

## Mariátegui y las antinomias del indigenismo

### Mariategui and the Antinomies of Indigenous Affairs

---

Fernanda BEIGEL

---

*Socióloga, Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina)*

#### RESUMEN

En este trabajo nos proponemos efectuar un recorrido que dé cuenta, por una parte, de la significación actual del “indigenismo” en el campo intelectual latinoamericano y, por otra, de las polémicas ocurridas en los años veinte, para revisar el marco en el que se desarrolló el pensamiento y la praxis “indigenista” de José Carlos Mariátegui. Luego de un balance de los principales trazos de las más viejas y más nuevas discusiones que rodean la categoría de “indigenismo”, intentamos examinar la presencia de la herencia andina en el proyecto de socialismo indo-americano esbozado por el Amauta peruano. Especialmente, abordamos críticamente las relaciones existentes entre este proyecto de cambio social y los contornos de una racionalidad distinta, que parece haber nacido de nuestras entrañas y recién ahora estamos empezando a vislumbrar.

**Palabras clave:** Mariátegui, indigenismo, socialismo in-americano, América Latina.

#### ABSTRACT

In this paper we intend, on one hand, to look over the current significance of “indigenismo” in Latin American intellectual field, and on the other, we try to analyze the polemics towards this matter occurred in the 20s. In this way, we will be able to examine the frame in which Mariátegui’s “indigenismo” was held, and the particularities of his thought and his praxis. After this balance on new and old discussions over our “indigenismo”, we approach the topic of the Andean inheritance in Mariátegui’s project of an “Indo-American” socialism. Specially, we outline the relations between this project for social change and the contours of a different rationality, that was born from our innards a long time ago, and yet we are recently starting to loom in the distance.

**Key words:** Mariátegui, “indigenismo”, Indo-American socialism, Latin American.

Pensar la problemática del indio en América Latina desde la evaluación del proyecto socialista de José Carlos Mariátegui tiene tanto de potencialidad como de riesgo, en la medida que se trata de un pensamiento íntimamente arraigado en el campo intelectual de las primeras décadas del siglo XX que se ha convertido, sin embargo, en una fuente para reflexionar acerca de un conglomerado de cuestiones que golpean las puertas de las ciencias sociales en el umbral del siglo XXI. Su pensamiento ha originado variados *mariateguismos* en la política peruana y ha signado movimientos sociales de resonancia mundial, como la rebelión zapatista del estado mexicano de Chiapas en la última década.

En este trabajo nos proponemos efectuar un recorrido que dé cuenta de la significación actual del “indigenismo” en el campo intelectual latinoamericano -y peruano en especial- atendiendo al giro teórico que han asumido los estudios étnicos luego del quiebre operado no sólo en la historia de nuestros movimientos indios, sino también en el estudio de las rebeliones campesinas de otros confines del Tercer Mundo. Nos referimos, por ejemplo, a los “estudios subalternos”, que salieron de la historiografía tradicional dando un portazo que llamó la atención de académicos marxistas y no-marxistas, dirigentes políticos nacionalistas y socialistas, todos aludidos en estos planteamientos<sup>1</sup>. Estaremos, después de esto, en mejores condiciones para evaluar las antinomias que presenta la cuestión del indio en el proyecto mariateguiano, a la luz de más de setenta años de reflexión teórica y de importantes experiencias políticas practicadas por los movimientos sociales que asumieron la identidad étnica de las comunidades indígenas desde nuevos lugares. Todo esto, no para abonar hipótesis que certifiquen la “clausura” de la cosmovisión indígena, o que nos planteen a los mestizos-criollos como “étnicamente incapaces” de comprender esta realidad, pero sí para desarrollar la constatación de que los indios han sido los hacedores de su propia rebelión y siguen siéndolo hoy con igual o mayor fuerza. Es decir, la mirada autocrítica de un campo intelectual que advierte sus debilidades nos permitirá diferenciar la radical distancia que media entre “reconocer un problema social” y hacer visible una perspectiva que no estaba en nuestro “campo de lo posible”. Luego de este reconocimiento de las nuevas perspectivas podremos poner en crisis algunas categorías y analizar la historia de proyectos que resucitan hoy, muchas veces envueltos por un halo mitológico. Debido quizás a las urgencias de un presente que reclama nuevos mitos -más arraigados a nuestro suelo-, la explosión de las rebeliones indígenas de los últimos años han aparecido como alternativas políticas capaces de prodigarnos y sostener nuestra fe en la potencialidad/factibilidad de un orden más justo y solidario.

