde ese momento todo es permitido contra él; todos los medios para destruirlo son lícitos". Con estas acciones se puede radicalizar un movimiento auténticamente nacionalista hacia otro signo diferente, en perjuicio no sólo para Cuba sino para la unidad de todo el continente que con su silencio o indiferencia no sólo lo permitiría sino también lo solaparía.

En el año de 1964, Cuba era expulsada de la Organización de Estados Americanos, con el beneplácito de todos sus miembros, a excepción de México.

Isidro Fabela muere precisamente en ese año, pero no del todo, porque sus palabras quedan como un recordatorio de su compromiso por la justicia, la libertad y la paz de los pueblos.

América Latina encuentra en sus enseñanzas una guía de su acción y una defensa de su ser.

Gracias, Isidro Fabela, Canciller de las Américas...

BIBLIOGRAFÍA

- Fabela, Isidro, *Los Estados Unidos contra la libertad*, Barcelona, 1918 (*Estudios de Historia Diplomática Americana*).
- , *Paladines de la Libertad*, México, Populibros La Prensa, 1958.
- , 'La Conferencia de Caracas y la actitud anticomunista de México', *Cuadernos Americanos* (México), vol. 75, núm. 3 (mayo-junio 1954), pp. 7-44.
- , 'Los Estados Unidos y la América Latina (1921-1929)', *Cuadernos Americanos* (México), vol. 79, núm. 1 (enero-febrero 1955), pp. 7-80.

_____, *Las Doctrinas Monroe y Drago*, México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas, UNAM, 1957.

_____, *Historia Diplomática de la Revolución Mexicana*, México, FCE, 1958, t. I.

_____, *Buena y mala vecindad*, México, Editorial América Nueva, 1958.

RAMÓN BETETA Y LA POLÍTICA INTERNACIONAL DE MÉXICO EN TIEMPOS DE CÁRDENAS

Por Edgar LLINÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

DESDE EL DOCE DE MAYO DE 1936 hasta el final del régimen del general Cárdenas, Ramón Beteta (1901-1965) ocupó la Subsecretaría de Relaciones Exteriores, cuyo secretario era el general Eduardo Hay. Es bien sabido que durante esos años gran parte de la responsabilidad de la Secretaría recayó sobre el joven y dinámico licenciado Beteta. En su posición de subsecretario, Beteta era indudablemente uno de los hombres de confianza del presidente y el miembro más destacado de su *brain trust*, según lo afirma precisamente el embajador de Estados Unidos en México de 1933 a 1942, Josephus Daniels, quien fue un gran observador de la política mexicana, el ejecutor en México de la política del Buen Vecino del presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt y el encargado de resolver, entre otros conflictos, el problema petrolero en lo que a Estados Unidos correspondía.¹

La Conferencia Interamericana de Buenos Aires

LA primera actuación de relieve internacional que tuvo Ramón Beteta como subsecretario de Relaciones Exteriores fue su intervención en la Conferencia Interamericana de Buenos Aires, reunida entre el 1 y el 23 de diciembre de 1936, donde fue delegado plenipotenciario de México.

En esta Conferencia Interamericana, celebrada cuando el peligro de la agresión nazifascista hacía temblar al mundo, y cuando ya eran tangibles sus primeras manifestaciones en la Guerra Civil Española, se logró el Pacto de Mantenimiento, Afianzamiento y Res-tablecimiento de la Paz, que era un instrumento de real eficacia para

¹ Josephus Daniels, *Shirt-sleeve diplomat*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1947, p. 107.

conservar la paz en el Nuevo Continente cuando la guerra estaba a punto de estallar en el Viejo. Con tal instrumento, todo el continente americano se preparaba para presentarse a la guerra en caso de que ésta estallara, unido en torno a las democracias.

Para definir la posición de México frente a los retos de la política internacional, y para asegurarse el apoyo de las democracias americanas, Ramón Beteta pronunció un discurso en la sesión plenaria de la Conferencia de Buenos Aires el 19 de diciembre de 1936. En este discurso traza con ágil pincel el perfil básico de la situación internacional en que las fuerzas conservadoras del mundo se aprestan nuevamente, como lo hicieron después de la caída de Napoleón, a recobrar sus privilegios y su poderío. Decía así Beteta:

Los elementos en cuestión, a los que, por falta de vocablo mejor, llamaré "conservadores", hacen de la fuerza un culto, del terror y la violencia una costumbre de su política interna, y afirman que en las relaciones entre los pueblos es aplicable el principio biológico según el cual el más fuerte tiene derecho de exterminar al más débil y cada uno *puede* hacer moralmente lo que *puede* fácilmente realizar. Niegan, así, en la teoría y en los hechos, la existencia y aun la posibilidad del Derecho Internacional y llaman a la paz estúpida debilidad de idealistas. Se violan los tratados para favorecer intereses egoístas; los principios jurídicos se desdeñan y son objeto de mofa; las prácticas establecidas por las relaciones diplomáticas se olvidan maliciosamente y se ayuda a los sediciosos soliviantados contra gobiernos legítimos.²

Con este discurso, Ramón Beteta comprometía a México definitivamente con las democracias. Continuaba, pues:

La mala distribución de la riqueza y la injusticia social de ella derivada, inherentes al régimen en que vivimos, no habrán de suprimirse prohibiendo su crítica, sino más bien siguiendo la idea del Excelentísimo Señor Roosevelt, cuando deseaba "una mayor distribución de cultura, de educación, de ideas y de libre expresión del pensamiento". Es, pues, indispensable un autoexamen que, además de servir de base para la corrección de males concretos, haga posible el advenimiento de reformas más profundas tendientes a la creación de una sociedad sin las contradicciones que ahora la perturban.³

² "Discurso del C. Subsecretario de Relaciones Exteriores, Lic. Ramón Beteta, en la Sesión Plenaria celebrada por la Conferencia Interamericana de Buenos Aires, el 19 de diciembre de 1936", en *Memoria de la Secretaría de Relaciones Exteriores; de septiembre de 1936 a agosto de 1937*, México, DAPP, 1937, t. I, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 11.

Finalmente, Beteta concluía con el compromiso de México ante el conflicto mundial que se acercaba. Decía así:

Los eminentes oradores que han ilustrado esta tribuna han hecho ya la apología de la paz y explicado los ideales de sus gobiernos y de sus pueblos. México se une a ellos en su ambición por una Humanidad mejor y ve jubilosamente en América es ya una realidad el ideal de la armonía internacional dentro del normal crecimiento de cada país; la independencia de todas las naciones, pero basada en la independencia real, económica tanto como política, de cada una de ellas.⁴

Este discurso señalaba un gran triunfo para la delegación mexicana, pero no el único. Desde décadas atrás, México quería protegerse contra el peligro de la intervención extranjera, y particularmente de la intervención norteamericana. Varias veces el territorio mexicano había sido mancillado por fuerzas norteamericanas, y esto ofendía la dignidad nacional. Pero no se trataba solamente del territorio mexicano: varios países de América Latina habían visto entrar tropas extranjeras amparadas en la Doctrina Monroe y en la política del Gran Garrote. ¿Cómo asegurarse el respeto, la dignidad nacional y la protección de la soberanía?

La ocasión parecía propicia porque el gobierno de Estados Unidos había formulado la política del Buen Vecino, entre otras cosas, para asegurarse el apoyo de América Latina en caso de una conflagración universal, y probablemente no se atrevería a vetar una propuesta de no intervención, como lo había hecho en Río de Janeiro en 1927 y en Montevideo en 1933. Es así que en Buenos Aires en 1936 la delegación mexicana logró la aprobación unánime y entusiasta del Protocolo Adicional de No Intervención. El Protocolo quedó redactado, en su parte fundamental, de la siguiente manera:

Artículo 1. Las Altas Partes Contratantes declaran inadmisibles la intervención de cualquiera de ellas, directa o indirectamente, y sea cual fuere el motivo, en los asuntos interiores o exteriores de cualquiera otra de las Partes. La violación de lo estipulado en este artículo dará lugar a una consulta mutua, a fin de cambiar ideas y buscar procedimientos de advenimiento pacífico.

Con este Protocolo de No Intervención quedaba, pues, abrogada definitivamente la Doctrina Monroe que tanto resentimiento había creado en América Latina.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

Dos libros de Beteta

Los años de servicio de Ramón Beteta en la Subsecretaría de Relaciones Exteriores quedaron subrayados por la publicación de dos libros importantes: *Programa económico y social de México*, en 1936, y *En defensa de la Revolución*, en 1937.

El primero de estos libros, *Programa económico y social de México*, está constituido por un conjunto de conferencias en las cuales Beteta defiende la política cardenista en el Institute of Public Affairs de la Universidad de Virginia, frente a un conjunto de distinguidas figuras norteamericanas, entre las cuales se destacan el doctor W. W. Cumberland, de Wellington and Company, quien había criticado el Plan Sexenal mexicano, especialmente en su aspecto agrario, así como el doctor y sacerdote R. A. McGowan, quien había cuestionado el programa social y educativo, y el doctor Joseph F. Thorning, S. J., quien había atacado la política religiosa de los gobiernos emanados de la Revolución. Los críticos de la prensa periódica coincidían en resaltar el alto valor social, político e histórico de la defensa realizada por Beteta.

No menos importante fue la publicación, en mayo de 1937, del otro libro, *En defensa de la Revolución*, editado por el Departamento Autónomo de Publicidad y Propaganda con un prólogo de Celestino Herrera Frimont.

Según la visión del prologuista, el libro del licenciado Beteta

estudia los tres aspectos fundamentales de la Revolución, que entrañan otras tantas soluciones a dichos problemas: el educativo, fundamento y razón primordial de los demás; el obrero, de índole económica y social orientada su solución al mejoramiento de tan importante factor social, y el agrario, definido en la mejor distribución de la tierra y en su mejor aprovechamiento en beneficio de la clase campesina, que en México, país esencialmente agrícola, alcanza mayoría indudable de población.

En defensa de la Revolución contenía seis conferencias que habían sido impartidas por Beteta en inglés, también esta vez para explicar a un público de mentalidad norteamericana, y en buena medida hostil a los postulados que Beteta defendía, el sentido de la Revolución Mexicana. Traducidas ahora al español por el autor, eran presentadas al público interesado en asuntos sociales y políticos precisamente como una defensa de la Revolución Mexicana. Los títulos de las conferencias eran los siguientes: "Las fuerzas que actúan en la vida mexicana"; "La crisis económica mundial";

"Algunos aspectos económicos del Plan Sexenal de México"; "Lo que podemos aprender de México"; "Por qué se debe enseñar el español" y "La educación rural en el México de nuestros días". El libro fue recibido con gran interés por la prensa periódica mexicana y extranjera.

Hacia el problema petrolero

Con el otoño de 1937, se hizo evidente para los observadores de la política mexicana que llegaba la hora para el gobierno del presidente Cárdenas de pagar los costos de la revolución social. El *New York Times*, en su edición del 26 de septiembre de 1937, afirmaba que dentro del gobierno del general Cárdenas había una lucha pacífica entre los elementos moderados, que querían reducir la acción revolucionaria a un número menor de frentes para evitar las consecuencias económicas de las medidas de carácter social que se estaban adoptando, y el grupo extremista, intensamente emotivo y nacionalista, que quería llevar el curso de la Revolución hasta sus últimas posibilidades.

Según el periódico, entre quienes aconsejaban al presidente que adoptara una posición cautelosa, especialmente en lo referente a la inversión extranjera, ya que era preciso evitar huidas de capital para continuar financiando la reforma agraria, se encontraban el embajador en Washington, Francisco Castillo Nájera, y el secretario de Hacienda, Eduardo Suárez. Por otra parte, el jefe del grupo nacionalista, que insistía en eliminar la inversión extranjera, era el secretario de Comunicaciones, Francisco Mújica. Curiosamente, el subsecretario de Relaciones Exteriores, el joven abogado y economista Ramón Beteta se encontraba, según el periódico, en el grupo de los radicales.

El *New York Times* afirmaba que el gobierno del general Cárdenas se enfrentaba a una peligrosa escasez de dinero. La Revolución tendría que seguir viviendo, de mes en mes, con los recursos que pudiera reunir, si es que no iba a hundirse en un proceso inflacionario incontrolable.

Para el grupo moderado lo deseable era resolver primero el problema agrario, colocando a los campesinos en tierras comunales bajo una adecuada supervisión, y cuando ya este proceso estuviera concluido, entonces sí enfrentar el problema de cómo regular la inversión extranjera para llevar la Revolución a los frentes industriales y comerciales, pero evitando decididamente cualquier reacción de pánico.

Los nacionalistas, por otra parte, sostenían que México vivía un momento histórico que no se repetiría nunca. Las compras de Estados Unidos de grandes cantidades de productos minerales, especialmente oro y plata, habían elevado notoriamente el precio de los productos mexicanos, y particularmente del petróleo; además, el hecho de que el presidente de los Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, hubiera formulado la política del Buen Vecino y estuviera decidido a no intervenir en los asuntos internos de México, era un factor que no se debía ignorar.

El periódico concluía diciendo que con el consejo de estos dos grupos, y presionado por la grave situación financiera, el presidente Cárdenas pronto debería tomar una decisión de consecuencias mayores; afirmaba, además, que mucho dependería del asunto petrolero y sus ramificaciones, ya que era precisamente esta industria la que se encontraba bajo ataque.

En su último párrafo el periodista sostenía: "México es el sexto comprador de productos norteamericanos, y los Estados Unidos tienen inversiones en México mucho mayores que las que tienen en China. La decisión del presidente Cárdenas, por lo tanto, no puede dejar de ser de primera importancia al norte del Río Bravo".

Mientras tanto era evidente la preocupación de los Estados Unidos por mantener una relación estrechamente amistosa con México. El 5 de agosto de 1937 había llegado a la capital mexicana, en visita oficial, el gobernador de Texas, James V. Allred. En todas sus actividades oficiales el gobernador Allred se comportó como un genuino representante del New Deal de Roosevelt, que veía en el gobierno de Cárdenas un aliado y un correligionario ideológico.

Allred en La Hora Nacional

EL 8 de agosto de 1937 el gobernador James Allred dio un importante discurso en *La Hora Nacional*, que fue retransmitido por las emisoras de Texas y algunas de California. El programa de ese día incluía, además de la respuesta del subsecretario de Relaciones Exteriores, Ramón Beteta, al discurso del gobernador Allred, una selección de Xochiquetzalli, la Fiesta de la Primavera y de la Danza, interpretada por el Ballet Prehispánico del maestro Francisco Domínguez, danza que, según la tradición, se hacía en honor de la diosa de las flores, conforme al mito náhuatl. Por otra parte, se interpretaron también sones y danzas tarascas del propio maestro Domínguez, como "La pila del toro" y "El día del tianguis", que

eran sugestivas rememoraciones de la música autóctona, y que inmediatamente ponen en evidencia la orientación de la política cultural del gobierno de Cárdenas.

En su discurso, Allred manifestaba su admiración por la belleza y el progreso de México, por los logros indiscutibles del gobierno de Cárdenas, pero, sobre todo, hacía énfasis en los fuertes lazos de amistad que unían a las dos repúblicas vecinas. Allred insistía en que, así como ellos tenían a Washington, nosotros teníamos a Hidalgo, así como ellos hacían alarde de un paladín de la libertad y la integridad de su país como Lincoln, nosotros contábamos con una figura como Benito Juárez, verdadero enviado de Dios para salvar al pueblo; y finalmente decía Allred:

Hoy en día, en los Estados Unidos el problema del hombre común y corriente, la aplicación del principio del bien máximo para el número máximo de gentes, se está resolviendo bajo la humanitaria dirección de nuestro presidente Roosevelt, mientras aquí en México la causa de los desheredados de la fortuna cuenta con un paladín popular y querido por todos, el presidente Cárdenas.

Y concluía su discurso con las siguientes palabras:

Abrijo la esperanza de que durante estos años venideros los [norte]americanos de todas partes coadyuven a la política del Buen Vecino, de que aprovechen la oportunidad de venir a México para ver sus bellezas con sus propios ojos, y para comprender de primera mano los problemas, las miras, los ideales y las aspiraciones de este gran pueblo; pueblo a quien interesan más sus artes y el vivir la vida que la loca caza de las riquezas, un pueblo en cuyos corazones anida la música, y a cuyas almas ilumina el sol radiante de la amistad. ¡Viva el presidente Cárdenas! ¡Viva México!⁵

La respuesta de Beteta

EN su respuesta, Ramón Beteta hizo también énfasis en las relaciones amistosas que unían a México con Estados Unidos, y particularmente con Texas. Manifestó que, como se había puesto en servicio la carretera México-Laredo, recién construida, muchos visitantes podrían ver por sí mismos los esfuerzos que realizaba la Revolución para que México conquistara su propio territorio.

⁵ "Es notable el progreso ya logrado", *El Nacional*, 9 de agosto de 1937.

Luego añadió que de manera particular agradaba a los mexicanos la visita de una personalidad como el gobernador Allred, "joven, progresista, liberal, democrático, el gobernador Allred es un representante del New Deal en su país, partidario sincero de la política del Buen Vecino y real amigo de México",⁶ afirmó categóricamente Beteta. Las alianzas, así como las posiciones políticas, estaban puestas sobre la mesa.

Beteta ante los cónsules norteamericanos

PARA contribuir a aclarar el esquema político, el embajador Josephus Daniels invitó al licenciado Beteta a una conferencia con los cónsules del gobierno de los Estados Unidos en México el 13 de octubre de 1937. Josephus Daniels tenía una justa admiración y aprecio por Ramón Beteta como una de las figuras más destacadas del gobierno del general Cárdenas, y quería escuchar directamente de él la posición del gobierno mexicano con respecto a las cuantiosas inversiones norteamericanas en México. Ramón Beteta pronunció una osada conferencia intitulada "Las funciones consulares ante los cambios económicos producidos por la Revolución Mexicana".

Beteta sostuvo que hasta 1910 las funciones de los cónsules norteamericanos se reducían a proteger las inversiones de sus nacionales, porque el comercio entre los dos países era extremadamente exiguo debido al escaso poder adquisitivo de los mexicanos; con la Revolución, que había nacionalizado el subsuelo, había promovido la reforma agraria y había protegido al trabajador, se había ocasionado un incremento en nuestro comercio exterior debido a que la población mexicana tenía ahora un poder adquisitivo mayor que antes, y por lo tanto el desarrollo del comercio había venido a hacerse más fácil debido a las conquistas revolucionarias, lo cual beneficiaba notoriamente a nuestros vendedores norteamericanos.

Al aludir a la reforma agraria, Beteta dijo que el gobierno estudiaba con todo detenimiento la forma de que los terratenientes, cuyas propiedades habían sido afectadas, recibieran una compensación en bonos o de alguna otra naturaleza, con lo cual se demostraba su deseo de acabar con el latifundismo sin afectar el derecho abstracto de la propiedad privada, pero hizo ver que no sería sincero, por parte del gobierno mexicano, ofrecer un pago que no estaba en

⁶ *Ibid.*

condiciones de llevar a la práctica, "pues tal ofrecimiento no estaría de acuerdo con el principio de verdad y de honestidad que informa las relaciones del gobierno de México con otros países".⁷

Con esta afirmación categórica, Beteta dejaba entrever la orientación del gobierno en esos momentos. Para algunos cónsules norteamericanos resultaba evidente que Beteta era un peligroso extremista de izquierda, según lo cuenta Josephus Daniels.⁸

¿Es México un buen vecino?

EL 7 de noviembre de 1937 el *New York Tribune* publicó un artículo bajo el significativo título de "Is Mexico a 'Good Neighbour'?".

En su parte esencial este artículo ponía de manifiesto los temores de los capitalistas norteamericanos frente al gobierno de Cárdenas. Cárdenas, decía el periódico, al amenazar a los petroleros con la competencia de compañías administradas por el gobierno y al apoyar las demandas de los trabajadores, estaba atacando de manera lateral, más que de frente, a las compañías petroleras norteamericanas. La situación en ese momento era crítica, ya que era el resultado de una huelga general contra las quince compañías principales en junio anterior, en la que estaban involucrados 18 000 trabajadores que pedían un significativo aumento de salarios. El informe de la comisión de expertos, presentado el 3 de agosto, era considerado altamente desfavorable a las compañías, ya que afirmaba que su posición financiera era lo suficientemente sólida para pagar un aumento de salarios y beneficios de siete millones de dólares al año. Las compañías habían ofrecido aumentos condicionales de cuatro y cinco millones, y argumentaban su total imposibilidad de pagar lo que se les exigía. Por el momento estaba pendiente la decisión de la Comisión Federal del Trabajo, y ésta se esperaba que fuera tan desfavorable a las compañías petroleras como el informe de los expertos.

En defensa de la República Española

MIENTRAS el problema petrolero mexicano iba tomando forma, el problema español se agudizaba. México apoyaba decididamente a

⁷ "Reconquista de México para los mexicanos", *El Nacional*, 14 de octubre de 1937.

⁸ Josephus Daniels, *op. cit.*, p. 108.

la República Española, y por ello recibió duros ataques en que se le acusaba de intervencionismo. La respuesta oficial no se dejó esperar, precisamente por boca del licenciado Ramón Beteta:

Si México ayuda a la revolución en un país extranjero, es la suya una obra de intervencionismo; pero si ayuda al gobierno constituido, electo por el voto popular, realiza un reconocimiento de derechos. En el caso especial de España, es el gobierno azañista el representante genuino del pueblo español, y la ayuda que extiende el nuestro está de acuerdo con esos mismos derechos de que disfruta... El gobierno de México no está efectuando ningún acto de intervencionismo desde el momento que el gobierno azañista es el representante genuino del pueblo español. La ayuda que le extiende es en reconocimiento de sus derechos.⁹

El desenlace del asunto petrolero

LA posición del gobierno mexicano era decididamente valiente y atrevida en cuanto a la defensa de la República Española. Pero aún más valiente fue la actitud que se adoptó con respecto a las compañías petroleras.

Como se esperaba, la Junta de Conciliación emitió un laudo desfavorable a las compañías, es decir, afirmó que éstas podían pagar el aumento de sueldo que los sindicatos exigían. En vista de este fallo, las compañías demandaron un amparo de la Suprema Corte de Justicia en contra del laudo de la Junta Federal número 7 de Conciliación y Arbitraje, que las condenaba a pagar 26 millones de pesos anuales como justa y equitativa compensación del esfuerzo de los trabajadores.

