

José Carlos Mariátegui: apropiaciones de la literatura y el ensayo en la construcción de una tradición intelectual

por *Martín Castilla*
(*Universidad Nacional de La Plata*)

RESUMEN

Este artículo analiza algunas intervenciones intelectuales llevadas a cabo por José Carlos Mariátegui sobre la literatura y el ensayo, que le permiten conectar indigenismo y marxismo, contribuyendo a consolidar una formación intelectual indigenista, e incluso a inventar una tradición indigenista radical. Aborda particularmente las operaciones de apropiación creativa desplegadas sobre la narrativa ficcional de Cuentos Andinos (1920) de Enrique López Albújar y el ensayo Tempestad en los Andes (1927) de Luis Valcárcel.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui - indigenismo - marxismo - Enrique López Albújar - Luis Valcárcel

ABSTRACT

The article analyses some intellectual interventions carried out by José Carlos Mariátegui on literature and essay which enable him to connect Indigenism and Marxism contributing, thus, to consolidate an indigenous intellectual formation and even to invent a radical indigenous tradition. It particularly approaches the creative appropriations exerted on the narrative fiction Cuentos Andinos (1920) by Enrique López Albújar and on the essay Tempestad en los Andes (1927) by Luis Valcárcel

Key words: José Carlos Mariátegui - Indigenism - Marxism - Enrique López Albújar - Luis Valcárcel

Introducción

En su libro *De Ingenieros al Che*, Néstor Kohan (2000) afirma que, en la América Latina de los años veinte, los sectores más abiertos del marxismo —entre los que destaca a Deodoro Roca en Argentina, a Julio Antonio Mella en Cuba y a José Carlos Mariátegui en Perú— intentaron conjugar esa perspectiva teórica con el latinoamericanismo surgido de la Reforma Universitaria. También Fernanda Beigel (2006) afirma que el proyecto mariateguiano cabalga sobre las definiciones ideológicas de la “nueva generación”.

Apoyándome en estas afirmaciones, e intentando hacerlas extensivas a otras dimensiones del fenómeno de conjunción del marxismo con otras corrientes de pensamiento en la América Latina de los años veinte, me propongo presentar algunas intervenciones de Mariátegui sobre el campo cultural peruano, llevadas a cabo entre 1927 y 1928, a través de las cuales este autor logra conectar su perspectiva marxista revolucionaria con otras áreas de la producción cultural e intelectual de esta etapa, articulando indigenismo y marxismo.

Me interesa dar cuenta de un tipo específico de intervención intelectual, de la cual Mariátegui se vale una y otra vez para llevar adelante una sutura de perspectivas difícilmente armonizables. Para ello, el autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) produce ciertos discursos que apuntan a redireccionar la lectura de algunos textos literarios y ensayísticos que circulan en el campo cultural peruano. Mariátegui ilumina cuidadosa y selectivamente algunas áreas y silencia las aristas menos integrables a su propia perspectiva. Así, desarticula algunos de los sentidos ideológicos que portan esos discursos, a fin de conectarlos con su proyecto de revolución socialista.

En el Perú de los años veinte, la literatura y el ensayo, junto con el periodismo de ideas, son vehículos privilegiados para reflexionar sobre la alteridad social. Aquí nos centraremos en el modo en que, mediante la escritura de artículos, reseñas, comentarios, prólogos y ensayos (difundidos a través de una intensa praxis editorialista),¹ Mariátegui interviene en la interpretación de obras centrales en la concepción de la otredad indígena, como la narrativa

¹ Al respecto ver Beigel (2003 y 2006).



ficcional de *Cuentos andinos* (1920) de Enrique López Albújar, o el ensayo *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis Valcárcel. En su lectura, Mariátegui insiste en conjugar indigenismo y marxismo, contribuyendo a consolidar una formación intelectual indigenista, e incluso a inventar una tradición indigenista radical.

Cuentos andinos: la tradición comunista indígena está viva

En el último de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, “El proceso de la literatura”, Mariátegui ubica a Enrique López Albújar, por su libro *Cuentos andinos*, como uno de los iniciadores de la corriente indigenista en la literatura peruana. Le atribuye la virtud de dar cuenta de la persistencia de una tradición comunista en el mundo indígena de los años veinte. Es posible pensar que este hecho le es útil a Mariátegui para ratificar la viabilidad de su propuesta de reactivación de elementos comunitarios en la sociedad peruana, a fin de pasar a un régimen socialista sin pasar por el capitalismo (Kohan 2000). Especialmente destaca el mérito del cuento “Ushanan Jampi”, “[por] ser un precioso documento del comunismo indígena”. Dice Mariátegui:

Este relato nos entera de la forma como funciona en los pueblecitos indígenas, a donde no arriba casi la ley de la República, la justicia popular. Nos encontramos aquí ante una institución sobreviviente del régimen autóctono. Ante una institución que declara categóricamente a favor de que la organización inkaica fue una organización comunista (Mariátegui 1994: 152).