El indigenismo de José Carlos Mariátegui expresó las potencialidades de un marxismo abierto a las demandas indígenas y comenzó a tener cada vez más importancia en las mentes de muchos, que rastrearon en la historia del marxismo latinoamericano desde nuevas perspectivas. La búsqueda de aportes originales, que fueron capaces de advertir nuestra especificidad continental desde la matriz de la filosofía de la praxis, ha otorgado a la obra del ensayista peruano en un lugar protagónico. Mas ello no ha estado exento de polémicas

1 Los estudios subalternos pusieron en tela de juicio las concepciones de marxistas como Eric Hobsbawm, que consideraban a estas rebeliones como “pre-políticas”. Entre otros, Ranajit Guha denunció que hasta los años setenta las rebeliones campesinas de la India seguían siendo estudiadas excluyendo la consciencia del insurgente como sujeto de su propia historia. Las actividades de esas masas rurales, analizadas ahora desde una caracterización que rechazaba su “espontaneidad”, arrojaron luz acerca de la existencia de modalidades conscientes de resistencia a la explotación del Estado o de las elites rurales que no estaban contempladas en las concepciones políticas eurocéntricas. Cfr. Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*, Calcutta, Oxford University Press, 1983.

historiográficas que es necesario abordar, para avanzar en el esclarecimiento de los alcances de un marxismo tan cargado de desafíos teóricos y -por esto mismo- tan densamente poblado por múltiples y contradictorias lecturas. Abordaremos, por ello, en una siguiente instancia, las polémicas del indigenismo ocurridas en los años veinte, para conocer el marco en que se desenvolvió su pensamiento y su praxis “indigenista”.

Luego de este recorrido por los principales trazos de las más viejas y más nuevas polémicas que rodean la categoría de “indigenismo”, finalmente intentaremos revisar la presencia de la herencia andina en el “Nuevo Perú” que propuso Mariátegui. Procuraremos distinguir lo que pudo ver en su época un socialista mestizo, consciente de sus limitaciones, y lo que podemos ver nosotros ahora, después de que miles de indios se rebelaran en la frontera peruano-boliviana, se movilizaran descalzos por las sierras ecuatorianas y reaccionaran armados en las selvas lacandónicas. Y esbozaremos las relaciones existentes entre un proyecto de cambio social que quiso incorporar a nuevos sujetos sociales y los contornos de una racionalidad distinta, que parece haber nacido de nuestras entrañas y recién ahora estamos empezando a vislumbrar. Probablemente porque hemos abierto los ojos a nuevos caminos, que crecen en el mapa cuando otros han quedado empantanados, pero sólo se abren cuando hay un conjunto de mujeres y hombres dispuestos a cambiar sus gafas para siempre. Semejante fue el grado de ruptura que ocurrió en Mariátegui y que lo llevó a mirar su país por dentro, luego de un intenso aprendizaje. Y en ese instante pudo abandonar las lecturas ajenas para hendirse en las grietas de su propia realidad.

### **EL “INDIGENISMO” DURANTE EL SIGLO XX**

El término “indigenismo” resulta conflictivo en el campo intelectual latinoamericano, en razón de que ha sido utilizado para expresar tendencias sociales y posiciones teóricas muy diversas en su significación y en su arraigo temporal. En los estudios actuales, los contornos de esta problemática se analizan a partir de nuevos aportes: hoy resulta bastante generalizado comprender que el problema indígena debe ser pensado considerando las concepciones provenientes de los pobladores originarios de nuestro territorio y las modalidades de acción política desarrolladas por los mismos como movimientos sociales. En franca minoría han quedado las posturas que rodeaban variadas formas de paternalismo.

Se ha reconocido, al fin, algo bastante básico: el derecho de los indios al protagonismo en la elaboración y discusión de su propio destino. Una irrupción de la política se convirtió en clave insoslayable para reflexionar y explicar la problemática étnica, pues los mismos descendientes de los pueblos originarios lucharon encarnizadamente por nuevas condiciones para vivir dentro del territorio de nuestro continente. Y esto volvió visible para el campo académico una nueva realidad, a la vez que produjo un viraje por el cual quedó desacreditado seguir pensando en términos de “integrar al indio” a las sociedades americanas. Así, los estudios acerca del “indigenismo” se multiplicaron en diferentes direcciones y comenzaron a mostrar gran variedad de enfoques.

