



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Terán, Oscar

Amauta : vanguardia y revolución



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Terán, O. (2008). *Amauta : vanguardia y revolución*. *Prismas*, 12(12), 173-189. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1953>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Amauta: *vanguardia y revolución**

Oscar Terán

1 En la década de 1920 en que vio la luz la revista *Amauta*, creada y dirigida por José Carlos Mariátegui, el Perú había ingresado en un evidente proceso de modernización. Este proceso se desplegó durante el llamado “Oncenio” del régimen de Augusto Leguía (inaugurado en 1919 con un golpe de Estado y cerrado con otro en 1930).

La modernización no fue sólo económica. También el crecimiento se vio acompañado por una notoria movilización popular y obreiro-estudiantil. Ensamblado con la Reforma Universitaria, este último movimiento protagonizó en 1918 una huelga que confluyó prontamente con el movimiento obrero. Al año siguiente un paro general marcó un hito en las luchas populares y en la condensación de algunos agrupamientos de izquierda. Significativamente, la asamblea constitutiva de la Confederación General del Trabajo (CGT) estuvo presidida por el entonces estudiante Haya de la Torre (1895-1979), proveniente de Trujillo y futuro creador de la Alianza

Popular Revolucionaria Americana (APRA), de larga e influyente presencia en la política peruana.

En el plano de la vida cultural, el Perú de Mariátegui vivirá una auténtica “movilización intelectual”. Por un lado, se asiste a un proceso de incremento de las prácticas educativas formales. Entre 1906 y 1930 se registra un importante aumento tanto de las tasas de alfabetización y escolarización como de la matrícula universitaria y magisterial, dentro de una expresión más del ascenso de las clases medias en el escenario social y académico. Y en el lapso 1918-1930 se triplican las publicaciones de toda índole, incluyendo periódicos y revistas. Por otra parte, entre 1900 y 1930 se asiste a la emergencia relevante de una intelectualidad regional, de donde provendrá la ofensiva indigenista abierta a mediados del siglo XIX y potenciada por la obra de Clorinda Matto de Turner (1852-1909). Ella fue afianzada por la fundación en 1909 de la Asociación Pro-Indígena y proseguida ya en tiempos de Mariátegui por el libro *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Varcárcel (1891-1986). Por fin,

* Este texto fue preparado por Oscar Terán para el proyecto “Hacia una historia de los intelectuales” que está actualmente en prensa en Carlos Altamirano (dir.), *Entre cultura y política: historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz Editores, vol. 1. Agradecemos a Katz Editores por haber autorizado generosamente la publicación anticipada en este Dossier.

el Estado leguista buscó incorporar en su discurso una temática indigenista, concesión retórica que, con todo, hace que por primera vez se incluya en la constitución el reco-

nocimiento de las comunidades indígenas (Deustua y Rénique, 1984: 78-79).

Como parte de un fenómeno en expansión, nacen diversas revistas indigenistas, como *La Sierra*, *Boletín Kuntur* o el *Boletín de la Editorial Titikaka*. Una experiencia particular estuvo asociada con la creación de las Universidades Populares González Prada, motorizada a partir de 1921 por Haya de la Torre. Como parte de dicha actividad, Mariátegui dictará sus conferencias sobre la crisis europea al retornar en 1923 del Viejo Mundo.

Aquel proceso modernizador operaba empero sobre el sustrato fuertemente tradicionalista que había caracterizado la vida de la nación peruana, y sobre una realidad que heredaba dos profundas marcas negativas: las fuertes rémoras provenientes del fondo colonial de su pasado y los efectos de la derrota en la guerra del Pacífico frente a Chile (1879-1884). En ese panorama devastado, Manuel González Prada (1844-1918) había surgido como la conciencia crítica y regeneracionista de su sociedad, haciéndolo desde posiciones anarquistas y positivistas. Precisamente, al mirar ese pasado reciente, la generación de Mariátegui encontrará en el autor de *Páginas libres* una tradición por recuperar. En los *7 Ensayos*, Mariátegui considerará justamente que González Prada “representa, de toda suerte, un instante –el primer instante lúcido– de la conciencia del Perú” (Mariátegui, 1977: 255).

Junto con ello, y como dato significativo dentro de la institucionalidad intelectual de la época, cuando Magda Portal (1900-1989) –figura destacada del círculo mariáteguiano y del núcleo aprista– estudiaba en San Marcos, esta universidad contaba con no más de 2.000 estudiantes, en un momento en que Lima tenía 200.000 habitantes y el país, unos cuatro millones (Burga y Flores Galindo, 1979: *passim*). Este proceso se desplegaba sobre la base de una estructura educativa donde la elitización

se hallaba presente ya en la escuela secundaria y crecía al llegar a los colegios privados, muchos de ellos confesionales. La desigualdad regional obligaba además a quienes estaban en condiciones de cursar carreras universitarias a emigrar a Lima. Más aún: el respeto deferencial de las jerarquías simbólicas, de origen cultural y social, resultará notorio incluso “para los intelectuales indigenistas en el triángulo Lima-Cuzco-Puno” (Leibner, 2003: 475). Otros datos que ilustran aquella realidad social indican que para el mismo período las dos terceras partes vivían en la sierra y casi el 80% del país era rural. La mayoría de su población era analfabeta y el monolingüismo en quechua y aymara superaba el 50%.

En la arena política, en el período 1895-1919 había imperado la “República aristocrática” (en 1919 vota el 3% de la población habilitada), caracterizada por un Estado oligárquico y un capitalismo de explotación que mantenía el predominio latifundista de la hacienda. El partido Civil nucleaba a la fracción agroexportadora y había modelado hasta entonces la conducción del Estado (Burga y Flores Galindo, 1999).

Mas si bien el fuerte rasgo tradicionalista de la formación de la nación peruana resultará perdurable, poco a poco en las primeras décadas del siglo pasado se abrieron algunas fisuras. De hecho, fue en Lima donde se constituyó un lugar de encuentro de los jóvenes de diversas partes del Perú para proseguir estudios universitarios o encontrar un empleo burocrático. Y fue también en Lima donde emergieron aquí y allá variadas manifestaciones de rebeldía entre bohemia y política en la ciudadela tradicionalista.

La biografía de Mariátegui contiene precisamente rasgos provenientes de esos fenómenos colectivos, fuertemente asociados con su pertenencia a un grupo social diferenciado de las elites tradicionales. Por todo ello Mariátegui se tornaría así en un hijo de sus obras.

En ese ámbito, la bohemia y la marginalidad definieron hasta principios de los años veinte la reducida geografía del Palais Concert, esa gran confitería en Baquijano y Minería, estilo *art nouveau* con orquesta de señoritas que tocaba vales vieneses y *lied* alemanes. A mediados de la segunda década del siglo, un pequeño pero significativo episodio en la Lima tradicional agitó con rasgos de escándalo las buenas conciencias, cuando Mariátegui y los suyos organizaron en el cementerio limeño la ejecución de la marcha fúnebre de Chopin danzada por la bailarina rusa Norka Rouskaya. La ocurrencia terminó con la intervención policial y un escándalo público. También en ese espacio bohemio, con la jefatura de Abraham Valdelomar (alias “el Conde de Lemos”), se instaló un círculo decadentista nutrido por la tertulia de cafés y las redacciones de periódicos. O sea que, como en tantas otras partes, la prensa y el periodismo resultaron ámbitos estratégicos de sociabilidad y producción literaria. En el caso de Mariátegui, resultó nítida la curva que desde el “literato inficionado de decadentismo finesecular” se abriría paso a las preocupaciones sociales y políticas. Ello sucedió en el contexto de la radicalización política obrero-estudiantil y del fugaz experimento del diario *La Razón* a finales de la segunda década del siglo.