El primero de marzo de 1938 la Suprema Corte emitió un fallo negando el amparo a las compañías petroleras. El fervor del pueblo estaba por llegar a su punto culminante. Parecía que el país entero estaba poseído de una nueva fuerza. Las compañías argumentaban que no podían pagar, y se disponían a iniciar una guerra económica contra México. En el último momento aceptaron pagar 22 400 000 pesos, pero no los 26 332 756 que se les exigía. El 18 de marzo el presidente Cárdenas declaró la expropiación de las compañías petroleras y prometió indemnizarlas debidamente. El júbilo nacional no tenía límites. México parecía, por fin, superar su situación colonial.

⁹ "México niega una labor de intervención", *La Opinión*, 11 de diciembre de 1937.

Repatriados mexicanos y refugiados españoles

EN abril de 1939 Cárdenas encomendó a Ramón Beteta dirigir la repatriación de aquellas familias mexicanas residentes en Estados Unidos que, debido a la depresión económica de aquel país, hubieran perdido sus medios de subsistencia, y estuvieran deseosas de buscar nuevas oportunidades en México. "México está preparado para recibir en su seno a todos los mexicanos que estén necesitados o deseosos de volver a su patria", declaró a *El Nacional* Ramón Beteta el 9 de abril de 1939.

El gobierno de México se encargaría de costear todos los gastos de transporte y viaje de los repatriados, y los Bancos de Crédito Agrícola y Ejidal financiarían en el inicio los trabajos agrícolas que emprendieran en las zonas que ya se habían preparado en el norte de la República.

En el caso de los refugiados españoles, sin embargo, las circunstancias serían diferentes. Ellos pagarían todos sus gastos de transporte y, además, traerían dinero suficiente para abrir nuevas fuentes de trabajo en la industria y en la agricultura. México no hacía sino "abrirles las puertas en momentos difíciles para su existencia. En cambio los mexicanos serán repatriados absolutamente por cuenta de la nación", declaraba Beteta a *El Nacional* del 6 de abril de 1939.

Beteta salió para Estados Unidos acompañado del profesor Manuel Gamio para encargarse estrictamente de la repatriación. Sin embargo, no se sabía exactamente cuántos compatriotas serían repatriados. El gobierno había recibido solicitudes urgentes de doscientas familias, lo que daba un promedio de 1 700 personas, con residencia en diversas partes del sur de Estados Unidos. Con esos primeros repatriados se empezaría a cumplir el acuerdo de la Secretaría de Gobernación en tal sentido.

Según el periódico *Excelsior* del lunes 24 de abril de 1939, el Ejecutivo había aprobado un vasto proyecto para instalar a los primeros repatriados. Cada familia contaría con diez hectáreas y una vivienda. Las colonias de repatriados estarían instaladas principalmente en el norte del país, en Tamaulipas, Durango, Coahuila y Chihuahua.

Los mexicanos que solicitaron la repatriación procedían principalmente de las regiones agrícolas de los Estados Unidos. Aunque Ramón Beteta también recorrió ciudades industriales como Nueva York y Chicago, allí la demanda de repatriación fue muy reducida, en Nueva York completamente nula.

La primera colonia establecida fue la "18 de marzo", ubicada en el Valle Bajo del Río Bravo, que era una región notable por su posición geográfica, su gran extensión y la riqueza de sus tierras. Antes había sido pasto de los destrozos que las inundaciones del Río Bravo producían año tras año; pero desde fines de 1935, por acuerdo expreso del presidente Cárdenas, se habían construido las obras necesarias para contener los desastres y permitir el manejo de sus aguas, y así conservar, con el entarquinamiento de sus fértiles limos, la exuberancia agrícola de la región.¹⁰

El licenciado Beteta cumplió a perfecta cabalidad su misión de repatriar a los mexicanos residentes en Estados Unidos que así lo desearon. Según *El Nacional* del 22 de agosto de 1939, el día anterior había regresado a la ciudad de México Ramón Beteta, después de recorrer 30 000 kilómetros visitando los conglomerados de trabajadores mexicanos con el objeto de conocer su situación y planear su labor, en caso de que lo desearan. Al concluir su labor el licenciado Beteta, unos 3 600 trabajadores con sus familias habían emprendido el viaje de regreso. Uno de los mayores atractivos era, efectivamente, la "Colonia 18 de marzo" en Tamaulipas, a 40 kilómetros de Matamoros.

La negociación petrolera

EL problema más agudo que vivía México al final del gobierno del general Cárdenas era el relacionado con la expropiación petrolera. La negociación con los *trusts*, y particularmente con la compañía Standard Oil, no sólo se veía ardua, sino imposible. En primer lugar, las compañías no querían negociar, es decir, no querían que se evaluaran sus propiedades e inversiones y se les pagara una indemnización justa, sino que deseaban que el gobierno diera marcha atrás y se les devolvieran sus pertenencias en México. En segundo lugar, en caso de aceptar una indemnización, las compañías se consideraban propietarias del subsuelo mexicano y de todo el petróleo por él contenido, de acuerdo con los contratos de compraventa que habían realizado en tiempos de don Porfirio. La disposición del artículo 27 de la Constitución de 1917, según la cual el subsuelo pertenece a la nación, la consideraban un asalto directo a sus prerrogativas.

¹⁰ Véase el expediente "Repatriación general a México", en el Archivo de Ramón Beteta, carpeta núm. 1059.

El tiempo pasaba, pues, y el *impasse* parecía insoluble. La mayor parte del forcejeo correspondía, naturalmente, a la Secretaría de Relaciones Exteriores, y allí el general Eduardo Hay dejaba el peso principal del trabajo en manos del joven subsecretario, el inteligente y dinámico Ramón Beteta, según el calificativo que le daban los periódicos de la época.

Las compañías petroleras eran indudablemente un adversario poderoso. En su esfuerzo por recuperar sus propiedades querían no solamente desprestigiar al gobierno de México, sino estrangarlo y derrocarlo. Otro gobierno podría ser más razonable y dejar que las cosas regresaran a su punto de partida. Para estrangularlo, lograron que la industria de Estados Unidos, Inglaterra y Holanda no vendiera a México ni maquinaria ni refacciones, y que tampoco comprara el petróleo mexicano. México tuvo que recurrir a transacciones con Alemania, Italia y Japón, por lo que se le acusó de inclinaciones nazistas, a pesar del limpiísimo récord de su política interna y externa.

Uno de los momentos más álgidos de la disputa fue cuando Cordell Hull, secretario de Estado norteamericano, envió una nota al gobierno de México a través de su embajador en Washington, doctor Francisco Castillo Nájera. Esta nota fue recibida en México el 7 de abril de 1940, y fue precisamente a Ramón Beteta, quien por ausencia del general Hay estaba encargado del despacho de Relaciones Exteriores, a quien correspondió analizarla y responderla.

La nota de Cordell Hull estaba concebida en términos un tanto perentorios y hasta rudos. Exigía una compensación pronta, adecuada y efectiva por los bienes expropiados, y sugería que de no ser así se trataba más bien de una confiscación. Luego proponía someter el caso de la expropiación petrolera a un arbitraje internacional. "Este gobierno", decía Hull, "insiste encarecidamente en tal procedimiento, al igual que lo ha hecho consistentemente en el pasado".¹¹

El 5 de mayo de ese año de 1940 publicaron los periódicos la respuesta mexicana a la nota del gobierno de Washington. En su redacción se percibe claramente el pensamiento y la dialéctica de Ramón Beteta, aunque por supuesto lleva la firma del general Eduardo Hay.

La respuesta mexicana comienza señalando que México no escogió el momento de la expropiación, sino que fue forzado a ella

¹¹ Véase el expediente "Expropiación petrolera", en el Archivo de Ramón Beteta, carpetas 922 a 958, archivero 3, gaveta 2.

por las mismas empresas que desafiaban a las autoridades del país. Luego señalaba que México estaba dispuesto a pagar una indemnización justa, pero que no había podido hacerlo por la actitud de las empresas mismas que impedían se llegara al conocimiento del monto de la indemnización. En cuanto al arbitraje internacional, la respuesta sostiene que México siempre ha sido adicto a soluciones que eliminen el uso de la fuerza entre los Estados y que se ha sometido a resoluciones arbitrales aun en los casos en que éstas le han sido adversas, como el de la Isla de Clipperton. Luego, discretamente, recuerda el fallo del Chamizal, favorable a México, que estaba pendiente de ejecución desde 1911. Respecto al uso del arbitraje internacional en el caso de la expropiación petrolera, el documento mexicano lo considera decididamente incompatible con los principios que México ha sostenido tradicionalmente, "pues el asunto que se discute es de naturaleza doméstica y está próximo a ser resuelto por las autoridades de México". Luego pasa a informar a Washington, lo que probablemente fue motivo de *embarrasment* para ellos, que el gobierno mexicano ya había autorizado un arreglo privado y directo con el grupo Sinclair, que representaba aproximadamente el cuarenta por ciento de las inversiones de los norteamericanos en la industria del petróleo.

Efectivamente, el 4 de mayo de ese año de 1940 el profesor Jesús Silva Herzog, gerente general de la Distribuidora de Petróleos Mexicanos, había informado públicamente de los arreglos con la compañía Sinclair y sus tres subsidiarias. Además, desde el primero de enero de ese año se había roto el bloqueo al petróleo mexicano al verse precisada la First International Co. de Nueva York a comprar *heating oil* mexicano. Había razones para sentirse optimista.

A principios de junio de 1940, Ramón Beteta, su esposa Eموgen y su hija de cuatro meses, Nora Patricia, visitaron Nueva York y Washington, ya que Beteta era el jefe de la delegación mexicana al Congreso Científico Panamericano que se reuniría en junio en Washington.

Los periódicos norteamericanos asaltaron a preguntas al subsecretario de Relaciones Beteta. Especialmente porque se había extendido el rumor de que México estaba bajo la influencia de Alemania, y de que se habían construido campos de aterrizaje cerca de Texas, desde donde los alemanes podían bombardear a Estados Unidos. También se acercaban las elecciones en México, que tendrían lugar el 7 de julio de 1940, y se temía que iba a surgir una revuelta.

La prensa, tanto de Estados Unidos como de México, reportó las respuestas de Beteta. No había ninguna razón para temer una "quinta columna" en México, y por el contrario, este país apoyaba la democracia y se mostraba dedidamente en contra de las potencias totalitarias. En la guerra México sería un aliado de los Estados Unidos y de los países de América. Y además el problema petrolero estaba ya muy cercano a una solución definitiva. No había ni la más remota posibilidad de que ningún gobierno mexicano devolviera a las compañías petroleras sus antiguas posesiones.¹²

Hacia el fin de una época

EFFECTIVAMENTE, el 7 de julio de 1940 tuvieron lugar las elecciones para presidente de la República, en las que don Manuel Ávila Camacho fue elegido primer magistrado de la nación. El miércoles 17 de julio de ese año, miembros distinguidos de la Cámara de Diputados, del Senado y del Gabinete del general Cárdenas ofrecieron al licenciado Ramón Beteta un banquete de honor por su distinguida labor como subsecretario de Relaciones Exteriores. Entre los numerosos discursos que se pronunciaron, vale recordar el del propio Beteta. En ese discurso señalaba los peligros para la vida interna del país, el primero de los cuales sería

renegar de nuestras reformas sociales... y pensar en volver al liberalismo económico como la mejor garantía de seguridad; al liberalismo, que en nombre de la libertad económica crea el monopolio, que es negación de la libertad, en nombre de la libre contratación explota al obrero, y en nombre de la iniciativa individual convierte al Estado en simple espectador de una lucha desigual e injusta... El otro peligro consiste en una tendencia que ya se nota entre ciertos sectores, de querer defender el régimen de democracia, que es la libertad individual, con medidas cuyo resultado es acabar con la libertad de palabra, de pensamiento, de creencia, o de asociación; de querer combatir al militarismo volviéndose militarista; en una palabra, de caer, con otro nombre, en los mismos defectos e idénticos errores del régimen que pretende destruirse; es decir, de oponerse al nazismo con sistemas nazis. Esto es, de suicidarse por temor a la muerte.¹³

¹² "Importantes conceptos del Lic. Ramón Beteta", *El Nacional*, 4 de junio de 1940.

¹³ "México amigo de la paz, de la libertad y de la democracia", *El Nacional*, 18 de julio de 1940.

El sexenio cardenista llegaba a su fin. El informe presidencial de ese año hizo un recuento mesurado, pero de perfil bien definido, de los logros alcanzados durante los seis años de gobierno. Era evidente que el país emergía del cardenismo con un rostro diferente.

La razón principal que había causado el rompimiento del pacto nacional y el surgimiento de la Revolución había sido el latifundismo y la perpetuación en el poder de una oligarquía pequeña pero poderosa, que gozaba de todos los privilegios, mientras la masa de la población se debatía en la miseria. Para 1940, el extenso reparto agrario había calmado los ánimos y las ambiciones de la gran mayoría de los revolucionarios. Igualmente los obreros estaban organizados en grandes y poderosos sindicatos, y podían mostrar significativos logros en la protección de sus intereses. El sexenio había sido particularmente favorable para campesinos y obreros, y el resultado inmediato de esta política era una nueva paz social. Por fin México empezaba a dejar atrás los levantamientos, los golpes de Estado y los motines. Cedillo y Almazán, que habían intentado regresar a ellos, no tuvieron éxito.

Naturalmente, la política de reparto agrario y de apoyo al obrero tuvo su costo. La paz tuvo su costo. El peso se había devaluado. La deuda había aumentado. Muchos capitales habían huido temerosos del derrumbe. La producción quizás había disminuido. Pero los grandes problemas que tradicionalmente habían causado la inconformidad, o bien habían sido resueltos o estaban en camino de hallar solución.

Curada pues la herida que nos impedía caminar, la cuestión ahora era emprender la marcha con nuevos bríos y renovados ánimos. Se decía que el nuevo presidente, don Manuel Ávila Camacho, sería moderadamente conservador, y que su equipo económico sería uno de los más fuertes, pero por ahora todo era especulación.

También se decía que Ramón Beteta podía ser o secretario de Relaciones Exteriores o embajador en Washington.

UN RELATO DEL FALLIDO *PUTSCH* DE 1938 EN EL BRASIL

Por *Mario CONTRERAS*
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

TODOS LOS GOLPES DE ESTADO en América Latina han sido singulares: detienen, modifican, distorsionan, impiden o anulan el proceso de democratización de las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales. Sin embargo no todos los golpes de Estado tienen éxito, y además, de todas maneras, son efímeros; tal es el caso del golpe de 1964 en el Brasil, o el de Pinochet en Chile en 1973. Ambos se supone fueron golpes triunfantes e incluso que pretendieron implantar un paradigma militar en el manejo del poder estatal. El fracaso es evidente.

Revisando la historia de los países de América Latina y de los sucesivos golpes de Estado que ha sufrido la región, llamó la atención un intento de golpe que, a pesar de haber fracasado y de estar de antemano condenado a ser derrotado, tuvo un efecto positivo en la política interna y externa del Brasil, y en los demás países de América Latina, al eliminar o cuando menos controlar a los grupos nazis que amenazaban la estabilidad de los Estados de la región.

En el Brasil, en el mes de mayo de 1938, tuvo lugar el primer golpe de Estado fallido dirigido por sectores identificados con los grupos más reaccionarios de la sociedad brasileña, que a todas luces intentaron seguir los modelos del golpe de Estado dado por los *soviets* y que llevó a Lenin al poder, del espectacular golpe de Mussolini con la Marcha sobre Roma que obligó al rey a nombrarlo ministro, y de la toma del poder por parte de los nazis mediante la presión constante ejercida sobre Hindenburg para que convocara a Hitler a formar el gobierno del Reich. Como esto último no sucedió —esto es, que Vargas “llamara” a Plínio Salgado, el líder de los integralistas, a hacerse cargo del gobierno— lo que aquí se relata guarda relación con los modelos antes mencionados.

El camino hacia el Putsch

Todos aquellos grupos de brasileños que en la década de los veinte y principios de los treinta intentan implantar un régimen de corte totalitario de derecha, de tendencia fascista, o simplemente fascista, se van a encontrar congregados en una organización más amplia y abierta fundada por el escritor Plínio Salgado en 1932: la Acción Integralista Brasileña (AIB).

Desde sus inicios, y por ser producto de la animadversión contra el liberalismo y el socialismo, Plínio acomoda las líneas generales de los movimientos fascistas italiano y alemán a la idiosincrasia del pueblo brasileño. Este tipo de movimiento será peyorativamente calificado como "fascismo caboclo".

La efervescencia nacionalista estará presente en los símbolos externos que por sí solos se definen. Movimiento militarizado, los integralistas se distinguirán por el uso de un uniforme que combina una camisa verde con un pantalón ya sea negro o blanco; la adopción de la letra griega Σ o sigma como símbolo; el saludo con el brazo extendido a la manera fascista acompañado de la expresión tupí *anauê*, y un solo juramento: por la familia, por la patria y por Dios.

La organización abarcó a integrantes de todas las edades: los niños se agruparían en las formaciones de "plinianos" y los jóvenes y adultos en las milicias y legiones, todos dirigidos por los líderes de los círculos, zonas, regiones y circunscripciones que responderían a una Cámara denominada de los Cuatrocientos, a otra llamada de los Cuarenta, y hasta la cúpula, al núcleo dirigente con Plínio Salgado en la función de *Duce* o de *Führer*.

Tanto el núcleo dirigente como las cámaras y muchas de las direcciones regionales estaban en manos de intelectuales, de miembros de las profesiones liberales así como de algunos militares. La mayoría de los miembros de la AIB pertenecían a sectores medios de la ciudad, la minoría a sectores campesinos. Como forma de expresión escrita contaron con periódicos y revistas propios.

Respecto de la relación con los núcleos de nazis en el Brasil, es necesario puntualizar que en el campo de acción de éstos, es decir, la región centro-sur del Brasil, los integralistas compaginaban en lo general y discrepaban en lo particular. Un dato interesante es que los integralistas no secundaran el credo racista de los nazis alemanes en contra de los judíos y de los grupos no arios sino hasta bien avanzada la década de los treinta, cuando las relaciones entre los dos grupos se estrecharon e intensificaron.

El movimiento integralista, entonces, creció espontáneamente y el Estado brasileño, de manera discreta, permitió su existencia y desarrollo. Como en todo movimiento de orientación fascista, sus primeros señalamientos ideológicos apuntan contra el gran capital, sobre todo el internacional, contra la gran burguesía, contra la democracia liberal, etc., y se sustentan como defensores de un nacionalismo que realce los valores de la cultura, en este caso brasileña.

En el plano de la acción los integralistas desarrollaron una serie de actos correspondientes a todo movimiento fascista: reprimir, mediante el uso de la fuerza bruta, a las organizaciones de los trabajadores, sobre todo a las comprometidas en movimientos de izquierda, llámense anarquistas, socialistas o comunistas. Entonces es comprensible la discreción del Estado respecto de las acciones llevadas a cabo por el integralismo.

El mayor éxito adjudicado a los integralistas tiene lugar en 1935 cuando participan activamente en la represión en contra de la Alianza Nacional Libertadora (ANL), movimiento frentista dirigido por Luís Carlos Prestes, líder del Partido Comunista Brasileño, y quien se levanta en armas en un intento por deponer a Vargas e instaurar un régimen soviético en el Brasil. A raíz de este éxito, la AIB aumenta sus filas a más de un millón de miembros, recibe la felicitación oficial de Getúlio Vargas, y, con este hecho, todo hace suponer a propios y extraños que Vargas es fascista. En apoyo a tal opinión habría que agregar las buenas relaciones políticas, diplomáticas y comerciales que el gobierno brasileño mantiene con la Alemania nazi. En este mismo año Alemania recibe el título de "nación más favorecida", cuando se firma el acuerdo comercial germano-brasileño. A partir de aquí es difícil discernir las diferencias entre el Estado varguista y el integralismo.

Sin embargo, la luna de miel entre el Estado y el integralismo llevará a un último acto conjunto: inventar una supuesta sublevación para tumbar del poder a Vargas mediante la ficción del famoso "Plan Cohen", plan comunista que, descubierto, sirve a Vargas para imponer restricciones a la libertad civil y preparar el futuro golpe de Estado. Los integralistas lo acompañarán en esta aventura. Los comunistas serán una vez más reprimidos y perseguidos, y, a su vez, lo serán todos los enemigos reales y ficticios del régimen de Vargas. Por estos hechos los integralistas "creen" que Vargas está a punto de llamar a Plínio Salgado para hacerse cargo del gobierno.

Con esta esperanza, el 1o. de noviembre de 1937 el integralismo hace gala de su organización y en forma masiva desfila frente

al Palacio de Guanabara, sede del gobierno, con la intención, sin lugar a dudas, de impresionar a Vargas y de que éste siga los pasos de Víctor Manuel y del mariscal Hindenburg. Vargas no mueve un dedo.

El 10 de noviembre de 1937 Vargas da un golpe de Estado a su propio Estado e inaugura el periodo conocido como "Estado Novo", Estado de corte fascista, totalitario, que le va a permitir permanecer en el poder hasta 1945, cuando sus propios amigos militares lo deponen para inaugurar otro periodo más acorde con los tiempos, el de la democracia.

El Estado Novo nace con la suspensión de las garantías individuales y con una nueva Constitución de corte corporativo, como corresponde a un Estado pretendidamente fascista.

Implantado el Estado Novo e impuesta su Constitución, y sin ninguna mención o señal de aprobación al integralismo, éste siente que ha sido apartado de la vida política, y han sido frustradas sus intenciones al ser tomado por sorpresa, por lo que reaccionará de diversas maneras. Por su parte, desde ahora el discurso político de Vargas estará cargado de matices nacionalistas y antiimperialistas. Su clara vocación anticomunista le permite sentirse seguro de que por mucho tiempo no tendrá que enfrentar a las izquierdas, en este momento completamente derrotadas. Su tiempo lo concentrará ahora en las derechas.