Hay quienes llaman “ideología indianista” a la tendencia que ha venido a superar críticamente las limitaciones *asimilacionistas* de los diversos “indigenismos” conocidos durante el siglo XX<sup>2</sup>. Estas limitaciones -que atravesaron a liberales, conservadores y socialistas- se

2 Cfr. Bernardo Berdichewsky, “Indigenismo-indianidad”, en *Boletín de Filosofía*, Buenos Aires, N°9, Vol.3, 1998.

relacionan con una cuestión central. Se trata de lo que llamaremos provisoriamente la situación de *exterioridad*, que caracterizó a muchos movimientos de redención indígena que pretendieron interpelar a estas masas, pero actuaron desde fuera de las comunidades.

Algunos aceptan esta denominación “indianista” también para referirse a la corriente reivindicativa que surgió de la lucha por la autodeterminación de las comunidades indígenas latinoamericanas. El término “indio” ha sido recuperado, por ejemplo, por algunos movimientos de nuestro continente, que han encontrado en él un símbolo, a la vez conflictivo y develador, de los siglos de opresión y de conquista<sup>3</sup>. Otros hablan de lo “andino” para integrar el aspecto cultural, la cosmovisión indígena, su particular conexión con el ambiente y con la historia. Pero lo que aparece con bastante claridad es que el término “indigenismo” ha sufrido un *proceso de enjuiciamiento*, tanto en sus versiones provenientes de la literatura, la lucha política, como en el plano de las ideas filosóficas.

Algunos estudios provenientes del campo intelectual peruano, procuran precisar los alcances del “indigenismo histórico” elaborando categorías como “*Neo-indigenismo*”, “*Indigenismo-2*” e “*Indigenismo ortodoxo*”. Mirko Lauer centra sus estudios en torno al período 1919-1941 y advierte la convivencia conflictiva de una corriente estético-cultural (a la que denomina I-2), junto con una tendencia política favorable a la liberación del indio, que deben ser distinguidas para comprender mejor el fenómeno. Ambas vertientes, que centraron su atención en lo “autóctono” y en el carácter “campesino” de esta parte de la población peruana, respectivamente, padecieron limitaciones teóricas y políticas. Ninguna de éstas expresó –al decir de Lauer– una identidad étnica, pues los indios, ni en esas décadas ni ahora, se definen a sí mismos como “indígenas”. Todo “indigenismo” implicaría, desde esta perspectiva, un sector criollo que pretende “integrar al indio” a su proyecto de nacionalidad<sup>4</sup>.

En defensa del “indigenismo” puede señalarse en el Perú al crítico Tomás Escajadillo, quien sostiene que este movimiento no ha muerto todavía y que sus continuadores mantienen su vigencia como modo de aproximación a la comprensión de la realidad india. Define los marcos de esta corriente haciendo hincapié en su vertiente literaria, a partir del señalamiento de que una obra auténticamente indigenista es aquella que supera los lastres románticos, posee un sentimiento de reivindicación social y “suficiente proximidad” con el mundo recreado. Según el estudioso peruano, muchas de las obras que surgieron en el período vanguardista alcanzaron estos logros y el campo literario peruano actualmente sigue arrojando productos de este tipo<sup>5</sup>.

Como vemos, uno de los principales nudos del debate peruano se encuentra en el balance del vínculo real entre el “indigenismo” y la perspectiva teórica y/o reivindicativa de las comunidades indígenas del país andino. También decíamos que atraviesa este campo de estudios una revisión de lo “andino” en tanto conglomerado cultural, cuestionado desde algunos estudios históricos por su efecto homogeneizante respecto a la diversidad de pueblos que

3 Mientras en el Ecuador algunos sectores han promovido un proceso de autorreconocimiento, basado en una recepción crítica de “lo indio”, el término “indianismo” padece dificultades en el contexto del campo intelectual peruano, pues ha sido utilizado para describir la presencia del tema indígena en la literatura modernista peruana hasta 1920 y ha sido considerado una etapa anterior al “indigenismo” vanguardista.