Ese surco ya no dejaría de profundizarse, aunque estuvo cruzado por los vaivenes del confuso plegamiento de Mariátegui a la propuesta de Leguía como Agente de Propaganda del Perú en Europa. No obstante, la experiencia europea de Mariátegui desplegada entre fines de 1919 y comienzos de 1923 marcará de manera irreversible su itinerario político-intelectual. En el centro de dicha experiencia se ubicó su estadía en Italia, atravesado por la profunda crisis de posguerra, el bienio rojo y la marcha fascista sobre Roma. Y así como José Ingenieros había visto en la primera guerra un “suicidio de los bárbaros” europeos que sería seguido por una recompo-

sición civilizatoria a la luz de la experiencia bolchevique, y como Lugones propondría ante la crisis del sistema demoliberal la necesidad de inspirarse en el modelo fascista, Mariátegui leerá, en el interior del entramado tejido por Spengler y Sorel, los signos que colocaban en el conflicto bélico el límite entre dos épocas y dos concepciones de la vida. Por ello, mientras a su entender el ideal anterior consistía en “vivir dulcemente”, al resucitar “el culto de la violencia” e insuflar en la Revolución Rusa “un ánima guerrera y mística”, los revolucionarios, como los fascistas –escribirá Mariátegui–, se propusieron “vivir peligrosamente” (Mariátegui, 1970: 15 y 17).

De allí en más las presencias de Spengler y Sorel ya no lo abandonarán. El primero fue caracterizado como “uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual”, que en un libro notable había desarrollado la tesis de que “el fenómeno más importante de la historia humana es el nacer, florecer, declinar y morir de las culturas” (Mariátegui, 1975: 78). Georges Sorel, por su parte, de modo aún más poderoso, le otorgará la consigna de un diagnóstico entre decadentista y agonal:

La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. [...] La burguesía no tiene ya mito alguno. [...] El proletariado tiene un mito: la revolución social. [...] 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 (Mariátegui, 1970: 22).

En la primera conferencia que pronunció al regresar al Perú, reforzó esa referencia central y se desmarcó asimismo de la socialdemocracia alineada en la que fuera la posición del Maestro de la Juventud Alfredo Palacios por “su injustificable prescindencia del pensamiento de Georges Sorel” (Mariátegui, 1978: 100).

Sólo faltaban algunas piezas estratégicas en la articulación mariáteguiana de su propuesta. En el seno de la militancia intelectual labrada por Haya de la Torre y las Universidades Populares González Prada, esas piezas estuvieron talladas en los moldes no siempre unívocos del latinoamericanismo y el marxismo de la III Internacional. Pero de un latinoamericanismo siempre apoyado en los bordes complejos de un movimiento de sutura entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Yo no me sentí americano —expresó— sino en Europa. Por los caminos de Europa encontré el país que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me esclareció el deber de una tarea americana (Mariátegui, 1970: 162).

Poco antes, en *Temas de Nuestra América* registró las brechas que progresivamente irían demarcando las distancias con el aprismo.

La realidad nacional —volvió a escribir— está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. [...] La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. [...] El Perú es todavía una nacionalidad en formación. [...] La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido (Mariátegui, 1978: 26).

Ése fue exactamente el extremo anterior de un giro decisivo, en el cual se propuso una torsión compleja y típica del vanguardismo de los años veinte. Puesto que si aún en noviembre de 1924 afirmaba que la conquista española había *aniquilado* a la cultura incaica y con ello a “la única peruanidad que ha existido”, cuando descubra ese “Perú autóctono” que no había resultado extinguido por com-

pleto, que no había sido homogeneizado por la modernidad burguesa, podrá imaginarse la coincidencia de las temporalidades, operando sobre el presente precisamente para unificar pasado y futuro. Por ello Mariátegui resolvió la ecuación declarando inexistente el conflicto entre el revolucionario y la tradición; conflicto que sólo existe “para los que conciben la tradición como un museo o una momia” (Mariátegui, 1978: 15). Ella, la tradición, en cambio, está viviente porque yace en un tiempo que es el eterno presente del mito, esto es, en un hecho absolutamente novedoso que sin embargo se comunica con un tiempo originario.

Pero esta concepción prontamente generaría tensiones teóricas y políticas (sobre las que volveremos) que estallarían hacia 1928 en la ruptura con Haya y el aprismo.

2 Para entonces, la revista *Amauta* llevaba ya unos dos años de existencia, y en el total de sus 29 números editados por Mariátegui se puede seguir la trama y los hilos de sentido complejamente urdidos. Y urdidos en el meollo de la redefinición política que lo alejó de Haya, así como del nacionalismo popular y antiimperialista, para proyectarse en la construcción de una versión del socialismo latinoamericanista.

Dentro de ese conjunto de textos, de posicionamientos político-intelectuales y de construcciones de una figura de intelectual, la revista *Amauta* diseñó un emprendimiento decisivo y notable. Fue de tal modo parte de la constelación de revistas de vanguardia latinoamericanas que en esos mismos años, como *Martín Fierro* en la Argentina o la que desde México llevó el nombre-programa de *Contemporáneos*, habían llegado para introducir el valor de “lo nuevo”.

Aparecida en septiembre de 1926, *Amauta* se presentó como una “Revista Mensual de Doctrina, Literatura, Arte, Polémica”, dirigida por José Carlos Mariátegui y con la ge-

rencia de su amigo y compañero de militancia político-intelectual Ricardo Martínez de la Torre. El valor de la suscripción en Lima y provincias era de \$4.00 por año y de \$2.20 por un semestre. La edición corriente (había otra de cien ejemplares de mejor calidad) costaba 40 centavos, y desde el número 17 aumentó a 60 centavos. Comparativamente, cuando apareció el libro de Mariátegui *La escena contemporánea*, se vendió a \$ 1.80, mientras *Las cien mejores poesías peruanas* se vendía a 2 pesos.

Por la correspondencia de su director sabemos empero que la revista se solventaba con la venta de otro tipo de textos, sobre todo escolares, editados por la Imprenta Minerva, propiedad de la familia Mariátegui.

A pesar de este apoyo financiero, la Sociedad Editora Amauta solicita en el número 8, de abril de 1927, apoyo financiero dada, dice, la expansión de su venta en provincias y en Hispanoamérica. En ese mismo mes la revista registra 957 suscripciones. Ya en el número 20 lanza un llamamiento a amigos y simpatizantes para superar sus dificultades económicas, y en el ocaso del número 32 (ya muerto Mariátegui) amenaza con publicar una lista de morosos de la revista.