El 3 de diciembre el Estado publica un decreto que disuelve la Acción Integralista Brasileña y de paso acaba con la existencia formal del Partido Nacionalista (nazi) en el Brasil. Este decreto prohíbe, entre otras cosas, toda formación de carácter militar, uniformes, saludos, banderas, insignias, etc. El 4 de enero de 1938 se publica el decreto aprobado el 30 de diciembre de 1937 que regula la transformación de los partidos políticos (clara referencia a la AIB y a los nazis) en sociedades culturales o de beneficencia. Plínio, todavía incrédulo, transforma a la AIB en una asociación deportiva.

Reponiéndose de la sorpresa, el integralismo entrará a la fase conspirativa. Sus miembros, como en algún momento comentará Plínio, estarán fuera de su control. Por todo el país la policía de Vargas confisca armas y folletos, encarcela a integralistas por alborotar y por intentos de levantarse en armas, etc. Uno de los momentos más claros del enfrentamiento entre los integralistas y el Estado varguista se dará el 17 de enero de 1938 en Campo Grande, Río de Janeiro; se les recogerán las armas y se apresará a numerosos integralistas.

En un intento por atraer a Plínio, Vargas le ofrece el ministerio de Educación, y según versiones que todavía circulan, Plínio hace saber que sólo aceptará "todo o nada". A partir de aquí las acciones de la policía de Vargas se intensifican y la actitud de Plínio es abiertamente conspirativa para derrocar al gobierno de Vargas.

El 7 de febrero Vargas prohíbe, en todo el territorio nacional, las transmisiones radiofónicas, los periódicos y revistas y toda publicación escrita en idioma extranjero.

Los nazis, por supuesto, también reaccionan y tienen diversos enfrentamientos con las autoridades tanto municipales como estatales. La embajada alemana en Río no se dará abasto con las quejas de sus connacionales y también protestará de manera vehemente y en demasiadas ocasiones, de forma altanera, hará llegar al gobierno de Vargas su desacuerdo por las medidas que afectan los intereses del Reich.

Vargas responderá con la prohibición de la enseñanza en las escuelas y el uso en los oficios religiosos de cualquier idioma extranjero. Pretende imponer como idioma oficial el portugués en todo el país y entre todas las capas de la población, en especial entre los inmigrantes, y sobre todo entre los alemanes. Para algunos nazis el camino a seguir es el de la conspiración.

Los integralistas pasan a la acción; la conspiración del 11 de marzo fracasa y la del 12, cuando llegan los submarinos construidos en Italia en cuyo interior se asesinaría a Vargas, también fracasa. Plínio huye y se refugia bajo la protección velada de Adhemar de Barros, gobernador del Estado de São Paulo. Vargas desata una persecución generalizada por todo el país y apresados integralistas en un intento por acabar de una vez con la estructura integralista.

Sigue una aparente calma. El embajador alemán Karl Ritter continúa con su inusitada actividad de protestas en contra de las autoridades brasileñas. El 10 de mayo eleva una enérgica protesta por la prohibición del funcionamiento del partido nazi. En éste convergen ya todos los descontentos con el régimen de Vargas, los nazis y los integralistas.

El fallido Putsch de mayo

LA articulación para asestar este golpe es inaudita. Nunca antes se había intentado hacer algo así en el Brasil. Los contactos de Plínio lo llevan a tratar, desde la ciudad de São Paulo, de integrar un gol-

pe de participación plural.¹ Logra que se sumen políticos insatisfechos con la política de Vargas, como el conocido caudillo José Antonio Flores da Cunha, quien acude financiando el intento. Y si antes no hubo una finalidad clara, ahora tienen como objetivo constituir una Junta Militar que, una vez que pacifique al país, convoque a elecciones. En esta ocasión, por diversas razones, Plínio es superado por los acontecimientos y pierde la dirección del movimiento que recae en Otávio Mangabeira, quedando como jefe militar el general João Cândido Pereira de Castro Júnior.

Se instaló el cuartel general en Río de Janeiro, donde acudieron los milicianos integralistas a recibir entrenamiento. Se crearon articulaciones con grupos del interior y se acordó la manera como participarían los miembros integralistas incrustados en el ejército y la marina. Se dice que para este momento el integralismo contaba con más de dos mil oficiales del ejército y que casi 70% de los efectivos de la marina eran integralistas, o por lo menos simpatizantes.

El plan consistía en que grupos armados constituidos por entre quince y treinta integralistas llevaran a cabo acciones de comando para neutralizar los nervios vitales del gobierno getulista. Estos grupos deberían también apresar en su hogar a los altos mandos de las Fuerzas Armadas, tomar por asalto la sede de la policía en Río, el edificio del ministerio de Marina, el del ministerio de Guerra, así como las instalaciones de la Light —la compañía de electricidad— y, desde luego, apoderarse de diversos cuarteles. Vargas debería ser apresado junto con su familia en el Palacio de Guanabara. Una vez logrado el triunfo en Río de Janeiro, se encendería la chispa que incendiaría a todo el Brasil.

La fecha convenida se debe a una coyuntura. Un oficial del ejército, el teniente Júlio Nascimento, estaría de guardia en el Palacio de Guanabara el 11 de mayo a la una de la madrugada. Había que aprovechar esta circunstancia porque si no se tendría que esperar casi dos meses hasta que el teniente mencionado volviera a estar de guardia. Este teniente debería desarmar a los soldados custodios de una de las puertas, permitir el ingreso de los integralistas que debían tomar preso a Vargas, según algunas confesiones, y, según otras, asesinarlo. La intentona no debía durar más de quince minutos. De haber sido apresado Vargas, hubiera sido conducido a un barco de guerra que esperaba para tal efecto. Todo fracasó.

¹ La mayoría de las anécdotas que se mencionarán fueron tomadas del libro de Hélio Silva, *Terrorismo em Campo Verde*.

Dicho fracaso puede observarse desde diversos ángulos. Si se analiza a la cúpula dirigente, ésta no logró una coordinación efectiva ya no sólo entre los propios líderes del movimiento —en donde cada cual esperó a que el otro actuara para luego dictar las órdenes pertinentes—, sino entre la misma cúpula y los grupos de acción. Por su parte, estos grupos de comando no establecieron una verdadera comunicación entre sí, además de que les faltó el coraje y la decisión necesaria para llevar la empresa al éxito.

Se puede generalizar que todos los grupos atacantes eran bisoños. A pesar de contar con militares de carrera, demostraron total carencia de una preparación táctica y militar esencial para un golpe de Estado. Resulta hasta ridículo leer en las confesiones de los participantes cómo desertaron la mayoría de los atacantes, cómo arrojaron sus armas para deshacerse de ellas, cómo abandonaron las que tomaron de los defensores del gobierno de Vargas por no conocer su manejo, cómo olvidaron granadas y bombas en los camiones que los condujeron al asalto del Palacio de Guanabara, y, también, cómo olvidaron la copia de la llave del departamento donde vivía el general Góes Monteiro, uno de los altos jefes de las Fuerzas Armadas.

De todos los actos proyectados tan sólo tuvo éxito el de la toma del ministerio de Marina, aunque temporalmente. En el ataque al Palacio de Guanabara, residencia de Vargas, llevado a cabo por el teniente Severo Fournier con la complicidad del teniente Nascimento, mencionada anteriormente, el grupo atacante se acobardó cuando la familia Vargas, con armas en la mano, rechazó la ofensiva. La actitud valiente de Vargas hizo huir a los atacantes a los cerros cercanos, y los únicos nueve que se escondieron por el jardín de la residencia fueron vilmente masacrados por la guardia de Vargas. La respuesta de Vargas no se hizo esperar y comenzó una guerra sin cuartel contra el integralismo, y como consecuencia, debido a su también tímida participación, contra el nazismo.

El peso de la herencia histórica de los golpes de Estado soviético, italiano y alemán está presente en este fallido intento. Se pensó que con sólo adiestrar a milicianos integralistas por miembros del Ejército sería suficiente para crear comandos de asalto. Se creyó que un desfile masivo integralista impresionaría a Getúlio Vargas. Se subestimó la organización y lealtad de las Fuerzas Armadas brasileñas, puesto que es de todo mundo conocido que cuando las fuerzas se mantienen unidas, un movimiento reformista o revolucionario fracasa. Si el Ejército se divide, entonces hay posibilidades de una guerra civil, o simplemente de un *Putsch*. En Rusia

Trotsky pudo organizar grupos de asalto que virtualmente paralizaron las actividades vitales del gobierno provisional y facilitaron la toma del poder. En el caso de Italia, grandes sectores del ejército apoyaron a Mussolini desde un principio y fueron los instructores de los Camisas Negras. Hitler sigue la organización del modelo italiano y crea sus tropas de asalto, las SA, que también recibirán entrenamiento de oficiales del ejército alemán simpatizantes de la idea nacionalsocialista. Las SA apoyaron y defendieron cada villa, pueblo y ciudad ganada por elecciones por el partido nazi, hasta que fue imposible para el gobierno en turno ignorar los hechos.

En el caso del Brasil, en primer lugar, las fuerzas armadas se mantuvieron unidas en el apoyo al régimen del Estado Novo. A pesar de los miembros integralistas en el ejército y en la marina, éstos no ejercieron ninguna influencia en el seno de las fuerzas armadas como para escindirlas; además nunca pretendieron tal cosa y fueron fácilmente neutralizados. En segundo lugar, nunca se percataron los integralistas de que su existencia se debía, fundamentalmente, a la permisividad que el Estado les había siempre garantizado, por supuesto mientras actuaran de acuerdo a los intereses de Vargas. Sólo así pudieron sobrevivir. Basta observar la actuación de Plínio y de los otros dirigentes integralistas para entender por qué el integralista convencido se sintió traicionado y por desesperación tuvo el impulso de lanzarse a actos suicidas en contra del Estado.

Consecuencias del Putsch

APARENTEMENTE lo hasta aquí relatado podría considerarse como un hecho histórico sin trascendencia. Este fallido intento de golpe de Estado tuvo repercusiones serias que modificaron sustancialmente la política interna del Estado brasileño, las relaciones internacionales entre la Alemania nazi y los países latinoamericanos, la actitud brasileña frente a los Estados Unidos, y, por último, el papel de las fuerzas armadas del Brasil.

Al Estado brasileño este golpe le dio la oportunidad de eliminar el extremismo de derecha, en este caso, eliminar a la Acción Integralista Brasileña, al partido nazi en el Brasil, y, además, nulificar todo intento de reacción que pudiera surgir por parte de los comunistas. El equipo de Vargas triunfa y se consolida en el poder haciendo uso tan sólo de la maquinaria política, ya que Vargas nunca formó un partido de masas ni tampoco recurrió a las elecciones; es más, sus maniobras fueron siempre para evitarlas; la oposición

quedó tan debilitada que prácticamente no contó sino hasta 1945, pero lo que sí es cierto es que contó íntegramente con el apoyo de las fuerzas armadas.

A partir de este golpe se incrementa la fuerza del nacionalismo por todos los medios; el ciudadano brasileño tiende cada vez más a identificarse con su tierra, sus costumbres, y se proyecta como hombre de cultura. Es cierto que la idea nacionalista toma como punto de partida la Semana de Arte de 1922 en São Paulo, pero es durante la dictadura de Vargas que hay un apoyo inusitado a la creación cultural que coadyuve a la integración de una cultura nacional, no sólo de corte elitista sino de una cultura que llegara a los rincones más apartados del Brasil. Las diversas manifestaciones culturales son promovidas y apoyadas para realzar la importancia del idioma portugués e imponerlo como vínculo de unidad nacional.

Respecto de las relaciones con Alemania, después de un entendimiento pleno, sobre todo en el plano comercial, la realidad política de 1938 le permite a Vargas ponderar la situación internacional y, paralelamente al movimiento nacionalista inaugurado con el golpe de 1937, se sacude la pretendida tutela nazi. Hay que reiterar que los representantes del Reich en el Brasil siempre tuvieron una actitud altiva frente a los brasileños, más en el momento en que Hitler y sus nazis están obteniendo victoria tras victoria política en Europa. También es necesario dejar en claro la actuación del embajador Karl Ritter en el caso del apoyo al golpe de mayo. Las evidencias documentales señalan que tenía un amplio margen de libertad y parece que no fue instruido al efecto por el gobierno alemán. Es decir, actuó por sí mismo y con una ambición desmedida, ya que esperaba impresionar al ministerio de Relaciones Exteriores alemán. Este caso, como el de Chile, donde fracasó otro intento de golpe nazi en 1938, demuestra el divorcio entre las finalidades inmediatas de los representantes alemanes y la política exterior alemana en su conjunto, con miras a un más largo plazo. Es constante la llamada de atención del régimen nazi sobre la actuación de sus diplomáticos, como la desesperación de éstos al no ser apoyados en sus proyectos.

Pero el intento de golpe de mayo caló hondo en la política exterior alemana. Inmediatamente después del fracaso, y de haber sido presos por Vargas connotados líderes nazis, primero fueron llamados los embajadores del ABC, es decir, de Argentina, Brasil y Chile, para discutir problemas conjuntos obvios; posteriormente fueron convocados todos los representantes diplomáticos alemanes acreditados en todos los países de América Latina para definir la política a seguir en la región. Por lo pronto, en los acuerdos tomados se

prohibieron las reuniones en locales abiertos, el uso de uniformes, insignias, banderas, y todo aquello que pudiera alterar la normalidad de las relaciones diplomáticas con todos los países de América Latina. En mayo de 1933 en Brasil fueron derrotados todos los nazis de América Latina. Y es que Alemania no podía darse el lujo, para este momento, de seguir jugando a los desfiles, cantos y alabanzas al *Führer*, y a todos los gestos de prepotencia nazi, cuando los gobiernos de América Latina decidieron poner un alto a tales acciones y, además, cuando comenzaron a sucumbir a la presión, a través de la propaganda, de los Estados Unidos y de Inglaterra. El repliegue de los nazis condujo a que, a partir de este momento, las representaciones diplomáticas se dedicaran a estrechar los vínculos comerciales con todos los países de la región latinoamericana. Alemania ya necesitaba desesperadamente productos alimenticios y materias primas. Cuando los diplomáticos convocados en Berlín llegaron a sus respectivas sedes, comenzó la lucha comercial contra los Estados Unidos.

Brasil, por su parte, no aceptó que Ritter, el embajador, regresara, y se le consideró *persona non grata*. Meses después, a fines de 1938, vuelven a reanudarse las relaciones entre Brasil y Alemania y se firma un intercambio comercial de café brasileño y armas alemanas, con lo que queda en el olvido el período inmediato. Las Fuerzas Armadas compran cañones antiaéreos Krupp y la visita de militares brasileños a las instalaciones militares alemanas se intensifica. La cordialidad es mutua hasta 1942.

Respecto de las Fuerzas Armadas brasileñas, el *Putsch* las unifica alrededor de la persona de Vargas. En el análisis del intento de golpe aprendieron mucho, de tal manera que comenzaron a preocuparse para que el hecho no los tomara por sorpresa nunca. Además, despertó en ellos la necesidad de estudiar la situación mundial, la geopolítica, la pugna entre fascismo y capitalismo, y luego fascismo contra socialismo. Surgen los militares intérpretes de la realidad nacional brasileña y los militares que adquieren un compromiso con el devenir histórico de su nación. De los núcleos de estudio y de estas preocupaciones veremos posteriormente surgir la Escuela Superior de Guerra. Además, golpes como el de noviembre de 1889 que instaura el sistema republicano en el Brasil y el de octubre de 1930 que inaugura la dictadura de Vargas nunca más serán viables. Lo que queda en el aire es que a partir de mayo de 1938, con lo que se aprendió que no debe repetirse, habrá ensayos constantes que llevarán a los mencionados militares intérpretes de la realidad brasileña a consumar la ambición de la toma del poder en 1964.

BIBLIOGRAFÍA

- Akten zur deutschen auswärtigen Politik, 1918-1945*. Aus dem Archiv des deutschen Auswärtigen Amts. Serie D Band V: *Polen, Südosteuropa, Lateinamerika, Klein und Mittelstaaten. Juni 1937- März 1939*, Baden-Baden, Imprimerie Nationale, 1953, LXXXV.
- Chasin, J., *O integralismo de Plínio Salgado. Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*, pref. Antônio Cândido, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1978 (*Brasil Ontem e Hoje*, 4).
- Contreras, Mario, *La contrarrevolución del fascismo*, México, UNAM, 1989 (*Notas de Investigación*).
- _____, "Die Konterrevolution des Faschismus", en G. Ammon y T. Eberhard, eds., *Kultur, Identität, Kommunikation*, Munich, Eberhard Verlag, 1988 (*Grenzen und Horizonte*), pp. 325-333.
- _____, "El Brasil como meta histórica de la Alemania nazi", en *Perfil del Brasil contemporáneo*, México, CCYDEL, UNAM, 1987 (*Nuestra América*, 16), pp. 9-19.
- Harms-Baltzer, Käte *Die Nationalisierung der Deutschen Einwanderer und ihrer Nachkommen in Brasilien als Problem der deutsch-brasilianischen Beziehungen 1930-1938*, Berlín, Colloquium Verlag, 1970 (*Bibliotheca Ibero-americana*, 14).
- Hilton, Stanley E., *Brazil and the Great Powers, 1930-1939. The politics of trade rivalry*, pról. José Honório Rodrigues, Austin, University of Texas Press, 1975 (*Latin American Monographs*, 38).
- Pommerin, Reiner, *Das Dritte Reich und Lateinamerika. Die deutsche Politik gegenüber Süd und Mittelamerika, 1939-1942*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1977.
- Silva, Hélio, 1937: *Todos os golpes se parecem*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970 (*Documentos da História Contemporânea, 11-H, O Ciclo de Vargas*, IX).
- _____, 1938: *Terrorismo em Campo Verde*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971 (*Documentos da História Contemporânea, 11-I, O Ciclo de Vargas*, X).
- Trindade, Hêlgio, *Integralismo. (O fascismo brasileiro na década de 30)*, 2a. ed., São Paulo, DIFEL, 1979 (*Corpo e Alma do Brasil*, XL).

MIGRACIÓN Y PREJUICIO: LOS INMIGRANTES CHILENOS EN EL TERRITORIO DEL NEUQUÉN, ARGENTINA, 1885-1930

Por Ángel CERUTTI y Daniel LVOVICH
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE, ARGENTINA

Introducción

EN EL PRESENTE TRABAJO PRETENDEMOS REALIZAR algunos aportes para el análisis de la inmigración chilena al Territorio del Neuquén. Este territorio, en la actualidad denominado Provincia del Neuquén, está ubicado en el ángulo noroeste de la Patagonia argentina, limitando hacia el oeste con la República de Chile, de la que lo separa la cordillera de los Andes. Un bajo promedio de precipitaciones anuales, suelos áridos y clima semidesértico le hacen compartir —en la mayor parte de su extensión— las características propias de la meseta patagónica. Desde la instalación de los araucanos en la banda oriental de los Andes, en el siglo XVII, el Neuquén fue una zona de activos intercambios con Chile, que continuaron hasta bien entrado el siglo XX.

El período analizado, desde la finalización de la llamada *Campaña al Desierto* (forma en que la historiografía liberal denomina a las expediciones militares que en el último cuarto del siglo XIX lo gran incorporar la Patagonia al dominio efectivo del Estado argentino) hasta el año 1930, se caracteriza por una muy débil presencia estatal en el Territorio y el escaso desarrollo de una burguesía dedicada sobre todo a actividades comerciales y ganaderas.

La enorme distancia a los principales centros urbanos argentinos y la inexistencia de medios de transporte que permitieran comunicarse con aquéllos (hasta la llegada del ferrocarril a Zapala, poblado con funciones de centro de acopio ubicado en la zona central del Territorio, que deja de todas maneras extensas zonas aisladas), serán factores determinantes de la vida cotidiana de la población.

Estas condiciones posibilitaron que la economía del Territorio estuviera durante todo el período estrechamente vinculada al mercado del sur de Chile, mientras que el enorme peso relativo y absoluto de la población de origen chileno determinó que la frontera cultural del Territorio no coincidiera con la política, sino que la cultura popular chilena fuera predominante en toda la zona rural, así como en los poblados del oeste del Territorio (Chos Malal, San Martín y Junín de los Andes), mientras las características provenientes de la Pampa Húmeda fueran las prevalecientes en los pequeños núcleos urbanos comunicados por el ferrocarril.

La migración chilena fue un movimiento rural-rural, caso atípico en las migraciones entre países limítrofes de América Latina, generalmente de tipo rural-urbano y de zonas de características precapitalistas hacia otras de mayor desarrollo relativo.

Consecuencias casi inmediatas de las migraciones hacia Argentina fueron el surgimiento de una serie de prejuicios hacia el extranjero. En el caso de la migración chilena, el prejuicio desarrollado por los sectores "ilustrados" de la población (periodistas, maestros, miembros de la burocracia estatal, militares, comerciantes, hacendados) se difundió entre la población con persistencia, a tal punto que en nuestros días aún se mantiene vigente.

Intentaremos entonces desentrañar el origen de tales prejuicios, a partir de las condiciones históricas que posibilitaron su aparición. Planteamos como hipótesis a considerar el fuerte peso de la cultura campesina entre la población chilena, el hecho de que la posibilidad del acceso a la tenencia de la tierra les permitió mantenerse, en muchos casos, al margen del mercado de trabajo capitalista y el considerable papel de la conciencia de pertenencia al grupo étnico-nacional, en lo que hace a la autopercepción de los inmigrantes.

En lo referente a las atribuciones externas, sostenemos que el prejuicio encuentra sus raíces en la percepción, por parte de sectores letrados de la población, de que sus intereses se encuentran afectados de una u otra manera por esa inmigración. Sumado a esto, debe tenerse en cuenta que para esta época aún no se halla consolidada la presencia del Estado nacional argentino en el Territorio del Neuquén, pero sin embargo no está ausente la pretensión de "argentinar" el Territorio a través de distintas estrategias. Así, los sectores ilustrados pondrán en circulación una serie de discursos antichilenos, a los que opondrán una gama discursiva sobre la "argentización", paralela y opuesta a la primera.

Respecto a las fuentes utilizadas para este trabajo, se ha presentado la dificultad de contar sólo con registros escritos de los sectores

dominantes del Territorio, dada la total inexistencia de documentación originada por los campesinos inmigrantes, analfabetos en su enorme mayoría.