4 Cfr. Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*, Cusco, SUR-CBC, 1997.

5 Cfr. Tomás G. Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Lima, Amaru Editores, 1994.

constituyen el Ande<sup>6</sup>. Alberto Flores Galindo advierte la complejidad de la cuestión, tanto desde la polémica historiográfica como en relación con la identidad nacional peruana. En su libro, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, retoma el debate indigenista de los años veinte y reconstruye los ejes de una “utopía andina” que –con múltiples versiones, basadas en símbolos y mitos– anida en la mentalidad de los peruanos desde las rebeliones campesinas del siglo XVIII hasta la actualidad. Este trabajo, publicado en 1986, marca un hito importante, por cuanto no sólo explora la tradición rebelde peruana, sino que además desentraña la función utópica que adquieren algunos rasgos de la mentalidad andina<sup>7</sup>.

Nosotros no desconocemos la heterogeneidad de la región y utilizamos aquí el término “andinismo” sólo en referencia directa a una corriente que expresó el rescate urbano de un conjunto de prácticas políticas y culturales propias de los pobladores de la sierra peruana, cuestionadoras de la feudalidad y el gamonalismo. En los años veinte, esta variante del “indigenismo” dejó de lado la idealización romántica del pasado incaico para trabajar sobre la imagen y los problemas del indio del presente. Bautizada en esta época como “andinismo” fue una tendencia promovida por importantes intelectuales provincianos y, a pesar de su “defecto homogeneizante”, debe destacarse porque marcó una diferencia con el modernismo romántico. Muchos de sus adherentes formaron parte de algunos intentos de superar las visiones filantrópicas que venían orientando el trabajo de algunos intelectuales limeños, expresión de lo cual fue el *Grupo Resurgimiento*, fundado en Cusco<sup>8</sup>. Mariátegui adhirió a este movimiento y se vinculó con los exponentes del “andinismo”. Uno de sus representantes más célebres, Luis E. Valcárcel, fue colaborador estrecho de la revista *Amauta*<sup>9</sup>.

El problema del indio fue el principal territorio sobre el que se desarrollaron las múltiples y diversas tendencias de la “nueva generación peruana”. Hasta las revistas más artepuristas proclamaban su adhesión al inkaísmo e identificaban “lo andino” como la “nueva sensibilidad” que recorría las venas de la cultura peruana. Mientras *Amauta* (Lima, Director: José Carlos Mariátegui, 1926-1930) pretendía una confluencia entre el “vanguardismo indigenista” y el socialismo, otras revistas de la época, como *La Sierra* (Lima, Director: J. Guillermo Guevara, 1927-1930), entendían que la redención del indio podía ser ostentada sólo por intelectuales provenientes del interior del Perú, y consideraban que se trataba de una reivindicación específicamente enfrentada a todo planteo limeño. *Kuntur* (Cusco, Director: Román Saavedra, 1927-1928) fue uno de los órganos que se autoproclamó “expresión de los hombres nuevos del Ande”. Integrado por un equipo de beligerantes cusqueños

6 Respecto a la discusión del término “andino”, puede verse el libro de la filóloga ecuatoriana Ileana Almeyda, *Historia del pueblo kechua*, Quito, EBI-Abrapalabra, 1999.

7 Cfr. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

8 Los estatutos de este grupo cultural fueron publicados en *Amauta*, Lima, Año I, N°5, enero de 1927. Entre sus integrantes figuran José Carlos Mariátegui, Luis Valcárcel, Uriel García, José Sabogal, Dora Mayer de Zulen, Casiano Rado, Víctor R. Haya de la Torre, Luis F. Paredes, entre otros.

9 Con respecto a la “ideología andinista” de la vanguardia peruana de los años veinte, puede verse Yasmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*, Lima, Horizonte, 1999. De la misma autora, consúltese “Patria de ensueño digno país de Utopía. Génesis y tempestad de la Vanguardia Andinista en Luis E. Valcárcel”, en *Amauta y su época*, Lima, Minerva, 1998, pp.187-194.

que se propusieron la mutación del centralismo limeño hacia un nuevo centro serrano, enfrentaron, sin embargo, a los colaboradores de la revista de Guevara<sup>10</sup>.