Más allá del Perú, *Amauta* se caracterizó por generar una amplia red de distribución, aun con sus limitados medios, en todo el ámbito hispanoamericano. Tanto las reseñas de libros peruanos, chilenos, argentinos y mexicanos, así como la correspondencia con los lectores nos permiten verificar que dicha red alcanza a autores como Carlos Sánchez Viamonte, Arturo Capdevila, Julio V. González, José Vasconcelos, Manuel Seoane y tantos otros, así como manifiestos del tipo del que le dirige Alfredo Palacios como presidente de la Unión Latinoamericana, un manifiesto de Manuel Ugarte a la juventud latinoamericana, y, junto con un largo etcétera, hasta una foto de Sandino autografiada para *Amauta*.

En cuanto al clima ideo-sentimental de ese período, el mismo fue ilustrado por Parra del Riego, el poeta peruano que fue el primer marido de la uruguaya Blanca Luz Brum, cuando expresó: “Vivo en el siglo en que da más pena morir, en el de Lenin, Einstein..., en que todo es posible”. En el mismo sentido, y ahora a la luz de la revolución rusa, Ricardo Martínez de la Torre –el segundo en la jerarquía de la revista–, escribió:

¡Moscú, eje del Mundo hoy, hija de Espartaco, cuyo alarido repercute a través de los siglos y de las generaciones! [...] ¡Nacer dentro de cien años y decir de pronto: Yo viví entonces, yo viví durante aquellos años! (*Amauta*, N° 10: p. 76).

Resulta asimismo elocuente que al regresar de Europa, de los tres nombres que Mariátegui ofrece como epítomes de “los tiempos nuevos” dos son los de Einstein y Lenin y el otro del capitán de industria sueco Hugo Stinnes. Eran sin duda los héroes modernizadores que habían asaltado los cielos del espacio-tiempo cósmico y del poder zarista, y todos ellos compartían el nervio energético que los colocaba en las antípodas del adoctrinado y timorato burgués producto del –como se decía– “aburrido siglo XIX”.

En el plano de las ideas, lo nuevo modernizador de *Amauta* agrupa un conjunto de núcleos de significación que cobran sentido con relación al giro antipositivista puesto en marcha en la cultura europea desde la crisis “tardo-moderna” de fines del siglo XIX. Esquemáticamente recordaré que dicha quiebra de la razón occidental tiene su monumento en la obra de Nietzsche, que obtuvo condiciones propicias para su expansión tras la gigantesca crisis civilizatoria inducida por la guerra de 1914.

En sede hispanoamericana, la fortaleza del positivismo y la estructura de su campo de saberes –mucho más literario que filosófico–,

junto con las notorias diferencias histórico-culturales respecto de Europa, determinaron que lo que en el Viejo Mundo siguiera el curso de las filosofías de la conciencia a la Bergson, o vitalistas, relativistas, pragmáticas e irracionistas, resultara tramitado en una primera etapa en el seno del modernismo literario y de lo que Real de Azúa definiera como la ideología del modernismo cultural. De hecho, el ensayo identitario de mayor éxito resultó el *Ariel* de Rodó (1900), encuadrado explícitamente en el canon rubendariano. Fue así como el modernismo (su estética, sus motivos y sus ideologemas) circuló confundido hasta bien entrado el siglo con los mensajes de las filosofías espiritualistas de otro cuño, y que en nuestra región tendrían su exponente y difusor privilegiado en Ortega y Gasset y su emprendimiento editorial centrado en la *Revista de Occidente*. Dentro del clima de la “nueva sensibilidad” orteguiana, se tornarían familiares los nombres de Spengler, Simmel o Dilthey, que poblarían las bibliotecas y los imaginarios hispanoamericanos de nuestra intelectualidad hasta mediados del siglo pasado.

La Sección Libros y Revistas de *Amauta* ofrece un muestrario elocuente de estas influencias y de la red de publicaciones extranjeras. Allí figuran, entre tantas otras, reseñas de revistas como la costarricense *El Repertorio Americano*, la argentina *Sagittario*, *La Revue Marxiste* y *La Internationale Comuniste*; *Universidad*, de Bogotá; *La Correspondance Internationale*, *Monde* y *La Nouvelle Revue Française*, también editadas en París; *Renovación* de la Argentina, al igual que *Nosotros* y *Claridad*, la madrileña *Gaceta literaria*...

En el plano de los contenidos del pensamiento mariáteguiano, y en una línea que compartió sin saberlo con los jóvenes argentinos de la revista *Inicial* (1923-1927), la radicalización del discurso bergsonian

encontró su realización en las mencionadas estribaciones del pensamiento de Georges Sorel. En su obra final (*Defensa del marxismo*), retornan una y otra vez en Mariátegui los elogios hacia el anarcosindicalismo soreliano, asociándolo fructíferamente con el pensamiento de Bergson.

Y en efecto, en la lectura de *Amauta* resulta fácil reconocer la presencia de todas estas marcas ideológicas, algunas de las cuales (como el biologismo positivista) son evidentemente residuales, otras lucen activas (como el modernismo rubendariano y el decadentismo) y otras por fin emergentes, como el americanismo, el indigenismo, el freudismo, el antiimperialismo, el marxismo, el vitalismo soreliano y a su través nietzscheano, junto con la sensibilidad y las expresiones de las vanguardias estéticas (futurismo, cubismo, surrealismo).

Empero, aquí y allá aparecen en *Amauta* indicios de una progresiva definición no exenta por cierto de fricciones. En principio, porque para Mariátegui no todo lo nuevo es pertinente para un proyecto de transformación revolucionaria, dado que también existe “lo nuevo burgués”, en cuyos extremos ha florecido el fascismo. Tales son, en escala minimalista, los rechazos frente a algunas modas en curso. Así, mientras en el número 13 de *Amauta*, de marzo de 1928, Enrique Peña Barrenechea entona el “Elogio a Miss Backer”, allí mismo Martín Adán se coloca del lado de Mariátegui contra esa “mulata norteamericana pasteurizada que se alimenta de zanahorias crudas”. Por lo demás, ya en el número 5 Modesto Villavicencio había sostenido que el chárleston era el equivalente al fascismo en la política, y sus “movimientos epileptoides y arrítmicos” “como el símbolo de la cachiporra y del aceite de castor”, donde el burgués encontraba un modo de gastar energías (Nº 5: 36). Tempranamente el artículo de Mariátegui “Arte, revolución y decadencia” (Nº 3) había tratado de separar

la paja del trigo. En el *corsi e ricorsi* entre revolución y decadencia, el sentido revolucionario está –sostenía Mariátegui– en la burla al “absoluto burgués”.

Mas si estas definiciones corrían por carriles exploratorios, a partir de enero de 1928 Haya de la Torre redefinió el carácter y el objetivo de su proyecto político y precipitó la institución del Partido Nacionalista Peruano en desmedro de la anterior forma de alianza y frente único. Fundó en esa fecha desde México el Partido Nacionalista Peruano, “Organización político-militar revolucionaria, que reconoce como fundador y jefe supremo en ambos órdenes a Víctor Raúl Haya de la Torre” (Martínez de la Torre, 1947-1949: 290-293). Dicho partido resultó encuadrado en una concepción policlasista que en el número 9 de *Amauta* Haya de la Torre describió de este modo:

Nuestro Partido Anti-Imperialista es una “Alianza Popular”. Alianza de todas las fuerzas populares nacionales afectadas por el imperialismo. Alianza o Frente Único de las clases productoras (obreros, campesinos) con las clases medias (empleados, trabajadores intelectuales, pequeños propietarios, pequeños comerciantes, etc.). Nuestra APRA implica, pues, un Partido de Frente Único nacional, popular. Así fue fundado en 1924 y así subsiste hasta hoy probando con la realidad misma su necesidad (Haya de la Torre, *Amauta*, N° 9, año II, mayo de 1927).