El poblamiento del Territorio del Neuquén

TRAS la ocupación militar de la Patagonia por parte del Estado argentino, el Territorio del Neuquén será receptor de una migración interna, proveniente mayoritariamente de Buenos Aires, Cuyo y Río Negro, y de una corriente poblacional externa originaria de la República de Chile.

Sumados a los grupos indígenas que subsistieron en el Territorio, la migración ultramarina que arribará al calor de las obras de infraestructura (construcción de diques y obras de riego, tendido de las vías del Ferrocarril Sur), la explotación petrolífera y el lento desarrollo de pequeños centros urbanos, compondrá la base poblacional del Territorio en el período que estamos analizando. Tal como vemos en el cuadro núm. 1, la población de origen chileno será mayoritaria al comenzar el período analizado, conservando luego un importante peso demográfico.

Cuadro 1
COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN DEL TERRITORIO
DEL NEUQUÉN, SEGÚN SU ORIGEN (en porcentajes)

<i>Origen</i>	<i>1895</i>	<i>1914</i>	<i>1920</i>
Neuquinos	30.0	47.7	51.1
Otros argentinos	7.9	6.0	6.8
Chilenos	61.2	40.9	35.6
Europeos	0.8	4.5	5.2
Otros extranjeros	0.1	1.9	0.5

Fuente: G. Crisafulli y L. Bertani, *La evolución de la población neuquina (1895-1947)*, Neuquén, 1991. Manuscrito.

El decrecimiento del peso relativo de la población transandina a lo largo del período responderá a la influencia de la migración interna y en menor medida al de la ultramarina que recibe el Territorio, así como a la consideración como argentinos de los hijos de chilenos nacidos en Neuquén en los censos de población.

Si analizamos las cifras absolutas de población, veremos que hacia 1920 encontramos un descenso en el número de los habitantes de origen chileno, mientras se amplía la base de la pirámide poblacional argentina, ya que:

Las cifras más altas de cada renglón corresponden a los niños argentinos de 0 a 14 años, lo que significa el arraigo de los pobladores y la formación de nuevos y numerosos hogares. En cambio, esto no se observa entre el elemento extranjero, hay pocos niños y pocas mujeres extranjeras y la proporción recién aumenta a partir de los 20 años, de manera, pues, que el elemento extranjero ha dejado de arraigar como tal en este territorio, llega a él en edad adulta, y si se argentino, el censo ya no acusa su origen.¹

En efecto, la población chilena del territorio, que había alcanzado en 1895 las 8 861 personas, llega en 1914 a las 11 806 para descender en 1920 a la cifra de 10 590.² Si consideramos que en esta última fecha los chilenos representaban el 86.15% de los extranjeros del Territorio, y que la población extranjera total contaba con 12 292 miembros, de los cuales sólo 1 706 eran menores de 14 años, podremos evaluar el efecto de dicha "argentinización" censal de los niños.

Dada la importancia de las fluctuaciones de población, es importante considerar los datos brindados por los censos como una "fotografía" de un momento preciso, incapaces de reflejar en su totalidad la dinámica demográfica del Territorio. Pese a la escasa precisión existente en los censos de la época para diferenciar entre neuquinos, chilenos e indígenas —en un caso se toma como nivel identificatorio el lugar de nacimiento y en otro la pertenencia a un grupo étnico-lingüístico— las fuentes de tipo cualitativo nos permiten caracterizar al poblador chileno como mestizo e hispanoparlante.

La importancia del peso demográfico de la inmigración chilena a Neuquén exige un análisis de los factores de atracción y expulsión que la motivaron, para el que consideraremos, aunque no de modo excluyente, las determinaciones económicas y sociales existentes a ambos lados de la Cordillera de los Andes.

Entre el inquilinaje y la emigración

EN la estructura económica de Chile y su forma de inserción en el mercado mundial hallaremos algunas claves para aproximarnos

¹ *Censo nacional de 1920*, Sección Territorios Nacionales, Territorio del Neuquén, p. 13.

² G. Crisafulli y L. Bertani, *La evolución de la población neuquina (1895-1947)*, Neuquén, 1991. Manuscrito.

a los factores expulsivos de población. A lo largo del siglo XIX, la agricultura, localizada en las regiones central y sur del país, se encontrará en un proceso expansivo merced a un aumento en la demanda de granos, motivado por el desarrollo de las zonas mineras del norte chileno, las concentraciones humanas que generan el *boom* del oro en Australia y California y la Guerra de Crimea, así como por las crecientes exportaciones a Europa.

El consiguiente aumento de la producción será resuelto por dos vías, la expansión de las zonas cultivadas y el incremento y fortalecimiento de las formas de explotación a las que serán sometidos los campesinos.

En efecto, las tierras ubicadas al sur del río Bío-Bío serán ocupadas para la agricultura. Esta colonización, si bien data del período anterior a la independencia chilena, no se completará efectivamente hasta el último cuarto del siglo XIX, al concluir el avance militar sobre la Araucanía y adquirir el poblamiento envergadura. Cuando, hacia fines de siglo, se alcanza la frontera productiva, se observará una tendencia a la baja de las exportaciones agrícolas, hasta aquel momento en expansión.

Es necesario destacar que el proceso es acompañado por un muy alto grado de concentración en la propiedad de la tierra: en 1879 el 70% de la tierra cultivada estaba en manos de 2 300 propietarios, mientras que el 30% restante pertenecía a 27 000 agricultores; para 1926, 249 propietarios concentraban 16 millones de hectáreas, mientras otras 865 000 se distribuían entre 74 000 productores.³

Tan importante concentración en la propiedad de la tierra, así como la existencia en el campo chileno de una superpoblación de carácter estructural, nos posibilita aproximarnos a la otra forma que permitió la expansión de la producción agrícola: el incremento en la explotación de los campesinos.

Al respecto, el inquilinaje, surgido durante el período colonial de las concesiones precarias de tierra a cambio de las cuales se requería como contraprestación un canon de tipo simbólico, irá evolucionando, al calor del aumento en la importancia de la producción triguera durante el siglo XVIII, hasta alcanzar la forma de un canon

³ E. Laclau, "Modos de producción, sistemas económicos y población excedente: aproximación histórica a los casos argentino y chileno", *Revista Latinoamericana de Sociología* (Buenos Aires, Instituto Di Tella), núms. 69-2 (1969), p. 304.

de real significación económica, para devenir a través del siglo XIX en una forma de tributo pagada en trabajo, a la cual se le agregaba una remuneración salarial de poca monta en caso de que el inquilino realizara determinadas tareas. Con el correr del siglo, y el crecimiento de la importancia de los saldos exportables de granos, se incrementaron las obligaciones que pesaban sobre el inquilino, a la par que disminuyeron sus derechos tradicionales, en especial el derecho al talaje (pastoreo), mientras se redujo la superficie destinada a tal práctica.

El dinero percibido por el inquilino como retribución será de un monto menor al que se le pagaba a un jornalero ocasional por su labor, cantidad de por sí exigua. De esta manera el salario del inquilino será sólo el complemento de una economía de subsistencia. A pesar de estar en desarrollo un incipiente proceso de venta de la fuerza de trabajo del inquilino, se generó, como sostiene Marín, "un espectro suficientemente amplio de alternativas que soslayaron todas ellas una permanente y creciente aproximación a la forma salarial sin lograr acabadamente su especificidad".⁴

El "peón obligado" será entonces un productor de subsistencia, que complementaba su actividad con el trabajo familiar y los ocasionales ingresos producto de la venta de su fuerza de trabajo al propietario del fundo. En conjunto, no llegaba esto a cubrir el nivel de subsistencia de la familia campesina. Completan el panorama la figura del trabajador libre y la del "voluntario". Éste era un trabajador que vivía en el fundo, comprometido a estar presente cada vez que se le requiriese, e impedido de trasladarse en busca de otros trabajos, en cuyo caso perdía la condición de peón del establecimiento rural. El propietario no se comprometía a darle ocupación de manera permanente y sólo se le pagaban los días trabajados.

Estas distintas formas de explotación eran aseguradas en muchos casos por la concentración de poderes en manos de los terratenientes, que sumaban a tal condición la de autoridad judicial y militar de su región, lo que les permitía dar efectividad a las diversas coacciones que operaban sobre inquilinos y otros sectores populares rurales.

Sobre las condiciones de vida de la población del campo chileno, el viajero norteamericano Theodore Child, quien recorrió el país en 1890 dice:

⁴ J. C. Marín, "Asalariados rurales en Chile", *Revista Latinoamericana de Sociología* (Buenos Aires, Instituto Di Tella), núms. 69-2 (1969), p. 321.

En cuanto a la población rústica y los incidentes de su vida a lo largo del camino, ellos ofrecen mucho material para el pintor, y alimento para la reflexión al estudioso de la sociedad. Aquí hay una civilización primitiva, que no necesita muebles en su casa, ni confort, y usa ropa elemental, y sólo las más simples formas de utensilios. ¿Qué comida más simple puede ser hallada que pan, porotos y empanadas de cebolla? ¿Qué mejor vasija para beber que una calabaza? ¿Qué vestimenta menos compleja que el poncho? ¿Qué zapatos más fácilmente hechos que un pedazo de cuero amarrado con correas?

Y continúa afirmando que los trabajadores europeos "...no podrían vivir en las mismas condiciones de alimentación y habitación...", porque en Chile "...los peones viven literalmente como cerdos, tanto en el campo como en los pueblos..."⁵

En tales condiciones de existencia, sin otra perspectiva que la de someterse a la creciente explotación, imposibilitados de acceder a la propiedad de la tierra, incapaces de articular respuestas políticas a su situación (el contacto entre campesinos y obreros, particularmente mineros, fue escaso o nulo en el período), no es de extrañar que la decisión de emigrar se haya instalado fuertemente como alternativa en el cuerpo social.

Un flujo importante de población rural se instalará en las regiones mineras del norte, o en la periferia de las grandes ciudades del centro de Chile. Unos doscientos mil deciden emigrar al exterior entre 1850 y 1890, con destino a Perú, Panamá o la Argentina. Entre 1870 y 1895 se trasladarán a este último país más de 40 000 chilenos, de los cuales aproximadamente un cuarto buscará en el Territorio del Neuquén respuestas a sus necesidades.

Intentar explicar las migraciones por la exclusiva razón de que la gente es pobre resulta de una simpleza extrema. No estamos en condiciones de analizar las motivaciones individuales para la toma de la decisión de emigrar, sólo podemos señalar algunas generalidades del perfil de los migrantes obtenidas del análisis de los censos de población nacionales y territorial. Las conclusiones se ajustan a las generalidades observadas habitualmente en los estudios sobre migraciones de origen rural, es decir, una mayoría de migrantes en edad económicamente activa, de muy escasa instrucción y calificación laboral y con una tasa de masculinidad del 131% en 1895, que para 1920 se reducirá a un 125%.

⁵ Theodore Child, *The Spanish American Republics*, Nueva York, Harper and Brothers, 1891, en P. Bravo Elizondo, *Cultura y teatro obrero en Chile. 1900-1930*, Madrid, Michay, 1986, pp. 99 y 114.

Para completar el análisis debemos señalar cuáles fueron los factores de atracción del Territorio del Neuquén para estos campesinos chilenos.

¿Por qué Neuquén?

El acceso a la tierra, aspiración presente en toda cultura campesina, era posible en un territorio prácticamente vacío de población y con enormes extensiones de tierras fiscales o en manos de propietarios absentistas. La ausencia de una burguesía ganadera de importancia al comenzar el período, con un posterior desarrollo del interés en la ocupación de la tierra —centrado en la región sur del Territorio, donde se constituirán estancias definitivamente capitalistas— son datos a tener en cuenta. Esta situación permitió que la ocupación efectiva de la tierra la llevaran adelante pequeños productores, entre los cuales encontraremos a los de origen chileno en importante proporción. La posibilidad de aprovechar una parcela en beneficio propio, perspectiva de fácil realización en el Territorio, puede haber sido el principal factor de atracción para los inmigrantes.

Las características físicas de la Cordillera en la región, que permite su relativamente fácil traspaso, y la nula o débil presencia estatal argentina en la frontera hasta 1930, posibilitaron el tránsito de personas y mercancías entre ambos lados de los Andes. Esto permitió que el migrante no cortara los lazos con su región natal, donde podía colocar su producción, abastecerse de lo necesario para la subsistencia —dada la lejanía y dificultades de comunicación con los principales núcleos urbanos argentinos— y aun recrear ritos públicos con asistencia de población de ambas bandas de la Cordillera, tal como lo testimonia el periódico *Neuquén* en ocasión de las fiestas de Navidad de 1894: "La afluencia de población de la vecina República de Chile superará a la de años anteriores, dado el interés que han despertado las fiestas y teniendo en cuenta que todos los años se ha congregado media provincia de Bío-Bío, formando un enorme campamento de gente que se divierte".⁶

La falta de mano de obra, crónica en esta región durante el período, determinó, en un principio, un interés manifiesto por la inmigración por parte de los propietarios allí asentados dedicados a incipientes actividades ganaderas.

⁶ *Neuquén* (Chos Malal), año III, núm. 33 (19 de diciembre de 1894), p. 2.

Las condiciones arriba enunciadas permitían, además, el rápido traslado a Chile en caso de que las circunstancias así lo exigieran. Estos movimientos podían ser los habituales en una población dedicada a la ganadería trashumante con destino a los mercados del sur de Chile, como entre otras fuentes testimonia el periódico *Neuquén*: "... desde el mes de enero a marzo la población del territorio va a Chile, de marzo a mayo vuelve de Chile, de junio a septiembre se asienta en los puestos de invernada y de octubre a diciembre marcha a las veranadas".⁷

Pero también permitía una fácil movilidad en situaciones excepcionales. Así, en los años de 1896 y 1898, los temores generados por la crisis limítrofe entre ambos países y la posibilidad del estallido de una guerra, motivaron la repatriación de un muy alto porcentaje de los chilenos del Neuquén. En este sentido, el informe enviado por el gobernador Olmos al diario *The Standard*, de Buenos Aires, revela cifras muy significativas: "Inmigrantes entrados en 1898 y lo que va de 1899: en el primer año hubo una emigración para Chile, por temor de la guerra, de 4 000 habitantes y se calcula con la paz en el presente año en el verano una entrada al país de 7 000 a 8 000 habitantes del mismo país...".⁸

En otros casos el retorno se deberá a políticas gubernamentales chilenas de colonización de tierras, como el caso de la frustrada repatriación que en esa dirección se intentó realizar en 1913.

Si intentamos analizar la experiencia del campesino chileno debemos realizar aún otra consideración. La débil presencia del aparato estatal argentino en la zona no sólo volvía atractivo al Territorio del Neuquén por la perspectiva de la fácil comunicación con Chile, sino que le agregaba una cualidad adicional.

Si uno de los factores que movieron a los campesinos a emigrar fue la percepción de que en su país natal la presencia de la autoridad estatal —aliada a los dueños de la tierra o encarnada en su misma figura— les era adversa, la posibilidad de librarse de tal situación en un territorio nuevo, donde el Estado no hacía aún sentir su peso, era un atractivo adicional y quizás comparable al de la posibilidad de acceder a la tierra.

⁷ *Neuquén*, año III, núm. 66 (12 de enero de 1896), p. 1. Se denominan invernada y veranada al traslado del ganado a zonas aptas para su engorde, de acuerdo a los ciclos estacionales.

⁸ Archivo Histórico de la Provincia de Neuquén, Libro Copiador núm. 23 (1898-1900), folios 510-511.

A medida que se esboza un rudimentario aparato estatal en el Territorio, la arbitrariedad de los funcionarios —policía, jueces de paz—, reflejada en testimonios de la época, seguramente frustró las ilusiones de los inmigrantes.⁹ Cuando el desarrollo del capitalismo convierta a los crianceros en intrusos, nómadas o simples ocupantes de la tierra, el peso del Estado se hará sentir en los desalojos a que serán sometidos en muchos casos.

Posiblemente esta experiencia de oposición hostil haya contribuido a reforzar formas de conciencia de pertenencia primaria al grupo nacional chileno.

Pero, por lo contrario, la deficiente prestación estatal en lo administrativo obligará a este grupo a cumplimentar en Chile trámites de esa índole, situación que, como veremos, será uno de los *leit motiv* del prejuicio.

Los chilenos en Neuquén

EL concepto de grupo étnico nos permitirá analizar a la población chilena de Neuquén desde una perspectiva más globalizadora que la que nos proporciona la categoría de inmigrante.

Como sostienen Fernando Devoto y Alejandro Fernández,¹⁰ tal concepto refiere a una articulación social efectiva y no a una categoría jurídica o ideológica. A su vez, la categoría de grupo étnico nos permite, como la de grupo social, el análisis de una unidad colectiva observable a través de sus comportamientos, en la que son relevantes tanto la conciencia de pertenencia de sus integrantes como las atribuciones realizadas por el resto del cuerpo social, permitiendo dar cuenta de las diferencias entre los distintos grupos étnicos y de sus relaciones con la sociedad local. Los distintos factores que condicionan el prejuicio y la discriminación, y por tanto

⁹ *La Estrella de Chos Malal* (Chos Malal), año I, núm. 4 (28 de diciembre de 1889), p. 4. En el folletín del semanario se refieren las arbitrariedades del juez letrado del Territorio. También Lino Carbajal sostiene que "... los chilenos miran con recelo a los argentinos, que no han conocido más que revestidos de autoridad, no siempre administrada con ecuanimidad", Lino Carbajal, *Por el Alto Neuquén. Ascensión al Pico Domuyo*, Librería Salesiana del Colegio Pío IX, 1905, p. 191.

¹⁰ Fernando Devoto y Alejandro Fernández, "Mutualismo étnico, liderazgo y participación política. Algunas hipótesis de trabajo", en D. Armus, comp., *Mundo urbano y cultura popular. Estudios de historia social argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p. 133.

el conflicto entre el grupo dominante y los grupos étnicos emigrados, sostienen Devoto y Fernández, deben ser tenidos en cuenta al momento de estudiar las relaciones interétnicas.

La sumamente débil base demográfica argentina en el Territorio durante el período estudiado, facilitó la difusión, en el ámbito rural, de la cultura popular chilena. Así lo atestiguan las prácticas alimentarias, las formas de religiosidad y socialización, las fiestas populares y hasta el habla de los habitantes del Territorio. Una tasa de analfabetismo cercana al 100% entre la población rural y la prácticamente nula presencia estatal en el sector sanitario, en un Territorio asolado periódicamente por el tifus y la viruela y la precariedad de la vivienda, realizada con los materiales provistos por la naturaleza, revelan las duras condiciones de vida de toda la población rural, chilena o no.

Podríamos afirmar, más allá de la escasa diferencia cultural que los separaba del resto de la población rural, que chileno era casi un sinónimo de criancero (pequeño productor dedicado a tareas de subsistencia, generalmente ocupando tierras fiscales para la cría de ganado caprino o lanar, sin capacidad alguna de acumulación. La agricultura, orientada al autoconsumo, contribuirá también al sostén de dicha población). El peso relativo de la población de origen chileno en el campo es durante todo el período muy considerable. Para una etapa tan avanzada como 1920, de un total de 2 078 propiedades censadas, 1 152 corresponderán a chilenos, de los cuales 497 serán ocupantes sin título, 408 arrendatarios y medieros y 229 propietarios (pequeños propietarios en general), no habiendo datos de los 18 restantes.¹¹

Tal posibilidad de acceso a alguna forma de tenencia de la tierra permitirá en muchos casos a los campesinos resistir con éxito las demandas del naciente mercado laboral, en razón de las posibilidades de subsistencia que las actividades rurales por cuenta propia les brindaban. Un indicio significativo al respecto lo encontramos en la nota enviada por el gobernador Rawson al ministro de Justicia de la nación, en ocasión de construirse la cárcel de la entonces capital del territorio, Chos Malal, discurso seguramente atravesado por la subjetividad (¿o el prejuicio?) del emisor:

¹¹ S. Bandieri, *Condicionantes históricos del asentamiento humano en Neuquén: consecuencias socioeconómicas*, Informe final, Beca de Perfeccionamiento CONICET, Neuquén, 1988. Manuscrito.

La comisión piensa que no debe contar con los elementos de personal existentes en la localidad, cuya población, compuesta en su mayor parte de personas del bajo pueblo chileno, no se adaptan a trabajos de esta índole, concretándose a esperar de brazos cruzados la estación de la cosecha para recoger el fruto de una o dos hectáreas de trigo que le sirve de sustento para todo el año y colma sus aspiraciones.¹²

Tal capacidad de subsistencia a través de formas de economía doméstica no alcanzará a todos los chilenos del Neuquén. La constitución del mercado de trabajo se nutrirá de aquellos sectores que por no haber accedido a la tierra no podrán mantenerse al margen de él. Tal mercado de trabajo, al igual que los espacios comerciales y culturales, no se detendrá en las fronteras políticas establecidas. Las fluctuaciones de la economía chilena determinarán la oferta de trabajo en Neuquén, siendo habituales en los comienzos de la etapa los viajes de empresarios del Territorio hacia Chile en busca de contratar mano de obra, en particular para los trabajos de la minería del oro, prácticamente monopolio de los mineros chilenos.

Los trabajadores chilenos en situación de dependencia salarial, acerca de los cuales contamos con datos, compartirán la característica de la escasa o nula calificación que determinará sus muy bajos niveles salariales. Se trata de un número muy poco significativo, en contraste con los de la población rural.

La información al respecto que hemos analizado nos permite realizar una serie de consideraciones. El escaso establecimiento de población chilena en los pequeños centros urbanos del Territorio, así como su baja participación como asalariados, son explicables tanto como resultado del acceso a la tierra, que les permitía mantenerse al margen del mercado del trabajo en gestación, como por la persistencia de una visión del mundo propia de la cultura campesina. Estas mismas condiciones se volverán desventajosas al momento de ingresar trabajadores chilenos a relaciones de tipo salarial, dada su falta de calificación. Si bien es cierto que el desarrollo de formas capitalistas de producción en el Territorio será lento en la etapa, la proporción de chilenos asalariados, en relación con los argentinos o con otros extranjeros, será relativamente baja en relación al total de la población de ese origen.