El “serranismo” es una corriente que muchas veces se suele englobar bajo la denominación “indigenismo”. Se obtura así, no sólo la comprensión de sus principales posiciones frente al vanguardismo, sino la captación de la heterogeneidad misma de las corrientes que se desarrollan alrededor del problema del indio en el campo intelectual peruano durante los años veinte. Basado en una concepción virulenta y radical, que consideró lo “limeño” como principal enemigo, el “serranismo” asumió como estandarte la defensa a ultranza de todo lo provinciano.

Paradójicamente limeña, la revista de J. Guillermo Guevara, *La Sierra*, ostentaba su carácter de publicación “serranista”<sup>11</sup>. En sus editoriales, postulaba un “humanismo” anti-imperialista, crítico de la experiencia revolucionaria soviética y del comunismo local<sup>12</sup>. Los colaboradores de esta publicación (cuyo director se arrogaba, al igual que tantos grupos culturales, la “representación de la voz de los hombres del Ande”) pretendían recuperar la historia de los primitivos habitantes de la sierra mediante una lucha “anti-limeña” identificada positivamente a favor de lo provinciano. Reconociendo en el Inkario una fuente de esplendor, fustigaban a quienes hablaban del problema indígena “sin acercarse a su terreno, sin vivir en el ayllu”<sup>13</sup>. En palabras de David Wise, para estos serranistas, ser limeño era la antítesis de ser peruano<sup>14</sup>.

A pesar de que en sus editoriales Guevara se proponía encontrar un nicho filosófico entre el nacionalismo socialista y el regionalismo “exclusivista”, la revista emprendió un feroz ataque contra la condición limeña de ciertos indigenistas. En una directa referencia a la editorial de presentación de *Amauta*, que declaraba “Todo lo humano es nuestro!”, Guevara intentaba desacreditar la validez del discurso indigenista proveniente de Lima, para oponerle su doctrina “serranista”. La oposición entre provincianos y capitalinos se convirtió, así, en el eje del programa de *La Sierra*.

José Carlos Mariátegui y el presunto indigenismo hablarán del indio al amparo del socialismo y no vamos a creerles. Pueden disfrazarse y llamarse a sí mismos “títe-

10 Véase por ejemplo la dura crítica al libro del hermano del director, Víctor J. Guevara, firmada por Justo Huanca en “Bestias y Libros”, en *Kuntur*, Cusco, N°2, enero de 1928.

11 A pesar del origen serrano de su director (J. Guillermo Guevara nació en el Departamento de Cusco), David Wise señala que *La Sierra* estuvo atravesada por una anomalía fundamental, pues esta revista “anti-limeña” nació y se desarrolló en Lima. Cfr. David Wise, “*La Sierra* (Lima, 1927-1930): “La Voz de los Hombres del Ande”, aparecido bajo el título “*La Sierra* (Lima, 1927-1930): “The Voice of the Men of the Andes” en la *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, N°35, 1985, pp.166-90.

12 De raigambre gonzález-pradista, el programa de la revista de J. Guillermo Guevara se ligó al aprismo, abriendo sus páginas a Haya de la Torre mientras estaba en el exilio y apoyando la campaña electoral del APRA después del cierre del emprendimiento editorial. Cfr. David Wise, “*La Sierra* (Lima, 1927-1930): “La Voz de los Hombres del Ande”, Op. cit.

13 Véase por ejemplo, Manuel Villaizan, “Los payasos del periodismo”, en *La Sierra*, Año I, N°8, Lima, agosto de 1927.

14 Que ocurriera en Lima semejante hostilidad serranista se explica también dentro de la anomalía señalada por Wise pues en Lima los estudiantes peruanos que, como Guillermo Guevara, llegaban desde el interior, eran despreciados por las elites universitarias limeñas herederas de la República Aristocrática. Cfr. David Wise, “*La Sierra* (Lima, 1927-1930): “La Voz de los Hombres del Ande”, “*La Sierra* (Lima, 1927-1930): “La Voz de los Hombres del Ande”, Op. cit.

res”, “apóstoles”, “redentores”, a nosotros se nos va un cominillo. Surgirán o se inventarán nuevas doctrinas humanistas. Nos hablarán con seriedad dogmática en nombre de nuevos ISMOS. Aducirán que *todo lo humano les interesa*; mas no lograrán resolver el problema indígena ni convencernos. Nos han probado su falta de preparación, su incapacidad. Pasaron ya los tiempos en que cualquier limeño charlatán seducía con su vacuidad relumbrona a los provincianos<sup>15</sup>.