Como contraataque, en la carta que Mariátegui envía en abril de 1928 a la célula aprista de México caracteriza la pieza política del aprismo como perteneciente a “la más detestable literatura eleccionaria del viejo régimen”, así como de cimentar un movimiento en “el bluff y la mentira” y de incurrir en “ramplona demagogia criolla” (Mariátegui, 1984: 372).

La ruptura devino total, y será en el definitorio artículo “Aniversario y balance”, de

septiembre de 1928, donde la revista se despedirá del arielismo y declarará que “ya no es necesario llamarse revolucionario de la ‘nueva generación’ o de la ‘nueva sensibilidad’: esas palabras han envejecido, lo mismo que ‘izquierda’, ‘vanguardia’, ‘renovación’”. También los adjetivos “antiimperialista”, “agrarista”, “nacional-revolucionario”, dado que “el socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos”. Ahora todos esos calificativos resultaban subsumidos en el término Revolución, y éste a su vez remitía al socialismo. Por eso a *Amauta* le bastaba con ser “una revista socialista” (*Amauta*, año III, N° 17, septiembre 1928).

Amauta –prosiguió– no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una idea activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo [...] En nuestra bandera inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo (con este lema afirmamos nuestra independencia frente a una idea de Partido Nacionalista pequeño burgués y demagógico).

Y concluía:

No queremos ciertamente que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. De ahí una misión digna de una generación nueva (*Amauta*, N° 17, septiembre 1928, p. 3).

El intercambio de cartas de abril y mayo de 1928 desembocó en la acusación de Haya calificándolo de enfermo de “tropicalismo” y “europeizante”, y cortó el nudo gordiano en estos términos:

APRA es partido, alianza y frente. ¿Imposible? Ya verá usted que sí. No porque en Europa no haya nada parecido no podrá dejar de haberlo en América.

En Europa –ironizó– tampoco hay rascacielos ni hay antropófagos... Póngase en la realidad y trate de disciplinarse no con Europa revolucionaria sino con América revolucionaria. Está usted haciendo mucho daño por su falta de calma. Por su afán de aparecer siempre europeo dentro de la terminología europea.

Concluía reconviéndolo a ponerse a tono con la realidad y “disciplinarse no con Europa revolucionaria sino con América revolucionaria” (Mariátegui, 1984: 378-379).

El diferendo resultó central, y hacia el final la correspondencia de Mariátegui mostrará las nuevas búsquedas políticas e intelectuales. Atenazado entre el nacionalismo popular de Haya y la ortodoxia de “clase contra clase” de la III Internacional, Mariátegui tratará de zafar de los lazos estrechados y articulará diversos movimientos en general fallidos.

En el impulso desencadenado por *Amauta* es posible establecer un balance mucho más rico y complejo, puesto que sus temáticas y estilos desbordaron la centralidad del eje político partidario. De tal manera, los números de *Amauta* compusieron mes a mes un espacio poblado por tensiones provenientes tanto de tratarse de un cuerpo de ideas *in fieri* cuanto de las voces plurales que la construyeron, aun cuando siempre bajo la guía más intelectual que política de Mariátegui. Entonaron así una pluralidad de voces en los límites de la disonancia, típica de esa figura mariateguiana de “un hombre en marcha”.

En ese derrotero Mariátegui se acompasó nuevamente al movimiento disruptivo de las vanguardias estéticas y teóricas. Elaboró entre otros un ideologema compuesto en las antípodas de los módulos despreciados de las convenciones burguesas. Para entonces el *burgués* operó como soporte de aquellas lacras babittianas o mediocráticas descritas por Sinclair Lewis, que en cierto modo habían tenido en toda la tradición arielista y

más extrema su propia expresión latinoamericana: autosatisfacción en la vida de los negocios, mediocridad intelectual, incapacidad consustancial para el goce estético. Sobre el mismo surco ya labrado, en el número 24 Xavier Abril sintetizó la disrupción al proclamarse marxista y freudiano, y en el número 28 sostuvo que Chaplin y Spengler ayudaban a dar “la síntesis de la historia. El uno, Chaplin, psicológica; el otro, Spengler, sociológica” (*Amauta*, pp. 94 y 30 respectivamente).

Aquellas tensiones siempre prontas a estallar en la publicación mariateguiana pueden agruparse en epítome en la vacilación sobre el nombre de la revista (“*Amauta*” o “*Vanguardia*”), que en rigor remitía a dos de las almas que la habitaron: por un lado el intento de determinación de la especificidad nacional peruana (que resultaría proyectado hacia el pasado indígena) y, por el otro, su tramitación ideológica en el interior de las corrientes vanguardistas de los años veinte. Así, la elección final del nombre de *Amauta* es una marca indicial, sintomática y diacrítica, que distingue a la revista peruana de las que en la misma época fundaron su proyecto en un posicionamiento fundamentalmente estético y distante de la problemática político-social. El vanguardismo será así el suelo sobre el cual de hecho se imprimirá su socialismo, su marxismo, su sorelismo, y no a la inversa.

En este terreno, basta con evocar la polémica con Luis Alberto Sánchez, quien acusa a la revista de revelar una línea ideológicamente ecléctica en la aceptación de ciertas publicaciones. Es interesante recordar la respuesta de Mariátegui allí donde dice que “*Amauta* ha publicado artículos de índole diversa porque *no es sólo* una revista de doctrina –social, económica, política, etc.– *sino también* una revista de arte y literatura” (Mariátegui, “Polémica finita”, en *Amauta*, N° 7).

Empero, un programa de tal modo instalado en el estrecho filo entre una pulsión

política y una reivindicación del vanguardismo estético y cultural resultaría el campo propicio de disputas para quienes consideraran imposible o inconveniente semejante cohabitación. Los ejemplos abundan. En el número 22, Martí Casanovas le recuerda a *Amauta* desde México que “vanguardismo” es un término que pertenece al universo de la estética pura, y que por ende no debe en ningún caso confundirse con el arte revolucionario. En la misma dirección encontramos artículos como el de Bela Uitz, “Arte burgués y arte proletario”, o de Esteban Pavletich sobre Diego Rivera, en los cuales se sostiene la heteronomía del arte respecto del clasismo y la política. O la apelación al lenguaje de las cosas de Ricardo Martínez de la Torre cuando en el número 16 sostiene que “la revolución rusa posee el argumento poderoso y concreto de su realidad aplastante” y que por ende “toda polémica de interpretación es vana, intelectual, burguesa [y] perjudica la acción” (*Amauta*, N° 16, p. 33).

El militatismo en pro de la Revolución rusa y de la III Internacional merecerán asimismo notas permanentes tanto abonadas por el prestigio del intelectual y educador ruso Lunatcharski (N° 15) como por las nuevamente no menos encomiásticas páginas de Martínez de la Torre exponiendo el argumento irrefutable de la revolución bolchevique (N° 16).