El carácter estratégico de la afirmación de Mariátegui se hace evidente si se contrasta su interpretación con la propia fuente literaria de López Albújar. En sus ficciones, la tradición indígena es devaluada, reducida a un elemento residual, conflictivo e irracional, propio de la “barbarie”, al tiempo que los sujetos indígenas del presente son condenados a la subalternidad, al aislamiento o directamente a la extinción. Por ello, solo el dispositivo ideológico de apropiación creativa instalado en los *Siete ensayos...* permite desarticular el sentido general de *Cuentos andinos*, para hacerlo compatible con las tesis mariáteguianas sobre el problema nacional y sus posibles soluciones desde sus bases populares.

En efecto, López Albújar construye una representación negativa del mundo indígena, combinando una perspectiva propia del racialismo positivista de entresiglos con incrustaciones de un discurso devaluador más amplio, que identifica al indígena con la barbarie, y define a ésta como una fuerza anárquica, inmanente a la realidad americana, que los proyectos modernizadores identifican como el problema fundamental a superar (Svampa 1994).

En general, los *Cuentos andinos* tematizan las relaciones conflictivas entre los sujetos indígenas; allí la muerte, dada o recibida, es el desenlace más común. Así por ejemplo, en “El campeón de la muerte”, la trama gira en torno a la venganza de un padre contra un joven que raptó, mató y descuartizó a su hija, venganza para la cual contrata a un asesino a sueldo. En “El licenciado Aponte”, un indígena, vuelto contrabandista luego de cumplir el servicio militar, es muerto por las fuerzas del orden. En “Cachorro de tigre”, un niño indígena, al que se intenta educar infructuosamente en un hogar blanco, se convierte luego en bandido y asesino para vengar la muerte de su padre. En “La mula de taita Ramón”, dos comunidades se enfrentan por una deuda.

El cuento que Mariátegui destaca, “Ushanan-jampi” (cuyo título en quechua significa “el remedio último”), representa a la comunidad como un ámbito signado por el conflicto, la violencia e incluso la criminalidad. El personaje principal es juzgado por su grupo a causa de un robo y luego es linchado por éste al haber incumplido la pena de exilio que se le había impuesto. No hay referencias al comunismo indígena, ni tampoco denuncias sobre la explotación de la comunidad por parte de los hacendados. Por el contrario, los indios del relato son propietarios desigualmente dotados de bienes por los que entran en disputa, robándose unos a otros. Hasta el paisaje adquiere rasgos de agresiva peligrosidad: “senderos abruptos, sembrados de piedras y cactus tentaculares y amenazadores como pulpos rabiosos —senderos de pastores y de cabras—” (López Albújar 1950 [1920]: 54). En algunos tramos, el espacio se presenta como un “charco cenagoso y pestilente”, en oposición a la ciudad y la “civilización” (López Albújar 1950 [1920]:

112). En ese mundo rural el tiempo parece suspendido en el pasado de la inmutabilidad transhistórica, a la vez premoderno y refractario a la modernidad, en consonancia con la postulación de la comunidad como un espacio íntimamente vinculado con la tradición indígena, también fuertemente negativizada.

La justicia tradicional es regida por un consejo de ancianos constituido en tribunal, que adquiere por momentos características semejantes a un tribunal de la Inquisición. En presencia de todos los habitantes, aunque no haya decisión colectiva, el tribunal popular desencadena la caída en un estado de multitud, por ejemplo al ejecutar la pena de muerte sobre Conce Maille, condenado por robo:

La turba, que lo seguía de cerca, penetró tras él en momentos en que el infeliz caía en los brazos de su madre. Diez puñales se le hundieron en el cuerpo [...]. Entonces desarrollóse una escena horripilante, canibalesca. Los cuchillos, cansados de punzar, comenzaron a tajar, a partir, a descuartizar. Mientras una mano arrancaba el corazón y otra los ojos, ésta cortaba la lengua y aquella vaciaba el vientre de la víctima. Y todo esto acompañado de gritos, risotadas, insultos e imprecaciones, coreadas por los feroces ladridos de los perros, que, a través de las piernas de los asesinos, daban grandes tarascadas al cadáver y sumergían ansiosamente los puntiagudos hocicos en el charco sangriento [...] Seis meses después, todavía podía verse sobre el dintel de la puerta abandonada y siniestra de la casa de los Maille, unos colgajos secos, retorcidos, amarillentos, grasosos, a manera de guirnaldas: eran los intestinos de Conce Maille, puestos allí por mandato de la justicia implacable de los yayas (López Albújar 1950 [1920]: 61-62).

Así, al poner en acto la tradición, los sujetos indígenas en estado de multitud liberan sus pulsiones más bajas (risas, gritos e insultos), al tiempo que despliegan una violencia extrema que el narrador relata con morbosa minuciosidad. Nótese que, por contigüidad, la animalidad de los perros se hace extensiva a la multitud indígena y, en la escena, ambos se funden en un solo cuerpo colectivo, “entre los rugidos de una poblada feroz [...] y las dentelladas de una jauría famélica” (López Albújar 1950 [1920]: 77).

Esta animalización no emerge solo en los momentos de masificación, pues es una constante también en la representación de los sujetos indígenas individuales. Alternando la apelación a la psicología de las multitudes y al racialismo, el narrador miserabiliza a los personajes aislados, reforzando su asociación con la irracionalidad, la refracción al orden y la peligrosidad:

Era Valerio un indio alto y desmirriado, de rostro lampiño, y largo como el reflejo de una imagen en un espejo cóncavo, y en el cual lo caído y curvo de la nariz tenía reminiscencias de garra, y su mirar, oblicuo y falso, causaba la impresión de estar en frente a una hiena (López Albújar 1950 [1920]: 115).

Así, en *Cuentos andinos* los indígenas presentan siempre características zoomórficas: cara de perro; boca, brazos y ojos de reptil; agilidad felina, o rapidez de tigre. Al mismo tiempo, el narrador se cuida de no apelar a imágenes de animales que tengan una significación mítica privilegiada en la visión del mundo indígena, como el cóndor o el jaguar. En la concepción de la alteridad que despliega este autor, las características físicas convergen con la psicología de los personajes. Por “atavismo” de la raza, por el vínculo con el paisaje de la sierra y por la fuerza de la tradición y las costumbres, los indígenas no pueden evitar caer en comportamientos irracionales, que van desde la primacía de la superstición por sobre la causalidad, a los estallidos pulsionales más “salvajes”. No importa que estos subalternos muestren cualidades para el trabajo o el aprendizaje, o que parezcan aptos para desenvolverse normalmente en sociedad. Tanto por su apariencia exterior como por el fondo irracional (cuya activación es el núcleo narrativo básico de los *Cuentos andinos*), los indígenas están irremediabilmente ligados al orden de la naturaleza y, por ello, a un permanente retorno de la barbarie que, entre sus manifestaciones más extremas, incluye incluso la antropofagia.

Tempestad en los Andes: la fe y los mitos de la revolución socialista indígena

En el segundo lustro de los años veinte, el ensayo de interpretación nacional y el ensayo antropológico le disputan a la literatura el abordaje de la alteridad social. En el marco de la reflexión sobre la nación, y sobre el lugar que en ella deben ocupar los indígenas, el antropólogo Luis E. Valcárcel apela a perspectivas epistemológicas novedosas, vinculadas a la incipiente especialización de la antropología y las ciencias sociales en el continente. Por medio de estas herramientas conceptuales, Valcárcel intenta construir una mirada “científica” sobre la cuestión indígena.

En el ensayo *Tempestad en los Andes* (1927),² especialmente en los momentos en que el autor se acerca al discurso científico, tiende a despatologizar a la alteridad negando su inferioridad racial. Ese discurso reparador, que tangencialmente se acerca a una suerte de racismo positivo, en principio rompe con la mirada hegemónica de entresiglos que, de modo similar al proceder de López Albújar, concebía a los indígenas como sujetos antisociales, peligrosos y refractarios a la modernidad (Fell 1994). En este sentido, Valcárcel postula que las causas de la inferioridad del indígena son sociales y denuncia la explotación y la opresión a la que los someten los hacendados, así como también la ausencia de políticas y métodos educativos adecuados para su inclusión social. En consonancia con esta posición denunciante, en algunos pasajes vincula fuertemente al indígena con el trabajo, entendido como un valor clave de la modernidad, y subraya la identificación de la comunidad indígena con la armonía social.