¹² Archivo Histórico de la Provincia del Neuquén, Libro Copiador núm. 22 (1895-1898), folio 270.

Pertenencia al grupo étnico y comportamientos colectivos

A FIRMA Lelio Mármora, refiriéndose a los chilenos de Comodoro Rivadavia en la década de 1960,¹³ que la situación de marginalidad a la que estaban sometidos se derivaba, por un lado, de su no participación en la toma de decisiones económicas, políticas y sociales, carencia compartida con los trabajadores argentinos, y, por otro lado, de una cuota de automarginación, producto de una fuerte conciencia nacional chilena que actúa como elemento de cohesión del endogrupo, encontrando en esta afirmación nacional un elemento a la vez identificadorio y de oposición respecto al grupo que ve como opuesto a sus intereses, los sectores sociales ubicados por sobre la propia situación y los argentinos.

Entendemos que en el caso que estamos analizando se presenta una situación similar. Ya hemos expuesto una forma de comportamiento colectivo de la población chilena, la vuelta a su país en caso de peligro de guerra; conocemos otras que tienen que ver con lo cultural, como el festejo de las fiestas nacionales del vecino país, situación que permitía el encuentro entre connacionales. Creemos que la cercanía geográfica y las posibilidades de comunicación con Chile reforzaban el sentimiento de pertenencia a esa Nación, a la cual, a diferencia de otros grupos étnicos, siempre era relativamente fácil volver.

Para analizar otras formas de comportamientos colectivos, debemos recordar la afirmación marxista acerca de la condición campesina,¹⁴ la cual sostiene que, a pesar de existir identidad de intereses entre los campesinos, éstos no tienen, debido a sus condiciones de vida, la capacidad de articular una representación propia en función de dichos intereses, debiendo por tanto ser representados desde "afuera".

A diferencia de otros grupos étnicos que poblaron la región, pero con un patrón de asentamiento mayoritariamente urbano, como españoles, italianos, sirio-libaneses y judíos, los chilenos no constituyeron en la etapa que nos compete asociaciones que los vincularan. Tal función de representación colectiva del grupo étnico hacia la sociedad fue ejercida ocasionalmente por el cónsul de Chile en

¹³ Lelio Mármora, "Marginalidad y conciencia nacional en grupos migrantes", *Aportes: revista trimestral de ciencias sociales* (París), núm. 7 (enero de 1968), pp. 45-46.

¹⁴ Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo, 1975, pp. 133-134.

Neuquén, al cual la población de origen chileno recurría para realizar las quejas o denuncias, en los casos de desalojos o malos tratos policiales a que eran sometidos.¹⁵ En otras ocasiones encontramos demandas clásicas del campesinado, cual las referidas a la propiedad de la tierra, realizadas en función del grupo étnico por sobre la pertenencia al sector campesino en general, tal como lo testimonia el periódico *Neuquén*: "La Comisión de Fiestas del aniversario chileno activa los trabajos de organización del congreso en el cual tratará sobre el modo de obtener del gobierno argentino la tierra cuya posesión de hecho los arraiga en el territorio".¹⁶

También encontramos indicios de la preeminencia de las redes étnicas por sobre la solidaridad de clase, en el caso de los peones chilenos del Dique Cordero, los cuales vivían en ranchos aislados, mientras el grueso de los trabajadores lo hacían en los galpones provistos por la empresa, lo que nos señala no sólo el peso de los vínculos entre connacionales sino además la persistencia de las formas de la cultura campesina que antes señaláramos.¹⁷ Surge aquí la pregunta acerca de si en realidad el hecho de habitar en esas viviendas era una elección en la que se manifiestan las pautas culturales del grupo, una imposición debida al hecho de que por tratarse de operarios de baja calificación no se les daba vivienda, o una articulación entre ambas opciones.

No pretendemos con estas consideraciones señalar una tendencia única en las formas de actuación colectiva; existieron ocasiones en que chilenos actuaron en el seno de movimientos reivindicatorios junto a argentinos y a miembros de otros grupos étnicos—como los pedidos de tierra de los trabajadores del Dique Ballester o las notas a gobernadores del Territorio solicitando la permanencia o remoción de funcionarios— en una zona de escasa actividad política y desarrollo gremial reducido al ámbito de los ferroviarios. Lo que queremos señalar es el fuerte peso de la conciencia de la pertenencia al grupo étnico chileno y las actuaciones colectivas, o sus consecuencias, en las formas de representación de intereses adoptadas que esta determinación tomará. La identidad autoatribuida se completa con el juego de las atribuciones externas, donde el prejuicio tiene un rol preponderante.

¹⁵ Archivo Histórico de la Provincia del Neuquén, Caja Documentación Varia, año 1913. Carpeta del Ministerio de Relaciones Exteriores de la Nación.

¹⁶ *Neuquén* (Neuquén), año IV, núm. 180 (31 de agosto de 1912), p. 3.

¹⁷ Ministerio del Interior (Argentina), *La investigación en el Territorio del Neuquén*, Buenos Aires, Imprenta y Encuadernación de la Policía, 1917, pp. 126-128.

Prejuicio antichileno y argentinización

Es en esta zona de fronteras imprecisas, de débil implantación del Estado Nacional, donde se establecerá esa migración individual o familiar, jamás grupal o planificada. Y será allí también donde se desarrollará una serie de prejuicios antichilenos.

Son "distintos los factores que condicionan el grado de prejuicio y discriminación, y por ende el conflicto entre el grupo dominante local y las distintas colectividades emigradas".¹⁸

En nuestro caso, los factores que condicionan el surgimiento del prejuicio social y la discriminación hacia la población rural chilena tienen una base castrense, cultural y económica, personificada en militares, funcionarios públicos, maestros, periodistas, comerciantes y ganaderos, que por aquellos años profesaban una ideología basada en "un modelo del desprecio que triunfó en nuestro país y cuyas bases de sustentación son la intolerancia, la injusticia y la violencia",¹⁹ encubiertas bajo las ideas de orden y progreso. La misma ideología que justificó las matanzas de los indígenas de la Patagonia y casi todas las matanzas posteriores.

La caracterización que éstos hacen de los chilenos rurales que viven en el Territorio Nacional es una reelaboración y en algunos casos una copia de la opinión discriminante que tenían con respecto a los indígenas. Opinión sustentada en asimilar al chileno rural al indio debido a que ambos no eran blancos, practicaban el "nomadismo", tenían una cultura diferente de la "cultura argentina dominante" y, sobre todo, en la capacidad de importantes sectores de la población rural de mantenerse al margen de las relaciones capitalistas de producción debido a la pervivencia de economías domésticas. Como vemos, chilenos rurales e indígenas siguen siendo los feos, malos y sucios de esta película de terror intolerante cuyo rodaje y estreno, que empezó en el siglo pasado, desgraciadamente dura hasta hoy.

Para entender mejor lo que acabamos de apuntar, recuerde mos que Allport centra su estudio del prejuicio en el preconcepto "desfavorable para el grupo que se juzga". En tal sentido, para este autor "el prejuicio es una antipatía que se apoya en una generalización imperfecta e inflexible, que puede sentirse o expresarse..."²⁰

¹⁸ Devoto y Fernández, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹ C. Martínez Sarasola, *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1992, p. 275.

²⁰ G. A. Theodorsen, *Diccionario de sociología*, Buenos Aires, Paidós, 1978.

El prejuicio antichileno se expresa de esta manera en los testimonios recogidos en nuestro trabajo de archivos:

Pero aquí la costumbre ha revestido caracteres generales y exagerados, siendo conciencia bien arraigada en algunas personas nacidas y criadas en este territorio que no son tales argentinos, sino chilenos.²¹

En la campaña faltan vecinos honrados y laboriosos que llenos de pensamientos patrióticos hagan estimar el honor de la bandera nacional.²²

Que también hay argentinos chilenizados. Éstos con el defecto contrario de los otros. Llevan hasta las nubes las cosas y personas de Chile, rebajando el concepto de las autoridades argentinas. Todo es mejor allá, hasta el frío de las nevadas.²³

Es por eso que queremos hacerle ver al Poder Ejecutivo que dentro de nuestro Territorio hay 20 000 que en un caso desgraciado que no llegará, sería un enorme ejército enemigo dentro de nuestra propia casa y que por haber vivido en ella durante largos años conocería todos nuestros puntos vulnerables.²⁴

Es conocido que todos los residentes en el Territorio no quieren que sus hijos nacidos aquí sean argentinos.²⁵

Otra fuente importante de donde se nutre el prejuicio antichileno lo constituye el hecho de que los pobladores de ese origen practican una ganadería de carácter trashumante, crían y engordan en Neuquén para, en muchos casos, vender en Chile. Veamos cuál es el espíritu de la época frente a lo apuntado:

La población nómada domina en absoluto, adueñándose de la tierra que explota tanto como puede para abandonarla luego e ir en busca de otra mejor. Con estos procedimientos los nómades disponen siempre de los mejores campos, sin contar que son un peligro para los propietarios, pues en sus correrías suelen robar animales conduciéndolos a largas distancias donde los ponen a cubierto de toda persecución... los nómades arrancan los mojoneros para discutir a los verdaderos propietarios el mejor derecho y si se accede al desalojo de los intrusos por medio de la autoridad, no falta un campo abierto que les dé albergue y hacienda que pueda ser robada...²⁶

²¹ *Neuquén* (Chos Malal), año I, núm. 14 (6 de mayo de 1894), p. 1.

²² Lino Carbajal, *op. cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Limay* (Neuquén), año I, núm. 7 (21 de julio de 1909), p. 1.

²⁵ *Neuquén* (Chos Malal), año III, núm. 73 (10 de marzo de 1896), p. 3.

²⁶ *Neuquén* (Neuquén), año IV, núm. 172 (6 de julio de 1912), p. 1.

En este texto se transparenta la voluntad de un sector de ganaderos de establecer claras reglas de juego capitalistas, que aseguren su total derecho a la propiedad, en momentos en que el desarrollo del Estado a nivel local aún no podía garantizar esas condiciones. El recurso a la denominación de nómada y las atribuciones por él connotadas emparentan al criancero con el indio, y le auguran un destino similar al de aquél. El mismo artículo periodístico termina afirmando que la presencia de los "nómades" es la causa de la poca importancia de la colonización de la zona. Así, este sector no sólo no aporta nada al Territorio sino que además es el responsable de su escaso desarrollo.

En el diario *La Nueva Provincia*, habitual portavoz de la burguesía bahiense, leemos:

La próxima terminación de la línea férrea hasta Zapala nos parece, pues, que debe marcar el comienzo de una nueva era en el Neuquén, cual es la incorporación efectiva de ese territorio a la vida argentina, y creemos que el primer paso para encauzar hacia los mercados propios esas fuerzas que contribuyen con tanto éxito y sin compensación a la prosperidad extraña debe ser el inmediato establecimiento de las aduanas en la cordillera, con carácter permanente.²⁷

Esas dos palabras, "prosperidad extraña", prefiguran la idea de que el chileno, en este caso el comerciante chileno, se estaba enriqueciendo en un lugar donde no debería hacerlo. Los comerciantes de Bahía Blanca no sólo quieren aduanas que impidan la circulación de mercaderías desde Chile, a no ser que paguen los impuestos correspondientes, sino que recubren este interés con un discurso ideológico-cultural sobre la argentinización del territorio, partiendo de la base de que gran parte de sus habitantes de entonces son "el otro", el extraño al que hay que incorporar. La competencia es la madre de este prejuicio, y el nacionalismo toma la forma de las aduanas.

El relevamiento parcial de estas fuentes ya nos habla acerca de qué cuestiones son las que caracterizan el prejuicio, sin embargo, creemos que la verdadera catedral del prejuicio antichileno la podemos encontrar en el siguiente texto que data de 1915. A pesar de su extensión, creemos importante reproducirlo:

²⁷ *La Nueva Provincia* (Bahía Blanca), agosto de 1912, citado por *Neuquén* (Neuquén), año IV, núm. 181 (7 de septiembre de 1912), p. 1.

La preponderancia de una comarca extranjera en una nación es una verdadera conquista, conquista moderna por ser incruenta, pero mayor en fuerza expansiva y dominadora, que la bárbara realizada a sangre y fuego.

El conquistador moderno empieza a imponer su idioma y sus modalidades no por la fuerza bruta, sino por las mismas conveniencias del conquistado.

Éste poco a poco y sin darse cuenta, va perdiendo sus caracteres, se deja absorber porque para la simplificación de trámites, para evitar dificultades en las que podría tropezar la marcha de sus negocios, conviene asimilarse a todas las características de aquél.

Este territorio nos ofrece ejemplos a granel que corroboran la absorción. Hasta ayer, es decir desde el inicio de nuestra vida activa como nación hasta la terminación del ramal férreo en Zapala, el territorio sólo conocía corrientes comerciales chilenas. De la vecina república venían los compradores de hacienda y allí iban nuestros comerciantes a surtir de mercaderías.

Del simple intercambio comercial ha nacido el intercambio de ideas y la asimilación de costumbres, predominando las del vecino país por las razones expuestas y por otras de larga enumeración, siendo una de ellas la existencia sobre la misma frontera de ciudades importantes que visitan a menudo nuestros pobladores sea por sus vinculaciones comerciales como sociales, que ejercen acción unificadora en sus costumbres e ideas que poco tienen de argentinizado, porque viven demasiado lejos de la escuela y del ambiente que podrían imprimirle en la mente y en el corazón este carácter.

De hecho, en el territorio los pobladores hablan y escriben el castellano como los chilenos. Como la inflexión de voz, las acepciones distintas que se dan a algunos vocablos, las modificaciones morfológicas, construcciones especiales sintácticas, etc., producidas por la castellanización (chilenización) del idioma castellano, se expresa hasta en los más cultos pobladores argentinos del territorio. El empleo de la *i* latina por la griega es casi general.

Ni los maestros de escuela ni los funcionarios escapan a esta poderosa influencia. En el archivo de Gobernación deben existir documentos que lo comprueben.

También las diversiones públicas, nada tienen de argentinas. El baile "la cueca" sustituye en nuestro territorio a nuestro "pericón". Nuestros estilos son reminiscencias lejanas porque los oímos cantar de tarde en tarde por algún transeúnte o por un raro inadaptado al ambiente.

Con lo expuesto se ve claramente que el territorio se hallaba desargentinizado, y de ello no puede ni debe extrañarse el gobierno porque es el único culpable. El abandono en que se tiene a los territorios nacionales expone a éstos a todas las expresiones que transforman radicalmente su estructura nacional.²⁸

En páginas anteriores habíamos tratado de explicar por qué el ganadero y el comerciante argentino fungen como usinas genera-

²⁸ *Neuquén* (Neuquén), año I, núm. 87 (25 de diciembre de 1915), p. 1.

trices del prejuicio antichileno, corresponde ahora analizar, brevemente, las otras usinas, fuentes del prejuicio.

Existía la repulsa abierta o velada hacia la población chilena debido a que no se integran al "ethos argentino", principalmente por la negativa del poblador chileno a anotar a sus hijos en territorio nacional. Estas cuestiones, "no integración" y "no anotación en este suelo", son percibidas por los escribas patrios como una afrenta, un desagrado hacia la tierra que los cobija. Veamos esto; es cierto que el poblador chileno no se integra ni anota a sus hijos en territorio argentino, pero tal comportamiento se debe a que en las zonas rurales del Territorio prácticamente no hay población nacional, por lo cual los vínculos primarios y los intercambios económicos se realizan entre chilenos, lo que refuerza su pertenencia étnica. Por otra parte, los pocos argentinos que habitan el Territorio (funcionarios, ganaderos, militares), no se destacan por tratar en forma abierta y horizontal a los chilenos,²⁹ lo que arraiga aún más a éstos a su pertenencia nacional. La casi inexistencia del Poder del Estado en el Territorio y la carencia de registros civiles en zonas rurales hacen que el poblador chileno, aprovechando sus ocasionales viajes al país transandino, anote allí a sus hijos. Similar situación pasa con la escuela, casi no hay escuelas en las zonas rurales, el criancero, por otra parte, se da cuenta que la institución escolar poco o nada tiene que ver con la ganadería trashumante que él practica, a más de afectar la estructura del trabajo familiar. Debido a esto, y a las limitaciones de tipo económico que sufre, no envía sus hijos a la escuela.

Otra de las fuentes de prejuicio antichileno es el originado en los altos mandos del Ejército Nacional, quienes ven al chileno rural que habita el norte neuquino como un potencial enemigo de la "Nación Argentina", en caso de conflicto bélico entre ambos países.

Rastreando este prejuicio que también puede ser motivado por el temor de los militares nacionales ante lo que percibían como expansionismo chileno, sensación profundizada tras la victoria de Chile en la Guerra del Pacífico.

Ligado a esto, otra cuestión que aparece tematizada por los sectores dominantes locales es la crítica hacia el poder central —Buenos Aires— que nada hace para favorecer y apoyar a los argentinos patagónicos, cosa que en definitiva, favorece a los chilenos y la "chilenización" de los argentinos que viven en el sur. En síntesis, el Estado nacional es cómplice de la desargentización del

²⁹ Véase nota núm. 9.

Territorio en cuestión, cosa que a su entender, favorecería a los chilenos.

A través de estas breves conclusiones ya podemos tener más o menos claro cuáles son las usinas que dan origen al prejuicio, y por lo tanto, en forma a veces latente y a veces manifiesta, aparece en el pensamiento de aquéllos que fungieron como los precursores y formadores del prejuicio el remedio para terminar con tanto extranjero en la Patagonia. Ese remedio se llamará argentinización, es decir, la asimilación del chileno a la "argentinidad".

Huelga decir que este proceso de asimilación-argentinización, por lo menos en el período que nos ocupa, fuera de algún ataque xenóforo por parte de algún patrioterero exaltado, no se insinuó como una imposición violenta, lo que existirá en épocas muy posteriores. Podríamos decir que se intenta una argentinización que contemple "el establecimiento de una sociedad homogénea, en la que las personas pertenecientes a grupos minoritarios tengan que abandonar, aunque fuese gradualmente y no por la fuerza, sus tradiciones, cultura y el uso de su idioma en favor de las tradiciones, cultura e idioma del grupo dominante mayoritario".³⁰

Entre los ejemplos asimilacionista-argentinizantes más representativos, tenemos:

Que se comience por vender al poblador (no al especulador), en pequeñas fracciones, la tierra que directamente cultiva o utiliza. El propietario ama a su tierra, la hace producir y la defiende con las armas en la mano.³¹

Primer medio de argentinización es el dotar de un registro civil a cada centro de territorio que tenga un determinado número de habitantes.³²

Otro recurso de acercamiento y de vinculación de los pueblos lo constituyen hoy los medios de comunicación modernos que se pueden utilizar con eficacia para unir entre sí a las diversas regiones económicas de la Patagonia y a ella con los grandes centros comerciales y políticos argentinos.³³

La escuela es uno de los factores más eficientes de cultura, de argentinización y de cohesión social de que se pueda echar mano en los territorios del sur, como lo sería en cualquier otra región del país. Entre nosotros, debido a la breve duración del servicio militar de la conscripción y la proporción reducida

³⁰ Universidad de las Naciones Unidas, *Guía mundial de minorías étnicas*, México, El Colegio de México, 1988, p. 46.

³¹ G. Carrasco, *De Buenos Aires al Neuquén. Reseña geográfica, industrial, administrativa*, Buenos Aires, SNE, 1902, p. 153.

³² *Neuquén* (Neuquén), año I, núm. 85 (23 de diciembre de 1915), p. 1.

³³ J. M. Sarobe, *La Patagonia y sus problemas*, Buenos Aires, Kraft, 1943, p. 383 (el texto original data de 1934).

de ciudadanos que pasan por las filas de los regimientos, la instrucción que el cuartel proporciona no es amplia, por cuyo motivo se debe atribuir la mayor trascendencia a la acción sanamente nacionalista desenvuelta desde la escuela y los institutos de cultura civiles.

La escuela es como el brazo de la patria que se alarga hasta el confin de la tierra argentina para derramar en él los dones espirituales que harán vibrar al unísono el sentimiento de todos sus hijos, asegurando así la continuidad histórica a través de su existencia. El símbolo se nos antoja perfecto cuando en la lejanía del horizonte columbramos el rancho de apariencia humilde engrandecido por la enseña patria que desde lo alto del mástil preside la tarea diaria. Si en alguna es alta y trascendente la misión de la escuela, es en estas regiones del sur, donde gentes de procedencia varia han levantado sus hogares y procrean con la fecundidad regular de la población rural, transmitiendo a sus descendientes sus modalidades raciales. La escuela es la encargada de vaciar en el molde nacional esas diversas y exóticas psicologías, si es que realiza la obra que justifica su presencia aquí. Entendemos que ésta es la finalidad principal de la misión de la escuela en la Patagonia, mientras su demografía actual persista.

En las escuelas de la Patagonia debe ampliarse e intensificarse la enseñanza de la historia y de la geografía nacional. El programa de esas materias a lo largo del ciclo escolar debe ser formulado, contemplando el propósito de difundir en las almas juveniles ideales patrióticos, cívicos y morales, mostradores de la acción y el ejemplo de las figuras más representativas del pasado argentino.³⁴

Tomando en cuenta los testimonios recién citados, resulta claro que la asimilación de los chilenos a la "argentinidad" es un proceso a resolver, según los intelectuales de la época a través de estrategias tendientes a:

— Dotar al poblador chileno de una parcela de tierra para que se radique definitivamente. Esta estrategia jamás se llevará a cabo, frustrada por intereses especulativos.

— Dotar a la región en donde vive el chileno de registros civiles y otras oficinas estatales, que provean el control administrativo de la población. Por otra parte, la necesidad de la presencia estatal se manifiesta en las múltiples solicitudes realizadas a la administración central, en el sentido de proveer medios y vías de comunicación que permitan articular los pueblos patagónicos con el resto del país en función de constituir un mercado único. Pero el Estado central, ocupado principalmente en la masiva inmigración transatlántica al

³⁴ *Ibid.*, p. 384.

litoral, no prestará atención durante el período, a los pedidos de la élite de estas zonas marginales.