Otra tensión notable, y notablemente resuelta, es la que atraviesa a la revista en la dicotomía nacionalismo-internacionalismo. Para Mariátegui se trató de manera compleja de permanecer en ese *borde* entre el internacionalismo comunista y una vocación indigenista y revolucionaria. Allí sancionó la atinencia de un proyecto universal como el socialista fusionado con otro indoamericano como el peruano. Para ello consideró necesario que el socialismo ya estuviera “en la tradición americana”, tal como lo mostraría la organización comunista primitiva incaica.

En este punto resulta por cierto fascinante observar cómo, para la fundamentación de este postulado, recurrirá a un aspecto radicalizado de las filosofías de la nueva sensibilidad: más precisamente, aquel que a través de Sorel lo remitía a Bergson, y que en la misma revista había modulado tanto el artículo “Los dos misticismos”, del número 3, como de uno de los primeros libros de la editorial, ambos de Ibérico Rodríguez.

En esa dirección se despliegan una serie de artículos de Antenor Orrego, quien en evidentes términos orteguianos sostiene que la razón debe ser y es “instrumento de expresión vital e histórica” (N° 4). Pero ya en el número 20 el mismo Orrego –en “Algunas notas de ver y andar”– arremete contra el apoliticismo de los intelectuales y denuncia el pensamiento de Ortega como “representativo de cierta zona europea y de cierta zona envejecida y pretérita de América”, que ha desnudado su verdadera naturaleza frente a la dictadura española de Primo de Rivera, para reforzar la proclama de que “es europeísmo decadente la fábula monstruosa de la poesía PURA y del pensamiento PURO que quieren inhibirse de dar la batalla POLÍTICA de su tiempo”.

leyendo con estas lentes la realidad peruana, *Amauta* efectivizaba una operación típicamente vanguardista al encontrar en el antiprogresismo soreliano un modo de desquiciar la temporalidad liberal (acumulativa, cuantitativa, homogénea) y de eludir el etapismo segundo internacionalista. Entonces la revolución podía devenir el acontecimiento que horadaba el tiempo uniforme y comunicar un futuro utópico (el socialismo) con un pasado mítico (el mundo indígena), mediante un gesto que descoyuntaba la temporalidad del progreso acumulativo.

El marxismo también le resultará funcional para encarar su “Requisitoria contra el gamonalismo o la feudalidad” y para articular la problemática indígena con una razón fundamentalmente económica (N° 10, p. 9), pero

dejando una y otra vez en claro que el problema de la tierra no era para el universo indígena una cuestión solamente económica sino también profundamente simbólica y cultural.

Es la renovación del marxismo por fin la que aportó el Marx que llamará “esencial y sustantivo” que implicó la recomposición idealista y energética del marxismo revolucionario. Desprendiéndose del pesado lastre positivista y racionalista, bergsonismo y pragmatismo curaron al marxismo del aburguesamiento parlamentarista y mansamente evolucionista para instalar en la teoría de los mitos revolucionarios las bases de una filosofía revolucionaria (Mariátegui, 1978b: 20-21).

Otra vez, esos párrafos sobreescritos en un sorelismo crispado resultan atravesados por el duro marxismo positivista y economicista del marxismo-leninismo profesado en la ortodoxia tercer internacionalista de Eudocio Ravines. El artículo “La actual etapa del capitalismo” despliega según su matriz la raigambre del imperialismo en su carácter netamente económico. Desde notas como las dedicadas largamente al estudio de “Los instrumentos del capital financiero” (Nº 20) o a fragmentos de *Materialismo y empirocriticismo* en la crítica de Lenin al kantismo (Nº 22), Ravines busca afanosamente el cristal de la infraestructura que torne transparente la realidad y “sin cuyo conocimiento la política, la guerra y la Historia serán ininteligibles” (Nº 10).

No es preciso reiterar empero la ancha senda ideológica que el sorelismo ofrecerá de allí en más a Mariátegui para fundamentar sus posicionamientos ético-políticos, que precisamente se despliegan en *Amauta* en la saga que compondría su libro *Defensa del marxismo*, editado poco antes de morir. Ellos han quedado sintetizados en la frase multicitada que luego formó parte del Prefacio a *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel: “No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista” (Mariáte-

gui, 1927: 3). Esta presencia y el lugar del sorelismo en el discurso son realmente estratégicos, ya que emergen en el tratamiento de la cuestión indígena y le permiten la “nacionalización” del marxismo.

Indigenismo y marxismo o nacionalismo y cosmopolitismo: entre estos términos oscilará otro fiel de la balanza persiguiendo un punto de síntesis. Aquí es donde un aspecto “materialista” especifica el carácter de la cuestión indígena, introduciendo un desequilibrio entre indigenismo y modernidad. Por un lado, la teoría del mito soreliano permitía un salto voluntarista y antiintelectualista para asaltar los cielos. Pero al mismo tiempo los 7 *Ensayos* definían que la cuestión indígena no era un problema moral sino económico y social y político (Mariátegui, 1977: 36). Más precisamente, en el número 5 de *Amauta* leemos que el indigenismo, según Mariátegui,

recibe su fermento y su impulso “del fenómeno mundial”. Su levadura es “la idea socialista”, no como la hemos heredado instintivamente del extinto inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno (Nº 5).

Otras voces sostienen en la revista posiciones inestables. En carta publicada por Manuel Seoane en nombre del Grupo “Resurgimiento” en el número 8, se stampa que el problema del indio peruano es principalmente un problema económico, es decir, vinculado con la actual organización social. Todo lo demás es adjetivo, al tratarse de una cuestión principalmente económica y en modo alguno espiritual o siquiera racial. Antenor Orrego en “Americanismo y peruanismo” determinará igualmente que “el único peruanismo de que se puede hablar y que corresponde a una realidad efectiva y privativa es ese peruanismo

retrospectivo de las culturas incaica y pre-incaica, que no puede tener ya para nosotros sino una virtualidad arqueológica, una virtualidad de pinacoteca y museo” que debe impedir el absurdo de resucitar el pasado remoto para realizar el porvenir (*Amauta*, N° 8).

Lejos de sancionar empero un deslizamiento total hacia el energetismo vitalista, la reflexión mariáteguiana mantiene ese pie en tierra del “dato económico” que la teoría marxista le inspira y que opera como límite y control del voluntarismo espiritualista. El socialismo le ha enseñado en suma que el problema indígena no es moral sino económico y socio-político, pero aun en los pronunciamientos más claros existe la vocación de fusionar esas determinaciones con los factores decididamente culturales.

Las fricciones persisten, no obstante, como puede verse en el Programa del Partido Socialista del Perú que Mariátegui fundó. Allí aparece uno de los pocos textos donde puede encontrarse una adscripción al marxismo-leninismo como el “método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios”. Ese posicionamiento resignifica la importancia de la comunidad agraria indígena, que ahora va a ser descrita en términos más adecuados a la ortodoxia comunista como una posibilidad de solución para “la cuestión agraria” (Mariátegui, 1980: 140). Pero nuevamente en “El problema de las razas en América Latina” (Mariátegui, 1977a: 104), Mariátegui retorna a una caracterización que permita fusionar la etnicidad con el clasismo. Concretamente sostiene que “el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta”. Los apuntamientos señalan así un conglomerado *económico-cultural*, desmarcándose del economicismo e introduciendo la problemática de la subsistencia de la comunidad agraria andina como “un factor natural de socialización de la tierra”. En este aspecto puede señalarse la posibilidad de incluir la no-

ción de hegemonía gramsciana (desagregada de la idea de dominación) dentro de algunos hilos de la reflexión de Mariátegui. Por ello, “su figura evoca irresistiblemente la de ese gran renovador de la teoría política marxista que fue Antonio Gramsci” (Aricó, 1978: xiii).