Sin embargo, en otros momentos del mismo ensayo la alteridad social vuelve a ser definida como problema y como peligro, bajo una reactualización de las visiones miserabilistas hegemónicas en entresiglos, que contradice la despatologización “científica”.

Como en *Cuentos andinos*, la vía por la cual se reactivan los ideogramas residuales ligados a la barbarie es la asociación de lo indígena con el orden de la naturaleza, por influencia del telurismo presente en la literatura y el ensayo latinoamericanos del siglo XIX. De hecho, la tempestad mencionada desde el título es, como veremos, la principal figura retórica con la cual Valcárcel ilustra la potencial activación social del colectivo indígena —e incluso su radicalización—, a punto de desencadenarse.

Ese proceso es interpretado como una reacción a la dominación de los hacendados y por ello, valorado positivamente por el autor que busca hacer su aporte en este camino, al recuperar los mitos del “resurgimiento” inca, y al reflexionar sobre los métodos educativos más adecuados. Sin embargo, Valcárcel no deja de señalar la posibilidad de que la protesta indígena desborde hacia una acción más radical, que ponga en peligro el orden social en su conjunto. El ensayista representa entonces al indígena bajo diversas “máscaras de ferocidad” que apelan a la sensación de amenaza presente entre las clases dominantes (Prieto 2004). En algunos pasajes, para ahondar en el terror de los blancos a la rebelión de los indígenas campesinos, Valcárcel recurre a algunos tópicos clisé del naturalismo finisecular, ficcionalizando los levantamientos indígenas desde la estética de la violencia vandálica de los desclasados resentidos. Por ejemplo, advierte que

la temida irrupción se produjo. A la medianoche, bajo una tempestad de enero, con lluvia a torrentes, cayeron sobre el pueblo los bandidos. Eran cincuenta, sesenta, todos armados de rifles y cuchillos grandes como alfanjes. Asaltaron la subprefectura y las casas de los vecinos principales: saqueo, violación, asesinato, incendio (Valcárcel 1970 [1927]: 59).

En esta cita, en que los indígenas en acción se confunden con el telón de fondo de la “tempestad”, resulta elocuente la articulación entre indigenidad y naturaleza: como las tempestades, estos sectores populares pueden volverse incontrolables, y en su vorágine arrasarlo con todo.

A medida que avanza el ensayo, el autor intensifica la descripción de esa violencia

² He realizado un análisis más extenso de este ensayo y de la trayectoria intelectual de su autor durante los años veinte y treinta en Castilla (2011).

descomunal de los subalternos sobre sus opresores, apelando a detalles morbosos que superan ampliamente sus propios relatos sobre la violencia explotadora de los latifundistas:

El pobre caballero ha sido descuartizado. Le mataron cuando se hallaba en reposo, sin darle tiempo para la defensa. / Terribles golpes sufrió. Mire Usted los garrotos ensangrentados. Vivo aún lo arrastraron por las habitaciones y por el patio erizado de agudos guijarros. Las mujeres ayudaban a sus maridos en la perpetración del crimen. La víctima aullaba de dolor y ellas le acribillaban con los gruesos alfileres de sus tupus. Vea Usted cómo le reventaron los ojos, cómo le quebraron las piernas y brazos, cómo le desgarraron la piel, arrancándole el cabello (Valcárcel 1970 [1927]:72).

A esta connotación creciente de peligrosidad indígena se añade, en el final del ensayo, un nuevo atributo: su posible carácter socialista y revolucionario, sobre el que Valcárcel delinea el rol privilegiado de los indigenistas cusqueños. En estos pasajes el problema social ya no es la explotación, sino la posible activación y la radicalización del colectivo indígena, que se presenta como el despliegue de una fuerza natural, como un alzamiento y como una acción revolucionaria, remitiendo incluso al imaginario de la Revolución Rusa:

El despertar de millares de conciencias indias implica el *más grave problema* que se haya presentado jamás en Perú. / ¿Cuáles son los propósitos que abriga el nuevo indio? Porque ya no se trata de la involucración [sic] aislada de aborígenes en el compacto mestizo-europeo: es la masa infrahumana —diez millones de indios en Perú, Bolivia y Argentina— que torna a constituir grupos sociales conexos, que busca la luz y descubre en la caverna interior el fuego perdido de la conciencia racial. / ¿Qué programa tiene formulado la vanguardia nativa del movimiento pan-indianista? [...] ¿Qué resistencia oponerle? / El block de mestizo-europeos es minúsculo e inerte. Las gentes de color significan el décuplo y han monopolizado el arma. Ya lo dije otra vez, el fusil es indio./ El autómatas que hoy dispara dejará de serlo. ¿Y entonces? / Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos, de qué torvos pastores, surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si ya vive, perdido aún en el páramo puneño, en los roquedales del Cuzco. *La dictadura indígena busca su Lenin*. / Los que vivimos en el corazón de la sierra poseemos el privilegio de asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo, como el viajero que contempla el sublime espectáculo de la *tempestad* en medio de la llanura azotada por el rayo. Privilegio en el *peligro* (Valcárcel 1970 [1927]: 133-134, cursivas mías).

La revolución indígena naciente, peligrosa como una tempestad, es observada de cerca por Valcárcel y con él, por los intelectuales indigenistas de Cusco, como espectadores directos y privilegiados, capaces de describir, interpretar y predecir el sentido de los hechos del mundo indígena. En este punto Valcárcel define el papel del indigenismo cusqueño como destinado a “encauzar las formidables energías desplazadas por el mundo que nace detrás de las montañas”. De ese modo, se postula a sí mismo (y con él, a su formación intelectual indigenista) como el agente más autorizado para solucionar el problema principal del colectivo popular: el posible desborde de las masas indígenas en una acción revolucionaria de clase (y obsérvese que el verbo “encauzar” reenvía a esa acepción del término “desborde”). En este sentido, el diagnóstico del problema social diseña claramente, para su intervención, un espacio de autolegitimación “a medida”. En una representación que tiene mucho de autorretrato, afirma:

¿Será presunción nuestra el intento de encauzar las formidables energías desplazadas por el mundo que nace detrás de las montañas? [...]. La única *elite* posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías (Valcárcel

1970 [1927]: 135, cursivas en el original).

En este párrafo puede entreverse una fuerte continuidad con respecto a la tradición intelectual de entresiglos, vinculada a lo que Felipe Lagos (2010) define como “razón oligárquica”.³ La gravitación del elitismo intelectual implícito en el *Ariel* (1900) de José E. Rodó es evidente.⁴ Valcárcel se adjudica a sí mismo un lugar de autoridad, basado en la posesión de un saber, de ciertos valores medidos y de desinterés material (“con preparación amplísima”, y libre del riesgo de perderse en “el laberinto de las ideologías”) y enraizado en la afinidad “racial o espiritual” que le confiere su origen serrano (opuesto a los intelectuales y políticos de la capital), para constituir un pequeño grupo de iluminados capaz de encauzar el movimiento indígena: “él vendrá a ser el bautista de ideas que de nombre a las cosas y luz a los ojos del monstruo ciego” (Valcárcel 1970 [1927]: 135). La figura del “monstruo ciego” repone la ya señalada devaluación del indígena y de las masas en general, bajo la resonancia irracionalista de la psicología de las multitudes de Gustav Le Bon. La “elite” mencionada en la cita no es más que una nueva versión de la oligarquía, modernizada por el saber “sociológico” de la época.

De hecho, Valcárcel se inscribe en un paternalismo autoritario y violento, que lo acerca a las mismas formas de dominación de los hacendados gamonalistas que pretende combatir en otros pasajes del ensayo, por ejemplo cuando afirma que

La indiana resurgente informe, como una nebulosa, contorneará su personalidad bajo el cincel de verdaderos escultores de pueblos. Admiramos la genialidad del artista que llega, el nuevo Miguel Ángel de este Moisés de la montaña. / Sólo dos alternativas tiene el advenimiento de la Raza resurrecta; significará o la ciega destrucción demoníaca lucha de razas, o la evulsión creadora con término en el Pacto o Contractus, estabilizador vital de todas las variedades étnicas asentadas en el “habitat” peruano. / Los obreros intelectuales estamos obligados a buscar la segunda solución. / ¡Cuántos peligros trae consigo el deslumbramiento para quien emerge “de la negrura mística de los estadios primitivos” en la que, por quinientos años, ha vivido la Raza de los Andes! / De quienes la guén depende el futuro (Valcárcel 1970 [1927]: 135).