— Hacer de la escuela un arma fundamental, encargada de asimilar-argentinizar a través del discurso patrio a los hijos de los pobladores chilenos. En efecto, será la encargada de achicar la distancia cultural entre la "chilenidad" y la "argentinidad", en favor de esta última y en detrimento de aquélla. En esta concepción, la distancia desaparecerá no por la integración de contenidos mixtos, binacionales, sino por la absorción total de la cultura rural chilena por parte de la argentina. Disolución de las referencias culturales chilenas es el efecto deseado por esta estrategia de asimilación escolarizada. Similar función debía cumplir el servicio militar, aunque por sus características (escasa duración, limitado a los varones) no tiene la eficacia de la escuela. Sin embargo, el cuartel se constituye en un espacio de poder militar en el Territorio, de carácter disuasivo e intimidatorio.

Conclusiones

IMPOSIBILITADOS de acceder a la tierra, sometidos a diversas formas de explotación, e incapaces de articular respuestas políticas a su situación, los campesinos chilenos encontrarán en la emigración una forma de solución a su problemática.

El territorio del Neuquén, cercano a su lugar de origen y de relativamente fácil comunicación con aquél, provisto de tierras fiscales en abundancia y con una débil implantación del aparato estatal, fue visto como un lugar atractivo para recrear la vida rural, y miles de campesinos chilenos se instalarían allí.

Esta región se verá "chilenizada" desde el punto de vista de la producción y circulación material y simbólica. Esta situación provocará el surgimiento de una serie de prejuicios, generados por quienes de alguna manera veían afectados sus intereses o los de "la patria" por la presencia chilena.

Así, serán "nómades" para los propietarios rurales, constituirán un potencial peligro para los militares, se convertirán en sujetos poco provechosos para el país ya que comercian con su patria, la que se vería beneficiada con la riqueza nacional en la óptica de los comerciantes.

También serán caracterizados como desagradecidos con su nueva tierra, por el hecho de mantener sus pautas culturales y anotar a sus hijos en los registros civiles de Chile para los que los juzgaban

desde un nacionalismo que no reparaba en el peso de las tradiciones colectivas ni aun en la realidad de que en gran parte del territorio no existían oficinas estatales con tal función. Pues justamente el prejuicio precede y rebasa cualquier referencia a la realidad.

Los mismos "sujetos patrios" que se constituyen en usinas del prejuicio, serán los que pondrán en circulación un discurso sobre la "argentinización" de la población patagónica a través de una serie de estrategias, entre la que se destaca la educación, como método para la sumisión del "otro" en un "yo patrio".

Como campo a investigar, restan analizar los mecanismos por los cuales este par de discursos complementarios logró su difusión entre los sectores populares del Territorio.

FUENTES PRIMARIAS

- Archivo General de la Nación (Argentina).
- Censos Nacionales 1895-1914.
- Censo Territorial 1920.
- Archivo Histórico Provincial (Neuquén).
- Libros Copiadores 1884-1930.
- Cajas documentos de Gobierno 1884-1930.
- Periódico *Neuquén*, Chos Malal, 1893-1900.
- Periódico *La Estrella de Chos Malal*, Chos Malal, 1899.
- Semanario *Limay*, Neuquén, 1909.
- Diario *Neuquén*, Neuquén, 1912-1919.
- Diario *Río Negro*, General Roca, 1912-1930.

BREVE ANTOLOGÍA DEL VANGUARDISTA JOSÉ CORONEL URTECHO

Por Napoleón FUENTES
AGREGADO CULTURAL DE LA EMBAJADA
DE NICARAGUA EN MÉXICO

JOSÉ CORONEL URTECHO fue, junto con Luis Alberto Cabrales, el fundador del Movimiento Nicaragüense de Vanguardia en 1927. El primero llegaba de los Estados Unidos y el segundo de Francia; ambos volvían al suelo natal con sus respectivos estudios y ricas experiencias poéticas. Cabrales llevó información del ultramodernismo francés, con todas sus tendencias: futurismo, cubismo, dadaísmo, superrealismo. Por su parte, Coronel Urtecho llegó con pleno conocimiento de estas tendencias francesas, lo mismo que de la vigorosa poesía norteamericana del momento. Llevó consigo, también, una novedosa colección de poemas de juventud (a la sazón tenía veintiún años) que denominó *Parques*, y un manejo poco común de las literaturas extranjeras.

Este Movimiento Nicaragüense de Vanguardia estuvo integrado por Pablo Antonio Cuadra, Joaquín Pasos, Octavio Rocha, Manolo Cuadra, Alberto Ordóñez Argüello, conquistados especialmente por Coronel.

Este viraje en la poesía nicaragüense (ya señalado marcadamente por los tres grandes después de Darío: Salomón de la Selva, Alfonso Cortés y Azarías H. Pallais, a quienes podríamos llamar precursores y a la vez especie de puentes entre Rubén y el movimiento), inicialmente lo encontramos en la *Oda a Rubén Darío* escrita en 1925 y publicada en *El Diario Nicaragüense* el 29 de mayo de 1927. La aparición de esta *Oda* fue el detonante para que se produjera una oleada de actitudes encontradas, pareceres diversos y acusaciones de herejía poética por el trato que se le daba al "Padre y Maestro Mágico" de la poesía nicaragüense, al "Príncipe de las

Letras Castellanas', escándalo que incidió aun en los círculos literarios centroamericanos. A propósito, Hugo J. Verani comenta: "En Centroamérica, el vanguardismo muestra desarrollo unitario e ideario colectivo en un solo país, Nicaragua. El impulso renovador se le debe a José Coronel Urtecho...".¹

Empero, el poema, aparentemente burlesco, tiene la saludable intención de desmitificar a Rubén, bajarlo del pedestal frío y sin palabras para hablar con él, manifestarle que "Hay unas gotas de sangre/ en tus tapices", una evidente alusión a lo que Rubén nos pregunta: "¿no oyes caer las gotas de mi melancolía?". El ritmo reflexivo y emotivo del poema, haciendo uso del humor y la ironía, lleva el propósito, pues, de rescatar al Rubén íntimo, sin oropeles, al Darío humano, ese mismo "triste de fiestas", el de la "Canción de otoño en primavera", el de los "Nocturnos" silentes de dolor. O bien, diríamos nosotros, a la búsqueda y rescate del Rubén Darío profundamente angustiado por las dictaduras depredadoras y las intervenciones devastadoras en su tierra natal, en su América española. Resumamos con él: "¿Tantos millones de hombres hablabamos inglés?".

El poeta e investigador nicaragüense Jorge Eduardo Arellano, en una parte de su análisis al contenido de la *Oda* de Coronel, apunta en su acucioso y amplio estudio sobre la vanguardia nicaragüense:

Al igual que Marinetti en su folleto contra D'Annunzio —cuya estética se emparentaba a la de Darío—, Coronel Urtecho cuestiona sarcásticamente los motivos y formas exteriores de la poesía modernista que sobrevivía aún en Nicaragua. El blanco de su ataque no era, pues, tanto el propio Darío como el *rubendarismo* de sus miméticos seguidores. Pero él tenía que responsabilizarlo de la inundación que había provocado: "Entonces comprendimos la tragedia./ Es como el agua cuando/ inunda un campo, un pueblo./ sin alboroto y se entra por las puertas y llena los salones/ de los palacios —en busca de un cauce./ o del mar, nadie sabe".²

Años más tarde, ya calmadas las aguas estridentes del *movimiento*, el propio Coronel Urtecho manifestó el siguiente propósito: "Me gustaría hacer un poema a Rubén Darío, una especie de reconciliación revolucionaria con Rubén, además de otro poema que se

¹ *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*, México, FCE, 1990 (Colección *Tierra Firme*).

² *Entre la tradición y la modernidad: el movimiento nicaragüense de vanguardia*, San José, Costa Rica, Editorial Libro Libre, 1992.

titularía algo así como 'No hay camino de retorno', y el 'Canto a Cantos de Vida y Esperanza', en homenaje a Rubén...".

Otra razón que tuvieron los vanguardistas para atacar a Darío, la explica el poeta Pablo Antonio Cuadra así:

Rubén fue más precursor que nuestros mismos precursores. Sin embargo, nosotros tuvimos que atacar a Rubén Darío, porque había sucedido un cambio tan profundo y una virada tan redonda de los campos magnéticos de la poesía, que nuestra brújula encontraba estorboso el magnetismo centrífugo de su poesía... Por eso tuvimos un choque dolorosísimo: porque no sólo desechábamos el rubenismo postizo —todavía no del todo digerido en Nicaragua— sino también lo más firme y lo más nicaragüense de Rubén: su fuga al extranjero. Era su peligrosa universalidad que tan fácilmente se nos convertía en cosmopolitismo. ¡Cuánto nos costó descubrir esta esencia vagabunda y exódica del nicaragüense!³

El poeta Coronel Urtecho ha tenido una singular presencia para el desenvolvimiento de las generaciones poéticas que han surgido en Nicaragua, tanto por su magisterio socrático ("La conversación ha sido en él como una vasta obra de años, una obra viva"),⁴ como por las obras que dejó escritas. Y esa presencia forjadora de que hablamos quedará por mucho tiempo como faro y brújula de todo aquel que se atreva a jugar su pellejo en el vértigo del encrespado mar de la poesía.

José Coronel Urtecho ha publicado, en prosa, *Rápido tránsito, Dos noveletas, unas Reflexiones sobre la historia de Nicaragua, un Panorama de la poesía norteamericana (1745-1945)*, una obra de teatro: *La chinfonía burguesa*, escrita con el poeta Joaquín Pasos, varios cuentos de una sugestividad verbal y temática hasta el fin. Cuenta, también, con una *Antología de la poesía norteamericana*, cuya traducción, elaborada en colaboración con el poeta Ernesto Cardenal y publicada en 1963, goza de una frescura y traslación a nuestro idioma que difícilmente ha podido darse en lengua española otra igual, pese a las excelentes traducciones que de esa lengua hemos tenido al alcance.

³ "Los poetas en la torre" (Memorias del Movimiento de Vanguardia), último ensayo de su libro *Torres de Dios*, a cargo de Pablo Antonio Cuadra, Managua, Ediciones de la Academia Nicaragüense de la Lengua, 1958.

⁴ Ernesto Cardenal, *Nueva poesía nicaragüense*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, 1949 (Colección poética *La encina y el mar*).

Ahora falta la tarea de reunir su obra dispersa, abundante por cierto, en suplementos literarios, revistas, antologías, tanto en Nicaragua como en el extranjero (Centroamérica, México, Argentina, Colombia, Perú, Uruguay, España, y otros).

Reticente a reunir en libro su obra poética, más que su prosa, no fue sino hasta 1970 que accedió a publicarla bajo el título de *Pol-la d'ananta, katanta, paranta*, en la Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.

Y si la obra de José Coronel Urtecho, como la de muchos poetas y narradores nicaragüenses, poco se conoce en el extranjero —por no decir se desconoce— se debe, en mucho, a lo que en una ocasión expresó el crítico peruano José Miguel Oviedo:

Culturalmente, América Latina es un continente balcanizado, pero Centroamérica ya es otro planeta: en mi país vivimos como si no existiese. Es infinitamente más fácil saber qué libros aparecieron este mes en Francia o Inglaterra que saber lo que publicaron los poetas de Nicaragua o los narradores de Puerto Rico el año pasado.⁵

Esta presentación, y la selección que la acompaña, es un pequeño homenaje al poeta José Coronel Urtecho, que nació en Granada el 28 de febrero de 1906 y que a sus 88 años se despidió de sus amigos desde su finca "Los Chiles" (el 19 de marzo de 1994), con el oído atento al rumor cadencioso del río San Juan, diciendo

Adiós, adiós, ayer que el mar me espera
lo mismo que nos viva o que nos muera
ayer, hoy y mañana, y tuyo y mío
porque uno somos y corremos río.

⁵ "Homenaje a Joaquín Pasos en el XXV aniversario de su muerte, 1947-1972", *Cuadernos Universitarios* (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua), núm. 7 (1972).

ODA A RUBÉN DARÍO

¿Ella? No la anuncian. No llega aún.

Rubén Darío

I

(Acompañamiento de papel de lija)

Burlé tu león de cemento al cabo.
Tú sabes que mi llanto fue de lágrimas,
y no de perlas. Te amo.
Soy el asesino de tus retratos.
Por vez primera comimos naranjas.
Il n'y a pas de chocolat —dijo tu ángel de la guarda.

Ahora podías perfectamente
mostrarme tu vida por la ventana
como unos cuadros que nadie ha pintado.
Tu vestido de emperador, que cuelga
de la pared, bordado de palabras,
cuánto más pequeño que ese pajama
con que duermes ahora,
que eres tan sólo un alma.

Yo te besé las manos.
"Stella —tú hablabas contigo mismo—
llegó por fin después de la parada",
y no recuerdo qué dijiste luego.
Sé que reímos de ello.
(Por fin te dije: "Maestro, quisiera
ver el fauno").

Mas tú: "Vete a un convento").

Hablamos de Zorrilla. Tú dijiste:
"Mi padre" y hablamos de los amigos.
"Et le reste est littérature" de nuevo
tu ángel impertinente.
Tú te exaltaste mucho.
"Literatura todo —el resto es esto—".
Entonces comprendimos la tragedia.
Es como el agua cuando
inunda un campo, un pueblo
sin alboroto y se entra
por las puertas y llena los salones

de los palacios —en busca de un cauce,
o del mar, nadie sabe.

Tú que dijiste tantas veces "Ecce
Homo" frente al espejo
y no sabías cuál de los dos era
el verdadero, si acaso era alguno.
(¿Te entran deseos de hacer pedazos
el cristal?). Nada de eso
(mármol bajo el azul) en tus jardines
—donde antes de morir rezaste al cabo—
donde yo me paseo con mi novia
y soy irrespetuoso con los cisnes.

II

(Acompañamiento de tambores)

He tenido una reyerta
con el ladrón de tus corbatas
(yo mismo cuando iba a la escuela)
el cual me ha roto tus ritmos
a puñetazos en las orejas...

Libertador, te llamaría,
si esto no fuera una insolencia
contra tus manos provenzales
(y el Cancionero de Baena)
en el "Clavicordio de la Abuela"
—tus manos, que beso de nuevo,
Maestro.

En nuestra casa nos reuníamos
para verte partir en globo
y tú partías en una galera
—después descubrimos que la luna
era una bicicleta—
y regresabas a la gran fiesta
de la apertura de tu maleta.
La Abuela se enfurecía
de tus sinfonías parisienses,
y los chicuelos nos comíamos
tus peras de cera.
(¡Oh tus sabrosas frutas de cera!).

Tú comprendes.

Tú que estuviste en el Louvre,
entre los mármoles de Grecia,
y ejecutaste una marcha
a la Victoria de Samotracia
tú comprendes por qué te hablo
como una máquina fotográfica
en la plaza de la Independencia
de las Cosmópolis de América,
donde enseñaste a criar centauros
a los ganaderos de las pampas.

Porque buscándote en vano
entre tus cortinajes de ensueño,
he terminado por llamarte
"Maestro, Maestro",
donde tu música suntuosa
es la armonía de tu silencio...
(¿Por qué has huido, Maestro?).
(Hay unas gotas de sangre
en tus tapices).

Comprendo.

Perdón. Nada ha sido.
Vuelvo a la cuerda de mi contento,
¿Rubén? Sí. Rubén fue un mármol
griego. (¿No es esto?).

"All's right with the world", nos dijo
con su prosaísmo soberbio
nuestro querido sir Roberto
Browning. Y es cierto.

FINAL

(Con pito)

En fin, Rubén,
paisano inevitable, te saludo
con mi bombín,
que se comieron los ratones en
mil novecientos veinte y cin-
co. Amén.

PARQUE No. 1

Lindas telefonistas las azucenas
hablan por sus bocinas de porce'ana
con las focas locas y antiguas sirenas
de la perfumería de la mañana.

Unos pinos, vendedores de canciones
se quitan sus pijamas de neblina
y los perales reparten corazones
a las internas de la escuela vecina,

que asoman sus asombros a los balcones
mientras el sol —una abadesa de zarzuela—
cuelga de unos alambres los pantalones
del Príncipe Cumiche, sin portañuela.

(1925)

PARQUE No. 2

(con orquesta)

La novia que yo tenga una mañana
de parque musical y besos breves
me ofrecerá tal vez una manzana
de culpa original por faltas leves.

Yo cazaré al pasar los sisitotes
para adornarle el último vestido
con pájaros en flor y con los brotes
de un abril sin amor y sin sentido.

Será la antigua hazaña inconsecuente
de la diosa nacida de la espuma
(las vitrinas de moda del poniente
donde su gracia femenil se abrumba).

Debajo de la flor de su sombrilla
cultivaremos las avispas locas
mientras la arena en la playa brilla
con las sirenas que se hicieron focas.

Y pues no ha de bastar una manzana
para dar de comer a las victrolas,

la novia que yo tenga esa mañana
pesque un pan de jabón de entre las olas.

(1925)

PARQUE No. 5

(De puras sirenas)

Los ancianos, constantes a la vida,
sus cabezas de mármol bajo el sol,
toman por una flor desconocida
la inútil experiencia — un caracol.

Un caracol precioso como un cuento
de galeras perdidas en el mar
para pensar acaso el pensamiento
que a duras penas guarda su lugar.

No obstante, la mañana deliciosa
sopla una brisa incrédula y pueril
que deshoja el vigor, como una rosa
la niña en primer trance femenil.

Festejando algún hecho que ignoramos
pasa un cuerpo de banda en un camión,
los manzanos de ayer baten sus ramos,
icalla, sirena de mi corazón!

Ven a coger al parque las estrellas,
y las manzanas que cayendo están
para tirar a derribar con ellas
la luna de hule de Balún Botán.

(1925)

PARQUE No. 9

(en domingo)

Temblores lindos, como el "sí" de las niñas
hijos de los volcanes son los ratones
que abrevian la malicia de las campiñas
sobre el mantel de esperma de los sermones.

Pasan por los anteojos de los abates
como por una plaza las bicicletas
(plaza donde florecen los disparates
de los poetas).

Y pues Doña Vénus come caramelos
un ratón la pincha como una espina
por eso en aeroplano sube a los cielos
o se fuga en una sentencia latina.

Mueren las ventanas todos los domingos
y las novias nuestras van a las praderas.
La buena semana corre en los fotingos
por las carreteras.

Mas según declaran grandes fabulistas
el ratón del campo no es inteligente,
y las estenógrafas tomarán las vistas
(del pic-nic) sin el menor inconveniente.

PARQUE No. 10

(con espejos)

La vanidad del cuerpo que nos mira
tras de las bocallaves de las puertas
y tú, Mar de Cristal de la mentira
con tus espumas de sonrisas muertas.

(Espejo) proceloso navegado
por miradas corsarias de serena
inquietud que nadie ha penetrado
sino la pura luz de formas llena.

Como el cadáver de Narciso, hielo
para enfriar el champaña de las niñas
y decorar la seda del pañuelo
con el paisaje en flor de las campiñas.

Seriedad voluntaria puesta en una
cosa como las otras convenida.
Si usamos de monóculo la luna
le vemos sus dos caras a la vida.

La vida tiene innumerables caras
como la novia que soñamos todos,
el 1 es como el 3 y las cucharas
las armas de defensa de los codos.

Pero esa vanidad, la que persiste
en el cristal que ven los papanatas
mece en el árbol el oro que no existe
niños

colgados
de las corbatas.

(1927)

ODA AL MOMBACHO

Mombacho
Monte murruco
Volcán eunuco
Buey muco
Dios timbuco
¡Arriba!
¡Monte-timba!

No
Sigue durmiendo. Circo vegetal
Tumor de mi amor
Feria animal
No
Zoo.

Echado y sin aliento
ni bajas, ni subes,
hangar de las nubes,
jumento del viento.
Ídolo viejo como la Infancia
esculpido por la Soledad y la Distancia
exhalando el silencio como una fragancia
topacio del Espacio
me despiertas el deseo de acariciarte como un seno
y prenderte en el fondo de todos los paisajes
mirarte en los espejos de las cantinas mexicanas
llenas de jornaleros y de putas
o en las playas californianas

entre las rocas llenas de focas
y las islas de frutas.

Pero

tú eres un monte burgués
con tu sombrero calañés
3 333

Monte

obeso como un obispo en el sitio del horizonte
exhibes tu pereza altanera
tu majestad casera
tu dentera
muela picada de la cordillera.
Eres el socio, el pariente
de don Dolores Morales, de don Inocente
Lacayo.

Ya no eres el Dios insolente
con el crepúsculo al hombro como un papagayo
con un león en la frente
el invierno en una mano
y en la otra mano el verano
Ahora
te orinas en la pila de la aguadora.
Pues bien. Yo te amo
como se ama a un sapo.

Tú has sido en el desierto de mi vida, mi camello sin cuello
En el naufragio de Granada, mi lancha volcada
Todo y nada
Yo pudiera sacar de ti lo que quisiera
Una flor
Una fiera
como el prestidigitador de su chistera.

Pero

te quiero entero
Monte. Montón.
Unidad Global
Punto soplado como balón
Enciclopedia Universal
en una postal.

Entra, entra en mi poema
postema

Monte Mombacho
ya no puedo contigo
En mi corazón te oprimo como un elefante en el bolsillo.

¡Atención!

Ved la erupción
de mi ombligo.
¡Pon! ¡Pon!

(1931)

IDILIO EN CUATRO ENDECHAS

Cuando la vi, cuando la víd, cuando la vida.

Xavier Villaurrutia

I

De nuevo. Sí. De nuevo
siento que voy, que llevo.

En el tren, en los trenes
siento que vas, que vienes.

Inútil preguntar
a la tierra, a la mar,
a la estrella polar.

Ni la arena, ni la espuma, ni la estrella
darán razón de ti. De ella.

Pero te esperaré. Te espero en las esquinas,
a ver si vas, si ves, si lo adivinas.

II

Te quiero
en Diciembre, en Enero,
te quiero día a día, el año entero.

Te quiero
bajo el naranjo y bajo el limonero.

III

Ya parece que sí, que te das, que te entregas.
 Pero te busco a tientas, busco a ciegas,
 busco donde no estás, donde no llegas.

Tus manos en mis manos, tiemblan de frío.
 ¿En dónde está tu corazón, en dónde el mío?
 En tu abandono estás desfallecida.
 ¿Qué se hizo tu sangre, tu vida?