Sea como fuere, esa heterodoxia no habría de escapar a la vigilancia de Vittorio Codovilla, máximo dirigente del Partido Comunista argentino. No se trata, dice no sin ironía este miembro poderoso de la Comintern, de abundar sobre las condiciones de la “realidad peruana”, dado que ellas no se diferencian sustancialmente de las del resto de América Latina. En suma, frente al Perú se está ante “un país semi-colonial como los otros”, y sobre ellos debe implementarse una misma política (Martínez de la Torre, 1947-1949: 428).

Es en el seno de esta conflictiva situación entre el aprismo y la Comintern que Mariátegui proyecta su traslado a Buenos Aires.

3 Al socaire de esas intervenciones, también las ideas volcadas en *Amauta* perfilaron el tipo de intelectual imaginario que Mariátegui albergó, articulado con las condiciones materiales que lo ubicaron en ese punto dentro del campo intelectual peruano.

Todo en la curva de la vida de Mariátegui dibuja un permanente cruce de senderos que se bifurcan y se entretajan según las diversas almas que lo compusieron. Esas tiranteces han sido ya en parte agrupadas en torno de la conocida discusión sobre el nombre de la revista y del proyecto de determinación de la especificidad nacional peruana (que resultaría proyectado hacia las raíces prehispánicas), y, por el otro, de su tramitación ideológica en el interior de las corrientes vanguardistas que recorrían el continente latinoamericano.

En este último caso, el vitalismo –como vimos– le ofreció a Mariátegui unas ideas-fuerza que debían contraponerse a la autoimagen del intelectual abocado exclusivamente a la teoría o a las formas. Ya había escrito que “el hom-

bre iletrado [...] encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree... Su instinto lo desvía de la duda estéril” (Mariátegui, 1970: 27). Trató de construir entonces una figura diferenciada de intelectual militante, y las páginas de *Amauta* fueron testigos de la polémica con Haya de la Torre que desembocó en el mencionado editorial del número 17 donde se opuso al aprismo (ese “Partido Nacionalista pequeño burgués y demagógico”).

Pero justamente en esta encrucijada su colocación debía resultar compleja y sujeta a equívocos. Por un lado, puesto que Haya de la Torre no dejará de acosarlo tras la impugnación de que Mariátegui era un “intelectual” que desnudaba un radical abismo entre teoría y práctica. Y por el otro, su ubicación más que ambigua respecto del comunismo realmente existente le vedaba el carácter de intelectual orgánico, tanto por la inexistencia de un partido al estilo del comunista italiano cuanto por el carácter movimientista y policlassista de la APRA.

Imposibilitado así de fungir como intelectual orgánico a la Gramsci dada la inexistencia de un partido comunista (incluso socialista, en el Perú), tampoco acepta serlo de la APRA en tanto agrupamiento populista y caudillesco. De allí que Mariátegui termine formando parte de una coalición de intelectuales (en tanto sociedad de ideas, capilla de discurso y organización de publicaciones) centrado en una voluntad política dirigida hacia el mundo obrero y sindical (la revista *Labor* formó parte de este proyecto) y hacia el movimiento indigenista (la sección “El proceso del gamonalismo” en *Amauta* recogió este propósito).

Ni jacobino ni bolchevique, confiando en que la vanguardia no se escinde de la sociedad (Sobrevilla, 2005: *passim*) y que por ende el proceso revolucionario tiene un *tempo* de maduración y penetración entre las masas,

Mariátegui quedará marginado de las corrientes políticas orgánicas fundamentales. Junto con ello, en el campo estético confiesa no interesarle la posición ideológica del escritor, y opina además de que no se debe imprimir a sus colaboradores “una ortodoxia rigurosa”. Todo ello porque, en definitiva, *Amauta* “ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Es un comienzo y no un fin” (Nº 7, J. C. M., “Polémica finita”, pp. 6 y 23).

Y sin embargo este proyecto de intelectual se mantuvo en conflicto con la del artista puro. En este sentido debe interpretarse la presencia en la revista de la poesía de José María Eguren (1874-1942). Después de todo, junto con González Prada es la única otra tradición que *Amauta* homenajea. Y si esta presencia es significativa, ello se debe a su menor obviedad, ni bien nos acercamos a la obra del poeta peruano autor de “La niña de la lámpara azul” e instalado en las continuidades del modernismo tardío. Sorprende así encontrar en esta revista revolucionaria, junto con los duros esquemas económicos marxistas-leninistas de un Ravines sobre el capital financiero, versos que riman así: “Vuela volón / el azulón (...) / Las tardes rosadas / Los días azules”... (*Amauta*, Nº 27).

Por todo ello, el número 21 dedicado a Eguren se ha convertido visiblemente en la palestra de una polémica que lo desborda y que se abre con una nota a Eguren del primer número de *Amauta*: “Estamos con el poeta Eguren en un cuarto lleno de luz y hermosos cuadros”. Entre esos cuadros resalta el cronista “un retrato suyo que ostenta la firma del querido ausente Abraham Valdelomar”. “Hablamos de música, de poesía, de pintura. De nada otra cosa se podrá hablar con este artista de tanta pureza” (*Amauta*, Nº 2). Porque al mismo tiempo de verificar que Eguren no comprende al indio pero tampoco a la civilización burguesa, deduce que puede por eso mismo hacer brotar su “poesía de cámara, que, cuando es la voz de un verdadero poeta, tiene el mismo encanto”.

Sin embargo, mientras Xavier Abril no vacila en identificar la poesía de Eguren con “nuestra felicidad”, la intervención zumbona de Luis Alberto Sánchez no oculta un cierto desdén al diagnosticar que, de seguir así, fuera del tiempo y de la sociedad, el poeta “corre el peligro de una infancia demasiado prolongada”. Pero basta leer la “Contribución de la crítica de Eguren”, del propio Mariátegui, para convenir que la misma concluye por no ubicarse en ninguno de estos campos polares.

Que esta consideración que puede separar el arte del compromiso político-social resultará perdurable y permanente lo testimonian las últimas cartas que se intercambian, donde Eguren le habla desde Barranco de “mis acuarelas imaginadas: las caritas amables y la noche de las quimeras” (30 de abril de 1928). Mientras Mariátegui, llamándolo “querido poeta”, le confiesa su enorme desazón por haber tenido que postergar la edición de los poemas de Eguren ante las necesidades materiales de la imprenta, concluyendo con una explicación que a la luz de los acontecimientos por venir se tornará reveladora: “Lo material –le dice– condiciona siempre nuestros itinerarios” (21/11/1928).