Esta cita nos reenvía nuevamente al *Ariel*. No casualmente Valcárcel utiliza la misma metáfora que Rodó para describir la acción de la elite intelectual sobre los subalternos, apelando a la figuración del escultor que imprime violentamente su forma, con su cincel, sobre la roca informe que representa a las masas.

El elitismo, el paternalismo y los ideogramas que reponen una mirada devaluadora de lo popular indígena, puestos en juego en las representaciones de la alteridad social (sobre la que se recorta la figura y el rol del intelectual indigenista), señalan una fuerte continuidad con las concepciones oligárquicas sobre la indigenidad.

Mariátegui: representación, práctica, apropiación

Aunque en sus planteos sobre “El problema del indio” Mariátegui se opone frontalmente a este tipo de concepciones etnocéntricas, interviene sobre el discurso de Valcárcel a fin de redireccionar su sentido, orientándolo en favor de su propia perspectiva revolucionaria. En efecto, en el “Prólogo” a *Tempestad en los Andes* (luego incorporado como nota al pie al ensayo “El problema del indio” en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*),⁵ Mariátegui despliega una particular estrategia de apropiación creativa del discurso y las

³ Felipe Lagos (2010) define la razón oligárquica en Perú a partir de cinco coordenadas: creencia en la superioridad racial, paternalismo, elitismo, aristocratismo cultural, y autoafirmación estamental en la cima de la sociedad.

⁴ Un análisis del papel magisterial de la voz intelectual, como mediador privilegiado en el *Ariel*, se encuentra en González Echevarría (2001).

⁵ Mariátegui (1994 [1928]:17)

representaciones construidas por Valcárcel en este ensayo. Su operación se asemeja a la desarrollada frente a la narrativa de López Albújar aunque, por su mayor complejidad, ofrece una perspectiva más rica para el análisis.

Tomando algunas claves provistas por Pierre Bourdieu (1999) para pensar las operaciones simbólicas que acompañan la circulación de las ideas, intentaré describir y analizar las prácticas interpretativas, llevadas a cabo por el marxista peruano, frente a estos dos discursos paradigmáticos del indigenismo literario y antropológico contemporáneo.

Mariátegui publica *Tempestad en los Andes* en Lima, en su propia editorial Minerva, incluyéndolo en la colección “Biblioteca Amauta”. Esta marcación establece una afiliación directa con su proyecto editorial e intelectual personal, cristalizado en buena medida en su revista homónima *Amauta* (1926-1930). La importación del discurso de Valcárcel a Lima (y la consecuente desvinculación de su contexto de enunciación cusqueño, al que Mariátegui no hace referencia alguna en su prólogo) amplía la dirección hermenéutica implícita en su operación de lectura. Allí Mariátegui instala un dispositivo ideológico de recepción que enmarca las representaciones de *Tempestad en los Andes* a partir de la concepción del mito en la teoría de Georges Sorel:

La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena a su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos. Y desde que el alto espíritu de Jorge Sorel, reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo, descubrió el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar (Mariátegui 1970 [1927]: 15).

Esa clave de lectura (magnificada por la posición privilegiada que ocupa el prólogo, como vía de entrada en la recepción del ensayo de Valcárcel) opera como un “prisma deformante” (tal como lo define Bourdieu, 1999: 166) que aspira a resignificar las connotaciones de peligrosidad y amenaza, de reemergencia de la “barbarie” bajo la forma de un movimiento de clase, atribuido por Valcárcel a un eventual proceso de radicalización popular. Al postular que *Tempestad en los Andes* contiene los mitos que contribuyen a la lucha revolucionaria indígena y al mismo tiempo, atribuirle a su autor el carácter de un “creyente” en ese proceso, Mariátegui logra pasar por alto las ambigüedades semánticas, e incluso las connotaciones negativas implícitas en el texto, para instalar el ensayo de lleno en el espacio de la utopía revolucionaria. De ese modo, modifica la significación telúrica residual de la figuración de la “tempestad”, para dotarla de un sentido emergente que viene a ratificar la inminencia —y la necesidad— de un cambio social profundo.