No sabes tú, no quieres
 saber quién soy, quién eres.

Despierta. Escucha, escucha lo que digo,
 lejos estás de mí si estás conmigo.

IV

Olvida
 mi vida, tu vida.

Mira que el día nuevo
 es tiempo de relevo
 y deber militar.

Vienen tiempos de guerra
 y de sangre en la tierra,
 en el aire, en el mar.

Deja el recuerdo perdido
 en el mar del olvido.

Deja el recuerdo en el mar.

Mira que tú has nacido
 sólo para el olvido
 sólo para llorar.

Olvidar y llorar en el mar.

(1936)

LA CAZADORA

Mi señora, tan luego se levanta
 va a cazar un venado matutino,
 sin miedo a los colmillos del zaño,
 ni al mortal topetazo de la danta.

Entra con ojo alerta y firme planta
 en la espesura donde no hay camino,
 y de los matorrales, repentino,
 salta un venado que su paso espanta.

Ella rápida apresta su escopeta,
 veloz le apunta, le dispara y mata
 —y después el marido, que es poeta,

cuando regresa la mujer que adora,
 en un soneto clásico relata
 la bella hazaña de la cazadora.

SONETO PARA INVITAR A MARÍA
 A VOLVER DE SAN FRANCISCO DEL RÍO

Si mi vida no es mía, sino tuya,
 y tu vida no es tuya, sino mía,
 separados morimos cada día
 sin que esta larga muerte se concluya.

Hora es que el uno al otro restituya
 esa vida del otro que vivía
 y tenga cada cual la que tenía
 otra vez en el otro como suya.

Mira pues, vida mía, que te espero
 y de esa espera vivo mientras muera
 la muerte que, sin ti, contigo muero.

Ven, mi vida, a juntar vida con vida
 para que vuelva a ser la vida que era
 que la vida a la vida a la vida convida.

NIHIL NOVUM

No busques nada nuevo, ¡oh mi canción!
nada hay oculto bajo el rascacielo,
nada en la máquina que sube al cielo,
nada ha cambiado desde Salomón.

Es muy antiguo el hombre y su pasión,
guarda en el nuevo día el viejo anhelo,
bajo la nueva noche igual desvelo[†]
y el mismo palpitir del corazón.

No te engañen los nuevos continentes,
con sus plantas, sus bestias y sus gentes,
ni sus canciones con un nuevo acento.

Todo lo que dice algo ya está dicho:
sólo nos queda el aire y su capricho
de vagos sonos que se lleva el viento.

LÍNEAS ESCRITAS EN UNA ENFERMEDAD

No sé ¡ay!, qué culpa tenga en este laberinto,
por qué cruje en mis huesos la fibra del quebranto
y me hundo tanto en la maraña de lo mismo.
Es veloz y distinto el mismo mundo mismo,
moliendo hueso y carne con espantoso pensamiento.

Fiebre clarividente en desconcierto pávido
me empuja a contrasaltos al castigo del fuego,
y niño yo me entrego a mi dolor girante,
porque todo lo espero, muerte, de su milagro
—pobre— invocando el fresco don de la Virgen Pura.

OYENDO EL CANTO DE LAS POPONÉ Y LAS RANAS

Poponé, poné, poné,
poponé, poné, poné,
poponé, poné,
poné... Cantan las poponé.
Son las 6 de la tarde. Ya no se ve.
Encenderé la luz. Tomaré

mi café. Fumaré.
Leeré. Me acostaré.
No sé si dormiré o si moriré.
No sé si soy o he sido o si seré José.
No sé si sé o no sé o si lo que sé lo sé.
Poponé, poné,
poné... ¿Para qué?
¿Para qué qué?

EL TIGRE ESTÁ EN LA NIÑA

Tiger! Tiger! burning bright
In the forest of the night

William Blake

El tigre está en los ojos
preso entre curvas mansas, perezosas
despertando del lodo como vegetaciones
entre panales y gorjeos al borde de la cama
el grifo abierto, el rumor, el vapor de la bañera
el zumo de naranja, las tostadas
todo lo que se apunta con la lengua del lápiz
el gesto de la mano que suelta una paloma
los pechos como nidos ocultos en las ramas
y una serpiente dulce como un canto
entre viejas consolas y entre jaulas de flores.

Buenos días, muchacha hace tiempo olvidada
no despiertes del todo en la visita
sigue tus infalibles líneas ecuatoriales
siempre dormida, virginal, obscena.

¿Conoces tú a la dama de la mano en el pecho?
El tigre está en la niña del ojo de la mujer.

AUTORRETRATO

Cuando al mirarme en el espejo
veo en mi cara la de mi padre
absurdamente tengo miedo.

DOS CANCIONES DE AMOR PARA EL OTOÑO

I

Cuando ya nada pido
y casi nada espero
y apenas puedo nada
es cuando más te quiero.

II

Basta que estés, que seas
que te pueda llamar, que te llame María
para saber quién soy y conocer quién eres
para saberme tuyo y conocerte mía
mi mujer entre todas las mujeres.

EL MÉXICO ANTIGUO BAJO LA MIRADA DE ROMÁN PIÑA CHAN

Por *Lorenzo OCHOA*
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS, UNAM

Un infortunado accidente

MALDITA SUERTE ROMÁN. Cuando aquella parvada de pájaros voló espantada y los monos comenzaron a gritar inquietos, nadie puso mayor atención ni le dio importancia. Son tan cotidianos en la selva que a veces no se atienden; pero no siempre. Cuando la mañana es más húmeda que de costumbre, hasta parecen escucharse los murmullos del silencio. Esa mañana, como muchas otras, nadie escuchó ni vio cuando dejaste el campamento. Nunca hacías ruido. Lo hiciste como tantas otras veces; antes que los demás. Te urgía revisar y planear los trabajos en aquel edificio de Becán que te habías empeñado en salvar. No era el único que corría peligro; pero querías ganar tiempo para poder llegar a las otras antiguas ciudades del sur de Campeche que intentabas rescatar de la selva y reclamaban tu presencia. Tal vez por eso, porque nadie sabía que ya estabas en aquel edificio, no se prestó importancia al alboroto que hicieron los monos, ni al de los pájaros cuando volaron espantados por el extraño ruido que hizo la endeble cornisa que no pudo soportar el peso de tu cuerpo y te arrastró al vacío. Quién hubiera pensado que tan insólito bullicio que rompiera el silencio de la todavía húmeda mañana de aquel aciago 13 de septiembre de 1984, lo hacía tu cuerpo al chocar contra los milenarios escombros que lo recibieron. Después, el ruido que produjo tu caída se fue extendiendo; dejó atrás la selva, los animales y las ruinas hasta que nos alcanzó por igual a todos tus amigos.

Román Piña Chan dirigía entonces los trabajos de exploración en aquella y otras antiguas ciudades mayas del estado de Campeche: Becán, Calakmul, El Hormiguero y El Tigre. De largo tiempo

atrás, Román ocupaba lugar destacado entre los más renombrados mesoamericanistas de las últimas décadas. Ahora, con una vértebra lumbar despedazada, así, de golpe, quedaba trunca una de las más limpias trayectorias en la arqueología mexicana. Román quedaba impedido para regresar al trabajo de campo.

El incansable investigador

PARÉCIA que todo iba a cambiar. La muerte andaba al acecho. Sólo una voluntad de hierro y mucho amor a la vida por un lado, y el apoyo y cuidados de Beatriz por otro, no la dejaron llegar. Beatriz, esposa, amiga, compañera y colega pasó interminables noches a su lado para sacarlo adelante; pero los alcances del accidente fueron de lamentables consecuencias. Aún así, sobreponiéndose a la idea de que no podría trabajar más en las viejas ruinas prehispánicas, en cuanto le fue posible empuñó nuevamente la pluma. Retornó a su vieja costumbre de escribir todo a mano, con aquella menuda e inconfundible letra que jamás variaba. Rodeado de médicos, enfermeras y penetrantes olores de asepsia, volvió a regalarnos con sus excelentes descripciones y planteamientos acerca de la arqueología de Campeche, Morelos, Veracruz, Tabasco, Chiapas y Oaxaca. Todavía está fresco en mi memoria el recuerdo de la primera vez que lo visité en el hospital de La Raza. Interrumpí la redacción de uno de los últimos capítulos de *Cultura y ciudades mayas de Campeche* (1985), un volumen que le encargara el gobierno del estado.

Después vino un largo silencio. Las complicaciones no se hicieron esperar. Román se debatía entre la vida y la muerte. Pero Beatriz, siempre Beatriz en aquellas casi infinitas noches de duermela y de zozobra, durante largos meses luchó junto con él hasta que, finalmente, vencieron. Más tarde, a pesar de los altibajos en su salud, daría a conocer *Xochicalco: el mítico Tamoanchan* (México, INAH, 1989). Ese mismo año, con Beatriz y otros autores publicaría *Orfebrería prehispánica* (México, Editorial Patria, 1989). También en 1989, el *Corpus Precolombiano Jaca Book* de Milán, Italia, incluye en su colección *Olmechi. La cultura madre*, edición revisada de *Los olmecas antiguos* que le publicara el gobierno del estado de Tabasco en 1982. Pasados dos años nos regala con *El Puuc. Una tradición cultural maya* (México, Citibank-Turner Libros, 1991) y, un año después, la Universidad Autónoma de Campeche saca a la luz *El lenguaje de las piedras* (1992), volumen que el Fondo de Cultura Económica recogería, agregando el subtítulo: *Glífica olmeca y*

zapoteca (1993). Con éste, Román completa una quinteta de títulos para esa casa editorial. No son todos; de los últimos diez años entresaqué algunos títulos a los que pueden agregarse una decena más por lo menos, y otros tantos en prensa.

Pero no es todo. Las limitaciones físicas no le han impedido ni le impiden asistir y participar en congresos, mesas redondas y conferencias. Más de una vez, arrojando con valentía el infortunio, ha vuelto a vencer a la muerte cuando todo se creía perdido. Su estado de ánimo es excelente y continúa impartiendo sus clases y seminarios con rigurosa disciplina. Qué paradoja. Con esos altibajos en su mermada salud, su ininterrumpida actividad profesional en el aula y su nueva y rica producción, Román ha traspuesto el umbral de la historia, para delinear una imagen de hombre-leyenda.

Como recompensa a todas sus aportaciones a la arqueología mexicana, Román Piña Chan ha cosechado numerosos reconocimientos en los últimos diez años. No exagero si asiento que pocos científicos mexicanos que no hayan ocupado grandes puestos públicos, o sin que medie una razón política, han recibido en vida tantos y tan merecidos honores. A la fecha, sin contar los galardones a que se hizo acreedor antes del accidente, entre homenajes, premios y otras distinciones, cuento poco más de treinta. El primero de ellos lo recibió del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en julio de 1985: "Simposio: vida y obra de Román Piña Chan". Ahí, con detalle, a lo largo de una semana se analizaron distintas facetas del alumno, del maestro, del investigador, del funcionario y aun del hombre. Los resultados se incluyeron en el volumen: *Homenaje a Román Piña Chan* (México, UNAM, 1985). Ese primer reconocimiento de la comunidad antropológica mexicana fue, en apariencia, el detonador que delineó su imagen como una leyenda viviente. A partir de entonces, Román venció y sigue venciendo la adversidad en las más inexplicables circunstancias.

Aquel año de 1985 el gobierno de su natal Campeche le impuso la Medalla Justo Sierra Méndez, reconocimiento a su obra antropológica y pedagógica. En tanto, el INAH lo nombró investigador emérito organizando un acto especial en recompensa a su fecunda producción y larga trayectoria académico-administrativa. Esa institución, a la que sirvió con lealtad y honestidad por más de treinta años, publicó en su honor un libro con las contribuciones de algunos de sus compañeros y colegas: *Homenaje a Román Piña Chan* (1989). En mayo de 1988, el gobierno del estado de México, por todas sus aportaciones al conocimiento de la arqueología de aquella entidad,

le rindió público homenaje por medio de un ciclo de conferencias, a la vez que imponía su nombre al auditorio del Instituto Mexiquense de Cultura. No era para menos, pues Piña Chan exploró y dio a conocer los resultados de sus investigaciones en varias localidades de aquella entidad. Entre otras, *Tlatilco*, publicado por el INAH (1958); *Teotenango: el antiguo lugar de la muralla* (1975), resultado de los trabajos realizados en aquella milenaria ciudad y su valle. Esta memoria, publicada en dos volúmenes bajo el patrocinio del gobierno estatal, contiene las contribuciones de casi todos aquellos maestros y alumnos que participaron en las investigaciones. De las exploraciones en Huamango sólo llegó a publicarse el primer volumen que él mismo coordinó: *Investigaciones en Huamango y región vecina* (Toluca, Gobierno del Estado de México, 1981).

Por su lado, los matlaltzincas también quisieron reconocer su trabajo y el mismo día del mes de mayo de 1988, le impusieron la banda de honor significando que lo acogían como miembro de su grupo. En tanto, en ceremonia solemne, ese día las autoridades municipales de Teotenango lo nombraron hijo predilecto, y llamaron "Doctor Román Piña Chan" a la calle que conduce a la antigua ciudad amurallada que los mexicas arrebataron a los matlaltzincas a finales del siglo xv. Como complemento, en aquella ocasión el museo del sitio también recibió su nombre.

En 1987, las autoridades estatales y municipales de su nativo Campeche, junto con el Centro de Estudios Mayas de la UNAM, le dedicaron como homenaje una Mesa Redonda Plenaria en el marco del II Coloquio Internacional de Mayistas. Dos años más tarde, la Subdirección de Arqueología del Museo Nacional de Antropología organizó un seminario de trabajo que llevó su nombre, cuyos resultados se dieron a conocer en el volumen *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas* (México, INAH, 1989). En 1990 fue objeto de cuatro distinciones, entre ellas recibió el Premio Aztlán que otorga el gobierno de Nayarit; un reconocimiento más a su obra de investigación y difusión de la cultura prehispánica.

Al año siguiente, el gobierno de Tabasco le dedicó como homenaje, el coloquio internacional: "La trascendencia del primer viaje de Cristóbal Colón", conferencia en la cual participaron destacados investigadores de Canadá, Estados Unidos, México, Guatemala, Nicaragua, Venezuela, Argentina, Cuba y República Dominicana. También, en 1991, la Academia de Medicina Tradicional le otorgó un diploma y el Premio Martín de la Cruz. En 1992 recibió dos distinciones y, un año más tarde, el auditorio principal de la

Escuela Nacional de Antropología e Historia fue bautizado como "Doctor Román Piña Chan"; nombre que también impusieron al Centro de Estudios Históricos y Sociales de la Universidad Autónoma de Campeche.

Este año, después de otros homenajes por parte de la Universidad Autónoma del Estado de México, recibe la más alta distinción que otorga nuestro gobierno a sus más destacados artistas, escritores e investigadores: el Premio Nacional de Ciencias y Artes. Justo reconocimiento a su larga trayectoria en la investigación, enseñanza y difusión de la arqueología del México antiguo, que Román respalda con sus múltiples aportaciones originales.

Una larga trayectoria académica

ROMÁN Piña Chan, investigador emérito del INAH y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, inició su brillante carrera a finales de los cuarenta, aunque sus publicaciones comenzaron a circular en los primeros años de los cincuenta. De todas ellas, Román recuerda con bastante cariño *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México* (México, FCE, 1955), pues según le confesó a Beatriz en informal pero aguda entrevista publicada en su libro de homenaje de 1985, fue "mi comienzo público, mi primera responsabilidad científica en letras". Aquel año de 1955, el Departamento de Monumentos Prehispánicos del INAH dio a conocer sus consideraciones en torno a los relieves olmecas de Chalcatzingo, Morelos. Poco después, en las postrimerías de la década, aparecen los dos volúmenes de sus investigaciones en *Tlatilco*, uno de texto y otro de láminas (México, INAH, 1958).

Los sesenta son inaugurados por Piña Chan con la aparición de *Mesoamérica. Ensayo histórico cultural* (México, INAH, 1960), antecedente directo de *Una visión del México prehispánico* (México, UNAM, 1967), "que fue mi primer espaldarazo como maestro. Se editó en varias lenguas. Se usó como libro de texto en las universidades de México y Sudamérica. Ahí hice una recopilación cuidada de las características de Mesoamérica que se manejaban en ese tiempo", le confió a Beatriz en la mencionada entrevista. Ahora, pasado un cuarto de siglo, este volumen ha sido reeditado por la misma institución (México, UNAM, 1993).

Entre su *Mesoamérica* y *Una visión del México prehispánico* media *El pueblo del jaguar* (México, SEP, 1964), volumen del cual es coautor Luis Covarrubias que ayudó a ilustrarlo. En éste, además

de incluir dibujos de Miguel Covarrubias, revela a Román como un dibujante que no desmerece frente a los Covarrubias. Ese primer esbozo de sus planteamientos relacionados con la problemática olmeca, culmina con *Los olmecas antiguos* (Gobierno del Estado de Tabasco, 1982). En éste, Román ofrece varias ideas que han sido base y punto de partida para muchos investigadores, que no le han concedido crédito alguno. Este volumen, con algunas modificaciones y adiciones se publicaría en Italia en una lujosa colección europea acerca del México antiguo: *Olmechi. La cultura madre* (Jaca Book, 1989). Aunque no es éste un recuento de sus obras, no olvido su trabajo "Los olmecas aldeanos" (México, INAH, 1975), que forma parte de *México: panorama histórico y cultural*; tampoco quiero dejar de mencionar *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino* (México, INAH, 1976), que circuló originalmente en edición mimeografiada. Este ensayo, insuficientemente discutido, pero de una riqueza teórica de grandes alcances, se incluyó en la antología *Mesoamérica y el Centro de México* (México, INAH, 1985).

Imposible referir toda su producción. Para no parecer parco agrego algunos más de sus casi 200 títulos. *Jaina. La casa en el agua* (México, INAH, 1968); *Campeche antes de la Conquista* (Campeche, 1970), que complementa con *Campeche durante el periodo colonial* (México, INAH, 1977). En 1972 el Fondo de Cultura Económica le publica: *Historia, arqueología y arte prehispánico*, que originalmente presentara como tesis doctoral en la UNAM bajo el título: *Arqueología y tradición histórica. Un testimonio de los informantes de Sahagún*. Aunque siempre se había preocupado por manejar sus datos arqueológicos en relación con las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII, a partir de esa obra la tradición histórica ocupará un primer plano en sus investigaciones. Sólo basta echar un vistazo a *Quetzalcóatl. La serpiente emplumada* (México, FCE, 1977); *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua* (México, FCE, 1980); *Xochicalco: el mítico Tamoanchan* (México, INAH, 1989); aun cuando no olvido sus modelos evolutivos que culminan con su mencionado trabajo: *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*.

Esta última publicación, junto con *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México*, *Tlatilco*, *El pueblo del jaguar* y *Los olmecas antiguos*, así como *Historia, arqueología y arte prehispánico* y *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, contiene las ideas medulares de su vasta obra dedicada a la investigación. Pero es suficiente. Tan sólo intenté delinear con unos cuantos trazos la obra de uno de los más grandes investigadores del México antiguo: Román Piña Chan.

Este libro se terminó de imprimir el mes de enero de 1995 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D.F. Su tiro consta de 2 000 ejemplares.



siglo veintiuno editores

Sociología y política

MÁS ALLÁ DEL DERRUMBE

Socialismo y democracia en la crisis de la civilización contemporánea

Gabriel VARGAS LOZANO

Tras el derrumbe de la Unión Soviética todo parece ya resultar impredecible. Sin embargo, Vargas Lozano se hace las grandes preguntas sobre lo que queda del marxismo, del socialismo y de las ideas de izquierda, y propone "una reconstrucción del paradigma crítico" y el despeje de sus aspectos vigentes, considerando al marxismo como la única crítica radical concreta de la deshumanización capitalista.

Sociología y política

EL MUNDO EN EL SIGLO XXI

Robert FOSSAERT

El autor analiza el hundimiento del sistema soviético, la incapacidad de los Estados Unidos como potencia hegemónica, la problemática relación economía - ecología - mercado, y las angustias de las sociedades aún poco industrializadas. Dos perspectivas se abren: la generalización de los conflictos bélicos o el surgimiento de un "nuevo socialismo" surgido de una Europa "más libre que nunca"

Historia

DERECHO INDÍGENA Y CULTURA CONSTITUCIONAL EN AMÉRICA

Bartolomé CLAVERO

En tres etapas despliega este libro el lento desarrollo del derecho indígena en América: colonia, descolonización y tiempos modernos. Sin dejar de ser un libro de derecho constitucional es, sobre todo, un libro de historia. Una historia ínicua salpicada de engaños y de morosos avances jurídicos pocas veces llevados a la vida concreta. La sólida documentación de que hace gala el autor vibra a todo lo largo del libro.

De venta en Av. Cerro del Agua 248, Col. Romero de Terreros,
Tel. 658 7555 y en librerías de prestigio.

FORO INTERNACIONAL

VOL. XXXIII

OCTUBRE - DICIEMBRE, 1993

NÚM. 4

134

Mario Ojeda

Documento: Apertura económica y educación superior en México

Scott Mainwaring y Matthew S. Shugart

Juan J. Linz: presidencialismo y democracia (una revisión crítica)

Francisco Gil Villegas M.

Democracia y liberalismo en la modernidad: una perspectiva teórica

César Cansino

La consolidación de la democracia en América Latina: problemas y desafíos

José Antonio Crespo

Equilibrio de fuerzas y acuerdo democrático: el caso de México

Mauricio Merino Huerta

Los municipios de México: más allá de la democracia

FORO INTERNACIONAL es una publicación trimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual: en México, 54 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34. En otros países: individuos 42 dólares; instituciones 60. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A.C. Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Adjunto cheque o giro bancario núm. _____
por la cantidad de _____

a nombre de El Colegio de México, A.C. como importe de mi suscripción por un año a la revista FORO INTERNACIONAL.

Nombre: _____

Dirección: _____

Ciudad: _____ Código postal: _____

Estado: _____ País: _____



El Fondo de Cultura
Económica
recomienda sobre historia:

Roberto Blancarte, (comp.)

Cultura e identidad nacional

David A. Brading

Una Iglesia asediada: el Obispado de Michoacán,
1749-1810

Craig Brown, (comp.)