La poetisa Magda Portal, desde la tribuna vanguardista de *Guerrilla* intentó enfrentar la soberbia de Guevara y festejó el éxito de otro órgano indigenista, el “Boletín de la Editorial Titikaka”, pues provenía de Puno y estaba “dirigido por verdaderos intelectuales de la sierra”. Aunque rescató a Valcárcel, entre los colaboradores de *La Sierra*, intentó desacreditar el anti-limeñismo furioso de los integrantes del *Grupo Renovador Andino*. Entre sus acusaciones, sostuvo que en la revista de Guevara sólo había estudiantes sin valor intelectual, que no pertenecían al ámbito andino.

La Sierra del Sur debe ser representada por un Gamaliel Churata –por un Alejandro Peralta- estos altos poetas de espíritu andino –con la recia sinceridad del Ande- o por un Valcárcel, aquel admirable agitador de ideas, también poeta –que anuncia el advenimiento de una era de justicia para el hombre de la sierra- ya que sólo el poeta andino que compulsa el dolor de la raza oprimida es el único capaz de hacerse comprender en su reclamo de justicia<sup>16</sup>.

Ninguno de estos indigenismos/serranismos, más o menos mesiánicos, expresaban, en definitiva, el punto de vista de las comunidades. Todos ellos se arrogaban esa “representación”, pero en tanto se trataba de intelectuales de sectores medios, no podían quebrar la distancia que los separaba de la cosmovisión india de los ayllus o las poblaciones indígenas del interior del país. En lo que sigue, intentaremos mostrar que, aunque José Carlos Mariátegui no logró tampoco trasponer esta distancia, fue capaz de advertirla críticamente, ofreciendo una importante reflexión.

### ***EL PROYECTO MARIATEGUIANO. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL TRADICIONALISMO***

Probablemente no encontremos demasiado acuerdo si afirmamos que Mariátegui no podía elaborar un planteo “autonomista” de las nacionalidades indígenas en las condiciones históricas que vivió, frente a una realidad política y cultural tan diferente de la actual. El campo mariateguiano viene discutiendo en los últimos años acerca de los alcances de la vinculación del marxista peruano con el mundo de la sierra peruana, durante su breve y agitada acción política y cultural<sup>17</sup>. Algunos estudiosos intentan discutir la posición indige-

15 El resaltado es nuestro. Cfr. Juan Guillermo Guevara, *La Sierra*, Año I, N°4, Lima, marzo de 1927, pp.4-5.

16 Magda Portal, “Dos revistas andinas”, en *Guerrilla*, Año I, N°4, Lima, 2ª quincena de mayo de 1927.

17 Se trata, en realidad, de una polémica que comenzó con la misma muerte de Mariátegui y atravesó distintas fases, alimentadas por la apropiación de su figura en el seno del movimiento comunista internacional. Nosotros hemos esbozado una periodización de las etapas de la recepción de la obra de Mariátegui desde 1930 en

nista de Mariátegui en abstracto, como si ella no hubiera surgido en un campo intelectual histórico determinado (en sentido fuerte, es decir, “limitado” por condiciones específicas). Otros desmerecen los aportes del director de *Amauta* a esta cuestión, puesto que le atribuyen un intelectualismo que lo habría aislado de la realidad del interior de su país. Entre los que se acercan a la trayectoria del peruano desde preocupaciones teórico-políticas, hay quienes cuestionan su falta de advertencia acerca de la dimensión étnica del reclamo de las comunidades indígenas. También hay quienes sostienen que Mariátegui fue un “racista” y prolongan hasta la actualidad una polémica contemporánea a la vida del Amauta, en la que se discutía su “exclusivismo indio”. Estas críticas, que siguen apareciendo en los congresos y coloquios internacionales, se vinculan de manera estrecha con un viejo debate (todavía no saldado, en tanto se va modificando con los cambios históricos y políticos) alrededor de su supuesta postulación del indio como único sujeto de la revolución socialista. Es decir, se discute en primer término su práctica, luego el lugar que la población indígena tuvo en su proyecto político y, finalmente, su valoración del “indigenismo” cultural que reinaba en el campo intelectual de la década del veinte.