La preocupación por la construcción de un mito revolucionario es uno de los principales aspectos destacados del carácter “heterodoxo” del marxismo mariateguiano. El autor de los *Siete ensayos...* piensa que ese mito debe arraigar en la fantasía (no necesariamente en la conciencia) de las bases populares, conformando imágenes claras capaces de funcionar como ideas-fuerza generadoras de acción, a fin de desencadenar un estado anárquico capaz de hacer predominar lo inverosímil en el todo social, a tal punto de lograr subvertir el orden real existente (Beigel 2003: 102). La apertura de Mariátegui al reconocimiento de la potencialidad del mito (y con él, de la religiosidad popular) se articula con su valoración de la dimensión estética y psicoanalítica de la acción revolucionaria, gracias a su apertura a las vanguardias estéticas y al psicoanálisis freudiano, en tensión con la ortodoxia marxista de la III Internacional (Beigel 2003: 102; Terán 1986: 106). En efecto, estos elementos heterodoxos y espiritualizantes, presentes en el pensamiento de Mariátegui, determinan el rechazo del modelo marxista basado en una “razón cientificista” y apuntalan, en cambio, su “hincapié marxista en una ‘conciencia práctica’ inherente y constitutiva” (Williams 1980: 120). Esta nueva conciencia puede ser definida como una “estructura del sentir” en términos de Raymond Williams (1980): para este autor, “aunque son emergentes o preemergentes, [las estructuras del sentir] no necesitan esperar

una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (1980: 156). Podemos pensar entonces que el dispositivo ideológico instalado en el “Prólogo” a *Tempestad en los Andes* le permite a Mariátegui anular la negatividad devaluadora de lo indígena contenida en las representaciones del ensayo de Valcárcel para, una vez resignificadas en clave voluntarista, capitalizarlas como un acervo de imágenes míticas “que mueva a los hombres [hacia la revolución social]” (Mariátegui 1994: 497).

Junto con el desarrollo de esa operación de apropiación, Mariátegui interviene sobre las ambigüedades del texto, resolviéndolas. En este sentido, ejerce una pedagogía teórica sobre el lector. Por ejemplo, si Valcárcel insinúa una lectura materialista del problema del indio, pero reencontrando luego que el verdadero problema social son los propios sujetos indígenas, Mariátegui en cambio aclara que

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido por primera vez esclarecido y demarcado (Mariátegui 1970 [1927]: 11).

Del mismo modo, cuando por momentos Valcárcel reactualiza una mirada re-esencializadora de la alteridad social y de la nación, en la que gravitan con fuerza elementos de un racialismo residual pero activo, el prologuista vuelve a reafirmar la perspectiva materialista:

Los que no han roto todavía el cerco de su educación liberal burguesa, y, colocándose en una posición abstractista y literaria, se entretienen en barajar los aspectos raciales del problema, olvidan que la política y, por tanto, la economía, lo dominan fundamentalmente (Mariátegui 1970 [1927]: 11).

Mariátegui interviene también en los silencios de ensayo. Por ejemplo, discrepa con respecto a la confianza que muestra Valcárcel en las instituciones educativas adventistas, por considerar que éstas pueden ser “avanzadas del imperialismo anglosajón”; de ese modo, introduce un tópico ausente en *Tempestad en los Andes* (la cuestión del imperialismo), cardinal en su forma de interpretar la realidad nacional (Mariátegui 1970 [1927]: 9-10).

Finalmente, si en *Tempestad en los Andes* el rol de los intelectuales indigenistas se delinea sobre la necesidad de “encauzar” la potencial activación indígena, “sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías”, para que no se “desborde” en una posible acción revolucionaria de clase, Mariátegui advierte que la “liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad” no puede realizarse “dentro de los principios liberales y capitalistas” que “están en crisis en el mundo”, y que ésta no es “una empresa típica y específicamente liberal y burguesa” pues “el pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista” (Mariátegui 1970 [1927]: 13-14).

Algunas conclusiones

Las operaciones interpretativas desplegadas por Mariátegui sobre la literatura y el ensayo peruanos de los años veinte parecen haber sido eficaces, pues tendieron a obtener el reconocimiento posterior de las ambivalencias y contradicciones ideológicas implícitas en esos discursos por parte de la crítica. Al mismo tiempo, se produjo una cierta invisibilización de las prácticas de apropiación y resignificación llevadas a cabo por el propio autor de los *Siete ensayos...* Del mismo modo, la conjunción entre marxismo e indigenismo ha sido frecuentemente considerada por la crítica como un mero dato histórico, no como una construcción ideológica. Algunas interpretaciones extienden la radicalidad del carácter marxista revolucionario del pensamiento de Mariátegui a los demás intelectuales indigenistas a él

vinculados. En relación al tema tratado en este artículo, un error muy frecuente en la bibliografía es definir a Valcárcel como “leninista”. Esa homogeneización ha postergado un análisis más atento que permita, por un lado, percibir las diferentes modulaciones epistemológicas, políticas e ideológicas en su obra, recuperando tanto sus ambivalencias como sus aspectos netamente reaccionarios y simultáneamente, analizar las prácticas específicas llevadas a cabo por Mariátegui para lograr el efecto de cohesión que perdurará luego y que hemos intentado problematizar.