La historia ilustrada de Canadá

Allan Nevins, Henry Steele Commager
y Jeffrey MorrisBreve historia de los
Estados Unidos

Jacques Soustelle

La familia otomí-pame
del México central

Luis Weckmann

La herencia medieval
de México



CONVOCATORIA

VII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)

Instituto de Posgraduados de Estudios Latinoamericanos (IPEL),
de la Universidad de Tamkang en Taipei Hsien, Taiwan

25 al 28 de junio de 1995

Tema Central:

América Latina y los países de la Cuenca del Pacífico

Principales líneas de trabajo:

- Cómo estudiar la historia común a partir del siglo XVI, en el contexto de la expansión occidental
- Las relaciones políticas y económicas de ambas regiones hasta nuestros días
- La historia, cultura y sociedad en la Cuenca del Pacífico y en América Latina

Informes y correspondencia:

VII Congreso Internacional de la FIEALC
Graduate Institute of Latin American Studies
Tamkang University
Tamsui, Taipei Hsien, Taiwan (R.O.C)
Tel: (02) 621-5656 Ext. 706 FAX: (02) 622-4058



CONVOCATORIA

V Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios
sobre América Latina y el Caribe (SOLAR)

Universidade de São Paulo, Brasil

16 al 20 de octubre de 1995

Tema central:

El Brasil y América Latina y los desafíos del nuevo orden mundial

Principales líneas de trabajo:

- Modernidad y modernización en América Latina
- Democracia y autoritarismo en América Latina
- Relaciones internacionales del Brasil, América Latina,
con los países del Asia Pacífico, Europa, Estados Unidos y África
- Urbanización y metropolización en América Latina
- Producción artística y crítica cultural en América Latina
- Estructuras económicas y conflictos sociales en América Latina

Todas las consultas relativas al funcionamiento del Congreso deberán dirigirse a:

Dr. Sedi Hirano, Coordinador de PROLAM, Universidad de São Paulo,
Rua do Anfitheatro 181-Colmeia, Favo 15, 05508-900
Ciudad Universitaria-São Paulo, S.P. Brasil. Tel: 815-0167, FAX: 0055118150167

REVISTA CUBANA

DE CIENCIAS SOCIALES

Publicación semestral editada por el
Instituto de Filosofía

Dirección, suscripción y canje:
Revista Cubana de Ciencias Sociales,
Calzada no. 251, Vedado, La Habana 10400, Cuba



**EL CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS**
de la
Universidad Nacional Autónoma de México



Ofrece varias opciones para las personas interesadas en aprender el idioma español y la cultura mexicana.

Cursos regulares: Programas intensivos de 6 semanas (3 horas diarias de español); horarios matutino y vespertino.

Programas especiales para ejecutivos de empresa diseñados de acuerdo a las necesidades del grupo (mínimo 8 personas).

Perfeccione su conocimiento del idioma a través de temas mexicanos de actualidad (cultura, negocios, medios de comunicación, relaciones internacionales, política, economía, sociología, indigenismo, etc.).

Visitas guiadas y otras actividades de apoyo.

2° Semestre de primavera 1995:

Inscripciones: marzo 14-15

Clases: marzo 16 a mayo 9

Sesión de Verano 1995:

Inscripciones: junio 22-23

Clases: Junio 26 a agosto 7

Informes: Lic. Marina Nieto, Tel.: (5) 622-2477

Apartado Postal 70-391,
Ciudad Universitaria,
Delegación Coyoacán,
México, 04510, D.F., Tel. (5) 622-2470

Ex Hacienda El Chorrillo,
Domicilio Conocido,
Taxco, Gro., México,
Tel. y Fax: (762) 20-124

NUESTRA AMÉRICA

Bolivia

en la hora de su modernización



Mario Miranda Pacheco
compilador

NUESTRA AMÉRICA

Perú contemporáneo

El espejo de las identidades



Ricardo Melgar Bao
Ma. Teresa Bosque Lastra
Compiladores

Universidad Nacional Autónoma de México

JORNADAS ANDINAS DE LITERATURA LATINOAMERICANA

Tucumán, Argentina, 10 al 15 de agosto de 1995

Las primeras **Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana (JALLA)** tuvieron lugar en La Paz, Bolivia, en agosto de 1993, con la participación de cerca de cuatrocientos especialistas. Dado lo positivo del encuentro, se resolvió darle carácter bianual. De acuerdo con esta propuesta fue designada la ciudad de San Miguel de Tucumán (Argentina) como sede de las Segundas Jornadas, las cuales se celebrarán del 10 al 15 de agosto de 1995.

Objetivos de las Jornadas:

* Posibilitar una relación estable entre académicos que, desde una perspectiva andina, tiene como objeto de estudio las manifestaciones orales y escritas de la producción literaria latinoamericana, incorporando además las aportaciones relevantes de la antropología, la historia y otras disciplinas afines.

* Generar un ámbito de reflexión sensible a las problemáticas específicas del objeto de estudio, a fin de promover la producción de conceptos capaces de dar cuenta de los procesos culturales y sociales de la región.

* Establecer un espacio de mutuo conocimiento de los distintos proyectos de investigación para una posterior integración regional de los mismos.

Han confirmado su participación en las Segundas Jornadas teóricos y críticos de reconocida trayectoria, entre los cuales podemos mencionar a Walter Mignolo (Duke University), Martin Lienhard (Zurich Universität), Rolena Adorno (Princeton University), Antonio Cornejo Polar (University of California, Berkeley), Luis Millones (Pontificia Universidad Católica de Perú), Françoise Perus (UNAM, México), Néstor García Canclini (UAM, México), William Rowe (King's College, Inglaterra).

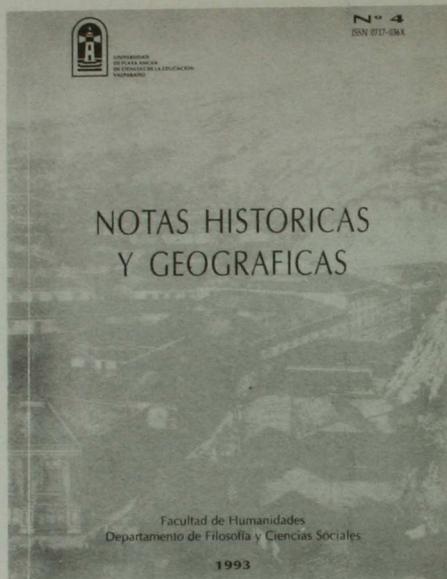
En México, cualquier información, sugerencia o propuesta debe dirigirse, antes del 30 de abril, a: Sandra Lorenzano (Secretaría Nacional de JALLA, México) Apartado Postal 22 - 371 CP 14000 México, D.F. Fax: 528 43 70

Secretaría

Programa "Tucumán en los Andes"
Instituto de Historia y Pensamiento Argentinos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Tucumán

Dirección Postal

24 de Septiembre 210
(4000) S.M. de Tucumán - ARGENTINA
Tel. (54-81) 214161-Fax(54-81)311462
E-Mail: postmaster@untmre.edu.ar



Suscripción:
 Nacional \$2.500
 Internacional US\$15 (incluye correo aéreo)
 Periodicidad: 1 en el año

Correspondencia, suscripción y canje:
 Biblioteca Central de la Universidad de Playa Ancha de
 Ciencias de la Educación

Dirección:
 Avda. Playa Ancha No. 850. Casilla 34-V, Valparaíso, Chile

IX PREMIO INTERNACIONAL DE NOVELA RÓMULO GALLEGOS AGOSTO 1995, CARACAS, VENEZUELA

LA FUNDACIÓN CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS RÓMULO GALLEGOS convoca a todos los escritores de habla castellana a participar en el Concurso del Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos, que se otorgará el día 2 de agosto de 1995, y cuyo propósito es honrar y perpetuar la obra del eminente novelista venezolano Rómulo Gallegos y estimular la actividad creadora de los escritores de habla castellana.

El premio será entregado en la mencionada fecha bajo los auspicios de la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, en Caracas, Venezuela.

En ejercicio de las atribuciones legales que le han sido conferidas en sus estatutos, con la aprobación del Consejo Nacional de la Cultura, la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos dicta las siguientes:

BASES DEL PREMIO INTERNACIONAL DE NOVELA RÓMULO GALLEGOS

PRIMERA El Premio consiste en la cantidad de Diez Millones de Bolívars (Bs. 10.000.000) o su equivalente en moneda extranjera, medalla de oro y diploma, y se concederá al autor de la mejor novela escrita y publicada en idioma castellano durante el bienio que fije la Convocatoria.

PARAGRAFO UNICO Para el certamen de 1995 se admitirán las novelas publicadas entre el 1° de enero de 1993 y el 31 de diciembre de 1994.

SEGUNDA

Podrán concurrir todos los escritores, cualquiera sea el país de su residencia, con novelas escritas en idioma castellano y publicadas en primera edición durante el lapso señalado en estas Bases.

TERCERA

Para el otorgamiento del Premio, la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, de acuerdo con lo establecido en el Artículo 5, literal d, de sus estatutos fundacionales, designa el siguiente jurado: Mempo Giardinelli, Argentina, Luis Goytisoalo, España, Antonio López Ortega, Venezuela, Julio Ortega, Perú, Elena Poniatowska, México

CUARTA

El Premio será otorgado por mayoría de votos y no podrá ser dividido ni declarado desierto. No se conferirán acésits ni menciones honoríficas, y en ningún caso será otorgado más de una vez al mismo autor.

QUINTA

El Jurado acompañará su veredicto con un juicio razonado sobre el valor de la obra premiada.

SEXTA

El Premio será entregado al ganador en acto público el día dos de agosto de mil novecientos noventa y cinco, fecha del natalicio de Rómulo Gallegos, en la sede de la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

SEPTIMA

Las obras deberán ser enviadas en número de diez (10) ejemplares a la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, hasta el 28 de febrero de 1995, a la sede de la institución: Casa de Rómulo Gallegos, Avenida Luis Roche, cruce con tercera transversal, Urbanización Altamira, Caracas 1062, Venezuela, o al Apartado de Correos N° 30905, Altamira, Caracas 1062, Venezuela.

La lista de participantes será publicada por este Centro el día 31 de marzo de 1995.

OCTAVA

La Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos promoverá la edición popular de la novela ganadora, a través de Monte Ávila Editores Latinoamericana, como empresa editorial del Estado Venezolano. Esta edición estaría destinada exclusivamente para su circulación en Venezuela.

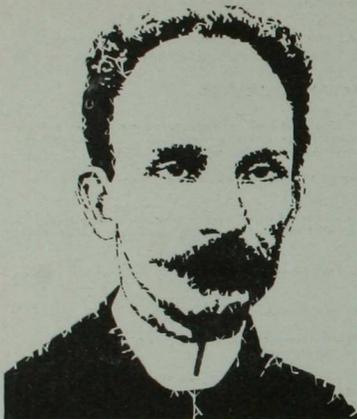
NOVENA

Lo no previsto en estas Bases será decidido por el Consejo Directivo de la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, previa consulta con el Consejo Nacional de la Cultura.

El Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos fue creado en 1964 y está considerado en la actualidad como uno de los reconocimientos literarios de mayor prestigio del continente americano. Se otorga a obras escritas originalmente en la lengua castellana.

El premio se entregará el 2 de agosto de 1995 en la sede de la Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, con sede en Caracas, Venezuela.

JOSÉ MARTÍ Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI CONFERENCIA INTERNACIONAL Santiago de Cuba, 15 al 19 de mayo de 1995



Es objetivo de este encuentro analizar los principales temas y desafíos -viejos y nuevos- que enfrenta el mundo en la frontera del próximo siglo, los grandes problemas que se alzan ante el bienestar y la supervivencia del hombre y del planeta, y las interrogantes, consideraciones y propuestas que en relación con ellos aporta el legado de José Martí.

Para mayor información puede dirigirse al Comité Organizador de la Conferencia, con sede en el Centro de Estudios Martianos, así como las agencias turísticas que organizan viajes a Cuba.

CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS
Calzada No. 807, esq. a 4, El Vedado, La Habana 10400 Cuba
Teléfonos: (537)31-1789, 3-6311 30-9519; Fax: (537) 33-3721; Télex: 51-1400 mincul-cu
Correo electrónico: cemarti@ceniai. cu (Internet), cemarti@tinored. cu (Internet).
CUBATUR
Calle 23 No. 156 entre N y O, El Vedado, La Habana 10400, Cuba.
Teléfono: (537) 32-4521 ;Télex: 51-1366; 51-1243; 51-1066 tur-cu

Sírvase enviar la boleta de pre-inscripción

Apellidos/Last name _____
Nombres/First name _____
Dirección particular/Home address _____
Profesión/Occupation _____
Institución/Institution _____
Dirección de trabajo/Work address _____
Tel. _____
Télex _____
Fax _____
Posible tema de participación/Possible theme _____
Otras personas interesadas/Other persons interested _____

DBZ



V SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

UNIVERSIDAD CENTRAL DE LAS VILLAS, SANTA CLARA, CUBA

9 al 12 de enero de 1996

Tema central:

"El humanismo latinoamericano ante la crisis de valores de fin de siglo".

Temáticas específicas:

- El pensamiento marxista en América Latina ante la crisis de valores.
- Modernidad y post-modernismo en América Latina.
- Valores culturales de la América Latina y la América Anglosajona.
- Filosofía Latinoamericana y liberación.
- Pensamiento filosófico cristiano en América Latina.
- Pensamiento cubano.
- El pensamiento latinoamericano ante el desafío tecnológico. Ecología y desarrollo.

Cuotas de inscripción:

Inscripción en el Simposio: \$60 USD. Inscripción en el Curso de Post-grado: \$80 USD.
(Las cuotas deben ser abonadas directamente a la llegada de los participantes a la Universidad Central de las Villas en el Buró de Acreditación del V Simposio).

Correspondencia Científica:

Dr. Pablo Guadarrama González, Comisión Organizadora V Simposio Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Universidad Central de las Villas, Departamento de Filosofía, Carretera a Camajuaní, km. 5 112, Santa Clara, Villa Clara, Cuba.
Tel.: 8-1519, 8-1585, 8-1410. Fax: 53(422)8-1608. Télex: 041-130

Información General:

Universidad INCCA de Colombia, Carrera 13 No. 24-15 - Conmutador: 2865200, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

México INTERNACIONAL

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

AÑO 8
NÚMERO 64SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMÍREZ, RAUL
BENÍTEZ MANAUT, JOSÉ ANTONIO CRESPO, LUIS GONZÁLEZ SOLÍZ y JUAN CARLOS MENDOZAPRECIO PACTO: NS2.00
DICIEMBRE DE 1994

**Influencia externa
en las transiciones
a la democracia**
JAIME F. CARDENAS GRACIA, página 6

**Declaración de la
Asociación Mexicana
de Estudios Internacionales
sobre la Propuesta 187**
página 10

**La evaluación del
docente, una revisión**
CAROLINA MANRIQUE NAVA
LUIS CASTILLO GARCÍA, página 14

**Las Naciones Unidas
en el umbral del siglo XXI**
GRACIELA CARDENAS CARACHEO, página 19

**María de los Angeles Moreno
El PRI, por la discusión
y la crítica constructiva**
página 18

Globalización y soberanía
NURIA ARRANZ LARA, página 5

**Migración y la
Iniciativa 187:
de las estructuras
a las coyunturas**
ROBERTO DOMÍNGUEZ RIVERA,
página 8

**La cooperación
mexicana
en Centroamérica**
ALFREDO MIRANDA ORTIZ, página 24

**Asociación Mexicana de
Estudios Internacionales
Pobreza y globalidad**
JORGE VELAZQUEZ, página 11

**En la Cámara de Diputados
Presentó Serra Puche
la Ley de Ingresos
y el Presupuesto de Egresos**
página 16

**Los tarahumaras
y sus fronteras
en la globalización**
MIGUEL S. REYES RAMÍREZ, página 2



México **INTERNACIONAL**

Se envía a todas las embajadas, consulados y misiones diplomáticas
de nuestro país en el extranjero; a todas las representaciones de otros
países en México; a todos los organismos internacionales y a todas las
instituciones de educación superior en la República Mexicana.
De venta en puestos y librerías.

**UNIVERSIDAD
DE MÉXICO**
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DICIEMBRE 1994, NÚM. 117

Índice

- ♦ 2 ♦ Presentación
- PURA LÓPEZ COLOME ♦ 3 ♦ Dolor de corazón
- IGNACIO GONZÁLEZ-POLO ♦ 4 ♦ Presencia y muerte del caballero general Manuel D. Asunsolo (1881-1911)
- VICENTE QUIRARTE ♦ 7 ♦ La Universidad como libro
- RUXANDRA CHISALITA ♦ 10 ♦ El centenario de la *Revista Azul* (1894-1994)
- ALEJANDRO OLMOS CRUZ ♦ 16 ♦ Periodismo cultural básico
- CARMEN GALINDO ♦ 19 ♦ Novo 94
- FELICITAS LÓPEZ PORTILLO T. ♦ 22 ♦ Hispanismo e indigenismo: la polémica de los (verdaderos) huesos de Cortés y Cuauhtémoc
- ANTONIO DELTORO ♦ 30 ♦ A lápiz
- GUNTHER GERZSO ♦ 31 ♦ Reflexiones
- MIGUEL DE LA MADRID HURTADO ♦ 39 ♦ Presencia histórica del Fondo de Cultura Económica
- EUGENIO AGUIRRE ♦ 43 ♦ En la destilería
- DAVID PANTOJA MORÁN ♦ 45 ♦ Condorcet y Sieyès. Dos intelectuales frente a la política
- ANTONIO MENDOZA ♦ 50 ♦ Historia apócrifa en Deauville
- IGNACIO CARRILLO PRIETO ♦ 51 ♦ De la vida y la obra de Mario de la Cueva
- FLORENCE TOUSSAINT ♦ 57 ♦ Las crónicas de cuatro poetas del modernismo: fuentes para su estudio
- MISCELÁNEA
- PEDRO GONZÁLEZ OLVERA ♦ 60 ♦ La política exterior de México en una época de cambio
- SERGE I. ZAITZEFF ♦ 61 ♦ Eros en las cartas de Rafael Cabrera a Julio Torri
- ALBERTO DALLAL ♦ 64 ♦ Laura Urdapilleta, artista plena
- ♦ 66 ♦ Colaboradores

Ilustraciones: GUNTHER GERZSO

500 AÑOS DESPUÉS

El buen salvaje y el Caníbal

Sofía Reding Blase



centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Suscripción Renovación Importe: _____

Suscripción anual durante 1995 (6 números):

- México: N\$ 118.00
 Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1995:

- México: N\$ 20.00
 Otros Países: \$24 US DLS (Tarifa única).

Redacción y Administración:
 Torre I de Humanidades, 2° piso,
 Ciudad Universitaria
 04510, México, D.F.

Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: _____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	NS\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	NS\$31.00	\$30 US DLS
1987 a 1993	NS\$24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.

Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia afectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 49

Enero-Febrero

Volumen I

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

David Sánchez Rubio, Algunas consideraciones sobre la democracia: el caso latinoamericano.

Silvia Zimmermann del Castillo, Solidaridad o ética del peligro.

Pablo Yankelevich, Las campañas pro México: estrategias publicitarias mexicanas en América Latina (1916-1922).

Mijaíl Málishev, El mito de la "idea rusa" en la obra de Nicolai Berdiaev.

Grażyna Grudzińska, La novela histórica en las orillas del mundo moderno:

Eduardo Acevedo Díaz y Henryk Sienkiewicz.

LA HISTORIA Y LOS TEXTOS

María Sten, Historia, destino y azar.

Miguel Ángel Fernández Delgado, El utopismo de fray Bartolomé de Las Casas. La experiencia de la Verapaz.

Alejandro González Acosta, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: naufragio y huérfano.

Jorge Fomet, Ironía y cuestionamiento ideológico en los *Infortunios de Alonso Ramírez*.

Lucrecio Pérez Blanco, *Infortunios de Alonso Ramírez*: una lectura desde la retórica.

Rossana Nofal, La letra y el poder en la Colonia: *Alboroto y motín de los indios en México*.

RESEÑAS

David R. Maciel, *El bandolero, el pocho y la raza, imágenes cinematográficas del chicano*, por Carlos Monsiváis.

María de las Nieves Pinillos, ed., *Miguel de Unamuno*, por María Andueza.

ÍNDICE 1994

CONTENIDO

HOMENAJE A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

- Pablo González Casanova* Relectura de un clásico
Leopoldo Zea Mariátegui y el hombre llamado indígena
Javier Mariátegui Chiappe Presencia de Mariátegui en México
Ricardo Melgar Bao Oriente y Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui
- José Antonio Matesanz* Actualidad de Mariátegui: reflexiones sobre un modelo indigenista posmoderno
Gabriel Vargas Lozano El marxismo herético de José Carlos Mariátegui
- Liliana Irene Weinberg* Los *Siete ensayos* y el problema del ensayo
José Luis Gómez-Martínez Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico
- Mónica E. Scarano* Los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui: la forma de la interpretación
Eugenia Revueltas El ensayo como una forma de acercamiento y develamiento de la realidad
Françoise Pérus Heterogeneidad cultural e historia en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui. (De Sarmiento a Mariátegui)
- Aralia López González* Mariátegui en el debate teórico actual sobre la literatura latinoamericana de los Andes
- Diony Durán* José Carlos Mariátegui. Encuentro entre utopía y mito
Aymar de Llano Mariátegui y Arguedas: dos lecturas, una interpretación
José Luis González Martínez Mito y religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui
Sergio Raúl Arroyo García Mariátegui y el ejercicio del futuro

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- Irene Zea Prado* Isidro Fabela y su causa: América Latina
Edgar Llinás Ramón Beteta y la política internacional de México en tiempos de Cárdenas
- Mario Contreras* Un relato del fallido *Putsch* de 1938 en el Brasil
- Ángel Cerutti y Daniel Lvovich* Migración y prejuicio: los inmigrantes chilenos en el Territorio del Neuquén, Argentina, 1885-1930
- Napoleón Fuentes* Breve antología del vanguardista José Coronel Urtecho
- Lorenzo Ochoa* El México antiguo bajo la mirada de Román Piña Chan