Una de las principales tensiones que recorre estas interpretaciones acerca del “indigenismo revolucionario”<sup>18</sup> que promovió Mariátegui en los años veinte, es la oscilación entre la “herencia andina” -que le habría permitido acercarse a la cosmovisión andina- y la tradición occidental, que vendría a representar un obstáculo para acceder a ella<sup>19</sup>. Aunque aquí no podremos desarrollar todas las aristas de este multifacético problema teórico, desglosaremos esta faceta del proyecto mariateguiano tomando el cruce entre las dos dimensiones del indigenismo señaladas por Mirko Lauer, que atravesaron la praxis y el pensamiento de Mariátegui. Por un lado estaría la dimensión política, relacionada con las organizaciones reivindicativas y las distintas posiciones ideológicas que el peruano planteó frente a la incorporación del indio en la sociedad peruana, sus derechos económicos y políticos. Por el otro aparecería la dimensión cultural, en tanto el indigenismo artístico que impulsó Mariátegui involucraba el interés por lo autóctono, el pasado cultural y la herencia inkaica.

En la primera dimensión, la población indígena se convertía en sujeto -aunque nunca excluyente, pero con una centralidad importante- de la revolución que Mariátegui propiciaba para el Perú. En la segunda, los distintos productos culturales del vanguardismo aparecían como vías alternativas de conocimiento, con los que la “nueva generación peruana” procuraba acercarse a la historia e identidad cultural de las comunidades indígenas. Lo que Mariátegui llamó “indigenismo revolucionario” fue el resultado del cruce entre ambas dimensiones del problema del indio, y puede considerarse expresión del estadio programático alcanzado por la generación de *Amauta* en la segunda mitad de la década del veinte. En esta etapa del proceso de definiciones ideológicas Mariátegui advirtió algunas dificultades del indigenismo, particularmente su *exterioridad*, aunque padeció también las limitaciones propias de una época en que la insurgencia campesina había quedado desarticulada y el es-

“Pensar con Mariátegui, hoy”, aceptado para su publicación en *El Rodaballo*, Buenos Aires, 2001.

- 18 Cuando hablamos de “indigenismo revolucionario” tomamos una caracterización asumida por el propio Mariátegui en sus escritos, como veremos ahora. Toda vez que mencionamos el “indigenismo” no hacemos referencia a corrientes étnicas actuales sino al movimiento estético y político que se desarrolló en el Perú en la década del veinte.
- 19 Utilizamos el concepto de *herencia andina* para englobar, no sólo la historia del pueblo kechua, sino también el movimiento social integrado por las comunidades que habitaban el “Ande”, diferenciándolo así del *andino* y de la *tradición indigenista*, como corrientes ideológico-culturales.



pacio de “visibilidad” de la confrontación político-reivindicativa había quedado reducido a los “indigenismos” criollos.

El campo cultural peruano durante la década del veinte estaba bastante desarrollado en el interior. Desde las provincias emergían infinidad de grupos culturales de tinte indigenista que articulaban los reclamos reivindicativos con la literatura<sup>20</sup>. Si bien muchos de estos grupos tuvieron serias dificultades para penetrar en las comunidades serranas, algunos de ellos se mostraron abiertamente contrarios a toda forma de paternalismo filantrópico o idealismo romántico. La multiplicación de revistas y periódicos estético-políticos en la época muestran que el problema del indio se transformó en el tema central, tanto de la producción estética como de la lucha política y social.

Aunque estos “indigenismos” constituían, efectivamente, modos de representación de sectores medios, mestizos y principalmente urbanos, no podemos concluir con ello en un equívoco que pudiera abonar caracterizaciones de la revista *Amauta* como “limeñista” o aislada del interior del Perú. La actividad cultural de José Carlos Mariátegui estuvo lejos de restringirse a la ciudad de Lima o a las capitales europeas. Se desarrolló en las ciudades provincianas y alrededor de ellas se distribuyeron las remesas más grandes de libros editados por Minerva o la Sociedad Editora Amauta. Todo lo cual era fruto de la intención explícita del director de *Amauta*<sup>21</sup>.

Entre sus acusadores no sólo estaban quienes desacreditaban el interés de Mariátegui por el problema indígena, aduciendo su supuesto “limeñismo”, sino también quienes, como Luis Alberto Sánchez, lo consideraban un “exclusivista indio”. El director de *Amauta* fue acusado de racismo por quienes rechazaban su énfasis en el predominio indígena en la población peruana, su constatación de la oposición sierra/costa, así como la fractura histórica dejada por la Conquista. Frente a todo esto, debiéramos preguntarnos: ¿nos encontramos frente a un intelectual marxista europeizado o frente a un fanático indigenista tradicionalista?