Puesto que a pocos como al autor de los *7 Ensayos* le cabe la generalización enunciada por Julio Ortega al decir que

casi en todo intelectual limeño hay una fisura en el origen; en el laberinto familiar y social del intelectual, no pocas veces un desajuste, un desbalance, marca el lugar social del intelectual con el drama de una remota cuenta pendiente (Ortega, 1986: 59).

Y en rigor, las “cuentas pendientes” de Mariátegui resultan estremecedoras por lo abultadas ni bien nos acercamos a su biografía.

Comenzando por su nombre que no es su nombre, ya que el originario es José del Carmen Eliseo, que él mismo sustituirá por aquel con el cual lo conocemos. Descendiente asi-

mismo de uno de los próceres de la independencia (Francisco Javier), pero que apenas conoció a su padre, ya que éste abandonó a su mujer e hijos. Mestizo nacido en provincia, realizará la experiencia del migrante a la ciudad de Lima. Una herida de los 7 años determinó la inutilidad de una pierna. A los 14 años tuvo por necesidades económicas del hogar materno que dejar los estudios formales y seguir su instrucción como autodidacta mientras trabaja primero como ayudante de imprenta durante catorce horas diarias y luego como cronista y periodista. Sus posibilidades de acceso a la educación formal chocaron con la estructura educativa elitista del Perú de entonces. La desigualdad regional obligaba además a quienes estaban en condiciones de cursar carreras universitarias a emigrar a Lima, y aun así las dificultades para este acceso incluso para un hijo de abogado o funcionario de provincias se manifiestan con claridad en el recorrido de César Vallejo. De tal modo, con una baja escolarización, librado al autodidactismo, su formación central provendrá de su viaje a Italia, mediante el “exilio beca” que le ofrece Leguía y que acepta, allí donde Haya lo rechaza. Luego de este viaje a Europa padece en 1924 la amputación de la pierna sana. De allí en más, su imagen quedó asociada a su mítica silla de ruedas.

De modo que si aún en el Perú la legitimidad intelectual está entrelazada con elementos de clase y de casta, son evidentes las marcas de desclasado y de descastado que Mariátegui conlleva. Una de las posibilidades de salida para esta situación de intelectual fincó en formar parte de una cierta bohemia constituida en torno del poeta Valdelomar en la segunda década del siglo, cuando protagonizarán algunas ya mencionadas actitudes típicas de provocación destinadas a *épater le bourgeois*.

La tertulia se instaló entonces en redacciones de periódicos y comités de revistas, dado

que –como es sabido– el trabajo en la prensa se convirtió en el segundo oficio del literato, y el periodismo, en una profesión parcialmente independiente y con posibilidades de ascenso socio-cultural. Este primer lugar de intelectual definido en las antípodas del burgués según los parámetros del modernismo dariano y el decadentismo finisecular resultará en el caso de Mariátegui complejizado por la adscripción al marxismo y al ideario proveniente de la revolución rusa.

Aquí debe reforzarse la hipótesis de que en este núcleo es donde vanguardia y revolución se anudan. Y lo hacen al replicar la vanguardia el proyecto político-cultural consistente en renegar de la tradición del Perú oficial para nutrirse de la tradición preburguesa, premoderna, en tanto en ella se encuentra un “anacronismo” que puede saltar al futuro: la comunidad indígena.

En segundo lugar, en el caso de los intelectuales denominados por Natalia Maluf “periféricos cosmopolitas”, es preciso atender a la relación que mantuvieron con sus faros colocados en el escenario mundial. Y no fueron solamente aquellos ubicados en las zonas turbulentas del planeta como México, China o Rusia. Incluso en 1927 Mariátegui apeló a un modelo de incorporación a la modernidad recurrido desde el inicio mismo del siglo XX. El Japón –escribió– “nos ofrece el ejemplo de un pueblo capaz de asimilar plenamente la civilización occidental sin perder su propio carácter ni abdicar su propio espíritu” (Flores Galindo, 1980: 45). Otra alternativa que lo tentó recuerda algunas intervenciones de Rosa Luxemburg apuntadas a un internacionalismo consumado. Así, un año antes de su muerte escribió en *Reperitorio Hebreo* de abril-mayo de 1929: “El pueblo judío que yo amo no habla exclusivamente hebreo ni yiddish; es políglota, viajero, supranacional”.

Justamente, sus ídolos intelectuales y artísticos Chaplin y Freud fueron reconoci-

dos por él mismo por ese carácter de compartir la judeidad, tal como lo expresó al referirse al segundo de ellos y vincularlo con un destino de marginalidad:

No es tal vez por un simple azar que el promotor del psicoanálisis es un judío. Para sustentar el psicoanálisis era necesario estar ampliamente preparado para aceptar el aislamiento al cual condena la oposición, destino que, más que a ningún otro, es familiar al judío (*Amauta*, N° 1, p. 11).

Y en su artículo “Esquema de una explicación de Chaplin”, ubica al actor como un bohemio y por ende como “la antítesis del burgués”. Precisamente por provenir del circo y no del teatro burgués que ha sido oficialmente ejecutado por “el cinema”, las películas de Chaplin operan un renovado “retorno sentimental al circo y a la pantomima” (*Amauta*, n. 18, p. 68).

Creo que no es ocioso reiterar que este movimiento de ir hacia atrás para saltar hacia adelante, como capacidad prodigiosa de un tipo de marginalidad, construye la misma protoforma o metáfora con la cual Mariátegui pensó la vanguardia y la revolución en el Perú. Esto es, como un renegar de la tradición del país oficial para nutrirse de la tradición preburguesa y premoderna, en tanto en ella se encuentra un “anacronismo” que puede catapultarse al futuro; como un retorno hacia la comunidad indígena y el incario para saltar al socialismo. Esta posición ofreció resistencias dentro de la misma revista, como en el caso de Antenor Orrego en el citado número 5. De allí que tempranamente se hayan señalado en las posturas de Mariátegui analogías con el populismo ruso (Miroshewski, en Aricó, 1980: 55-70). Tampoco creo arbitrario postular que esta figuración se articuló con una posición primero padecida como un *minus* dados sus orígenes socioculturales, y luego potenciada como un *plus*

para convertirla en una positividad y construir una figura de intelectual. Imposible asimismo dejar de señalar la sospecha de que semejante proceso donde las temporalidades se dislocan y donde lo viejo convive de manera particular con lo nuevo y lo novísimo se corresponde bien con el carácter señalado de la asincronía peruana dentro de la asincronía latinoamericana (del Perú, en suma, como un extremo del “extremo Occidente”, según la caracterización de Alain Rouquié).

Sea como fuere, aquella alternativa revolucionaria vaciada en el molde del modernismo extremista no se realizó. Atenazado por la doble presión de la III Internacional que lo acusa de populista y de Haya de la Torre que lo descalifica por europeísta, los últimos años de Mariátegui transcurrirán sobre todo en el intento por proseguir su sorprendente gestión cultural centrada en la revista *Amauta*.

En cuanto a la ambigua relación con Egueren, puede pensarse en ese tópico metafórico de que habla Hans Blumenberg al referirse a la separación casi melancólica entre amigos al emprender itinerarios divergentes. Pero puede pensarse que hablan asimismo de que si la tensión entre “*Amauta*” y “*Vanguardia*” se había en efecto resuelto en Mariátegui hacia el primero de esos términos, dicha resolución no ocultaba por completo la otra alma de los años veinte.