Tal vez los equívocos interpretativos aquí considerados se relacionen con un abordaje parcial de la historia intelectual, que prescinde de analizar minuciosamente las representaciones, privilegiando las prácticas de sociabilidad intelectual, o que —por el contrario— se centra en el análisis de algunas fuentes aisladamente, olvidando articular discursos y prácticas intelectuales, u omitiendo cruzar el campo de las ideas con la serie literaria. Este tipo de visiones parciales resultan problemáticas especialmente cuando se abordan sujetos cuya función es precisamente producir bienes simbólicos y significaciones imaginarias de la realidad social (Bourdieu 1999; Altamirano 2005). En esta dirección, creo que no es posible comprender el indigenismo peruano de los años veinte, en todas su complejidad, si no se apela a la articulación de dos perspectivas teóricas frecuentemente enfrentadas en el campo académico local: la historia de las ideas actual (capaz de analizar los discursos y las representaciones sociales, en un contexto histórico particular, valiéndose de las herramientas que le proveen el análisis del discurso y la sociología de la cultura, para no descuidar —tal como sugiere Altamirano 2005— el sentido de la forma), y la sociología de los intelectuales (capaz de reconstruir las trayectorias, las redes, la formación académica y las pertenencias políticas e institucionales de esos sujetos).

Para el caso del indigenismo peruano, la praxis editorialista de Mariátegui, llevada adelante bajo una “política de inclusión” de discursos muy diversos re-enmarcados en su proyecto político-cultural, puede haber contribuido a la naturalización de ese efecto homogeneizador por parte de la crítica. En este sentido, recuperar las representaciones de la alteridad social, contenidas en las diversas fuentes del indigenismo, es una forma privilegiada de recuperar el carácter polémico de las posiciones epistemológicas, políticas e ideológicas de esos intelectuales y las tensiones y torsiones operadas por Mariátegui en su consagración de la formación intelectual indigenista.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique (1950) [1920]. *Cuentos Andinos*, Lima, Mejía Baca.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Empresa editorial Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1970) [1927]. “Prólogo” a Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima, Populibros Peruanos.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1970) [1927]. *Tempestad en los Andes*. Lima, Populibros Peruanos.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1981). *Memorias*, IEP, Lima.

Fuentes secundarias

- ALTAMIRANO, Carlos (2005). *Para un programa de historia intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BEIGEL, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula. El proyecto estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- BEIGEL, Fernanda (2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editorialistas de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Buenos Aires, Biblos.
- BOURDIEU, Pierre (1999). “La circulación internacional de las ideas”. *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- CASTILLA, Martín (2011). “Un indigenismo contradictorio. Luis Valcárcel y *Tempestad en los Andes*”.
- MAILHE, Alejandra (comp.) (2010). *Pensar al otro/ Pensar la Nación. Intelectuales y cultura popular en Argentina y América Latina*, La Plata, Al Margen.
- CHARTIER, Roger (1990). “La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones” *Punto de Vista*, año 13, n° 39, diciembre 1990.
- FELL, Eve Marie (1994). “Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la conciencia revolucionaria” en Pizarro, Ana (comp.). *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*, San Pablo, UNICAMP.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, R. (2001). “El extraño caso de la estatua parlante: *Ariel* y la retórica magisterial del ensayo latinoamericano”, *La voz de los maestros*, Madrid, Verbum.
- KOHAN, Néstor (2000). *De Ingenieros al Che*, Buenos Aires, Biblos.
- LAGOS, Felipe (2010). “Asedios al dogma: los *siete ensayos* de Mariátegui como crítica de la razón oligárquica”. Weinberg, Liliana (comp.) *Estrategias del pensar*, México, UNAM.
- PRIETO, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*, Quito, FLACSO.
- SVAMPA, Maristella (1994). *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- TERÁN, Oscar (1986). “Mariátegui: la nación y la razón”. *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.
- WILLIAMS, Raymond (1980). *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.