La correspondencia de Mariátegui con Samuel Glusberg acerca del decidido viaje a Buenos Aires habla con elocuencia de los últimos y estrictos condicionamientos de su propio itinerario. Hay algo del orden del temor y temblor en ese epistolario entre decepcionante y esperanzado (Mariátegui, 1984: *passim*).

He aquí una veloz y postrera secuencia de hechos y cartas. En junio de 1927 el gobierno anunció el descubrimiento de un complot comunista, y Mariátegui fue encarcelado

junto con otros intelectuales y obreros. Ya en septiembre, producida la clausura policial de *Amauta*, le confiesa a Glusberg que tratará de reanudar en Lima la publicación de la revista, pero que “si no pudiera conseguir la reconsideración de su clausura, me dedicaré a preparar mi viaje a Buenos Aires”.

El 29 de noviembre de 1929, luego de dos años de reanudada la publicación, Mariátegui le comunica a Joaquín García Monge, director de *El Repertorio Americano*, de Costa Rica, que “desde las 7 y 45 p.m. del 18 hasta las 3 y 30 p.m. del 20 mi casa permaneció ocupada por la policía. Yo y mi familia estuvimos detenidos e incomunicados”.

Por fin, a fines de la década, cuando es un derrotado político y bajo el asedio policial, programa su instalación en Buenos Aires de la mano de Samuel Glusberg. Entonces, otra vez le confiesa: “Por eso, se apodera de mí con frecuencia el deseo urgente de respirar la atmósfera de un país más libre”. Pero a este deseo se le superpone otro lamento que ya toca el núcleo de su capacidad productiva y propositiva: “Mi libro no ha merecido sino una nota de Sánchez, en la prensa de Lima” (10 de junio 1929). Y a Palmiro Macchiavello: “‘7 Ensayos’ no ha tenido mala prensa en el Perú. Mucho peor: no ha merecido de la prensa diaria limeña sino una nota de Armando Herrera en ‘El Tiempo’” (18 de septiembre de 1929).

Por el contrario, el implacable Eudocio Ravines el 24 de junio de 1929 prosigue con su insistencia y su recriminación. “Su permanencia en el país –le escribe– es indispensable, hoy más que nunca”. “Ud. comprende que no es posible dejar a los camaradas abandonados a sus propias fuerzas”. Y arremete: “Aquí quiero, hablándole francamente, hacerle un ligero reproche, que se refiere al pasado”. “No sé por qué causas Ud. limitaba demasiado su acción y parecía como querer inhibirse frente a la influencia más o menos profunda sobre los agitados”. Por fin, es reprochable que su propaganda toque “con

mayor intensidad las capas pequeño-burguesas que las masas proletarias”...

El 9 de febrero de 1930, nueva carta de Mariátegui a Samuel Glusberg: “Tengo el propósito, le repito, de realizar de toda suerte este proyecto. Creo que en abril próximo estaré en aptitud de partir”. A José Malanca el 10 de marzo: “Gran satisfacción me causan las noticias de Seoane... Hágale usted saber que probablemente en mayo estaré en Santiago, en viaje a Buenos Aires; y que mi viaje aconsejado por muchas razones, que Ud. en gran parte conoce, está completamente resuelto. Sólo una inesperada falla en mi salud u otro accidente puede frustrarlo”.

Glusberg, 4 de abril: “Cuanto a la fecha de su viaje, creo que no tiene por qué apurarse. Hágalo con tranquilidad a mediados de mayo. [...] Lo recibiremos como se merece: con todas las luces encendidas”.

Doce días más tarde, el 16 de abril de 1930, Mariátegui moría a la edad de 35 años.

Amauta le dedicó su siguiente número 30, de abril y mayo de 1930, que ya se caracteriza como perteneciente a una “Tercera etapa”. Allí mismo el equilibrio que Mariátegui había tratado de mantener entre su ideario socialista y una adhesión a la Internacional Comunista ha comenzado a alterarse. En la nota sobre su velatorio leemos así: “El proletariado organizó el desfile, constituyendo una vanguardia roja para controlar el orden del sepelio y el relevo de los obreros que portaban el ataúd”. El desfile fue además encabezado por la Confederación General de Trabajadores y se cantó la Internacional. En el sepelio habló el representante el secretario de la CGT, quien pronunció “una acerba requisitoria contra la pequeña burguesía que pretende uncir a su carro a las masas trabajadoras y proclama que el destino de América es original y extraño al ritmo de Occidente” y le atribuye “exotismo” a la obra de Mariátegui. Conjuntamente, el Boletín extraordinario de *Amauta* defendía el carácter de Mariátegui en tanto “marxista convicto y confeso”.

Se iniciaba así el operativo destinado a sostener la pertenencia de su escritura y de su acción a los lineamientos de la Internacional Comunista. Para ello, las profundas marcas del pensamiento soreliano y de las vanguardias estéticas pretenderán de allí en más ser borradas con la esponja de una ortodoxia marxista sin fisuras. □

Bibliografía

Aguilar Mora, J. (1999), “*Amauta* o Vanguardia”, en Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo: América Latina en sus revistas*, Madrid-Buenos Aires, Alianza.

Amauta, Revista Mensual de Doctrina, Literatura, Arte, Polémica. Director José Carlos Mariátegui - Gerente Ricardo Martínez de la Torre, N° 1 al 32, septiembre de 1926 a agosto-septiembre de 1930.

Aricó, José (1978), *Introducción a Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Bernabé, M. (2006), *Vida de artista. Bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora/IEP, 2006.

Burga, M. y Flores Galindo, A. (1979), *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ritchay Perú.

Daniel Reedy (2000), *Magda Portal. La pasionaria peruana: biografía intelectual*, Lima, Flora Tristán.

Deústua, J. y Rénique, J. L. (1984), *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Flores Galindo, A. (1980), *La agonía de Mariátegui*, Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima.

Joffré, Gabriel Ramón (1999), *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*, Lima, Sidea-PromPerú.

Labor, revista trimestral, Lima, 1928-1929, ed. facsimilar.

Lauer, Mirko (1989), *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*, Lima, Mosca Azul.

Leibner, Gerardo (2003), “Indigenismo, autoridad intelectual y jerarquías sociales: dos reportajes a un indio en *Amauta*”, en *Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, v. xxvii, N° 2, diciembre de 2003.

Mariátegui Total, Amauta, Lima, 1994.

- Mariátegui, José Carlos (1970), *El alma matinal*, Lima, Amauta.
- (1975), *Signos y obras*, Lima, Amauta.
- (1977), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- (1977a), *Ideología y política*, Lima, Amauta.
- (1978), *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta.
- (1978a), *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta.
- (1978b), *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta.
- (1984), *Correspondencia, 1915-1930*, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Biblioteca Amauta.
- Martínez de la Torre, R. (1947-1949), *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Lima, Empresa Editora Peruana.
- Ortega, Julio (1986), *Cultura y modernización en la Lima del 900*, Lima, CEDEP.
- Paris, R. (1981), *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Rouillon, Guillermo (1963), *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- Sobrevilla, David (2005), *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos*, Universidad de Lima, Fondo de Desarrollo Editorial, 2005.
- Terán, Oscar (1985), *Discutir Mariátegui*, México, Universidad Autónoma de Puebla.