Ni una cosa, ni la otra. Para interpretar el proyecto de socialismo indo-americano que sustentó Mariátegui en el Perú es necesario afrontar una indagación que opere en dos direcciones: por una parte, considerando las distintas fases de “peruanización” de su proyecto, y por la otra, analizando la función que adquiere en su obra la categoría de *tradicición*<sup>22</sup>. Mariátegui reconoció la importancia de su aprendizaje europeo en la madurez de su pensamiento y recibió con entusiasmo las expresiones más iconoclastas del vanguardismo estético. Pero paralelamente tituló su revista con un vocablo indígena, mostrando con ello su “adhesión a la Raza”, su “homenaje al Inkaísmo” y la aspiración de “crear” nuevamente el

20 En nuestra Tesis Doctoral hemos hecho una descripción de cada uno de estos grupos, sus principales órganos y polémicas. Cfr. “El itinerario y la brújula. El recorrido estético-político de José Carlos Mariátegui”, Mendoza, marzo de 2001.

21 Véanse, entre otras, la carta de Gamaliel Churata a José Carlos Mariátegui, del 8 de setiembre de 1928 y la carta de José Carlos Mariátegui a Nicanor de la Fuente, del 12 de noviembre de 1928, en José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total*, Tomo 1, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, p.1924 y pp. 1941-1942 respectivamente.

22 En este breve ensayo no podemos ahondar en las fases de “peruanización” del proyecto mariateguiano, mas podemos destacar aquí al año 1925 como clave de este proceso. En setiembre de este año Mariátegui se hizo cargo de la sección “Peruanicemos el Perú” de la revista *Mundial*, fundó la Editorial Minerva y publicó su primer libro, *La escena contemporánea*, cuya repercusión social lo legitimó como portavoz de la “nueva generación peruana”.

sentido de la palabra “Amauta”, en un intento de superación del indianismo romántico<sup>23</sup>. Desde su regreso de Europa en 1919, ya se manifestaba su creciente preocupación por la creación de un “auténtico puente” con la realidad de la sierra, tan densamente explotada y alejada de la costa. Pero hacia mediados de la década del veinte esta preocupación se había convertido en el pivote de su proyecto político y cultural. Por ello incluyó en su revista una sección de denuncias de la sujeción indígena denominada *El proceso del gamonalismo* y se ocupó afanosamente de la distribución de *Amauta* en las provincias.

Con su importante artículo “Nacionalismo y vanguardismo (en la ideología política)”, publicado en *Mundial* en noviembre de 1925, Mariátegui exponía los resultados de una larga reflexión que venía efectuando desde que comenzara a recibir el impacto de la presencia de una “nueva generación” en el escenario político y cultural peruano. Advertía que detrás de este movimiento ocurría un intenso proceso de búsqueda de una identidad nacional peruana y festejaba que la reivindicación capital del “vanguardismo” fuera la reivindicación del indio. La “peruanidad” de un programa político generacional le parecía ligada básicamente a la centralidad del problema indígena. Esta cuestión era la que dividía al campo intelectual peruano entre colonialistas (“pasadistas”, nostálgicos del Virreynato) y revolucionarios (representantes de un “nuevo espíritu”, que asumían el verdadero pasado, un pasado más remoto, pero más “genuinamente nacional”)<sup>24</sup>.

Fue recién hacia 1927 cuando esta reflexión se convirtió en una tesis filosófica, capaz de dar cuenta de las vinculaciones entre una lectura selectiva del pasado peruano y las perspectivas de cambio social para el país. Mediada ya por el desarrollo de la polémica indigenista que atravesaba a todos los grupos culturales, la preocupación de Mariátegui se organizó en torno a diferenciar la *tradicción* del *tradicionalismo*. Explicaba que -contra lo que deseaban los tradicionalistas- la tradición era heterodoxa, “viva y móvil”, y estaba en permanente creación gracias a la acción de quienes la “negaban” para renovarla y enriquecerla. La aniquilaban en cambio quienes la querían “fija” e imprimían en ella un presente sin fuerza y estático<sup>25</sup>. Los revolucionarios -así gustaba Mariátegui llamar a los vanguardistas-, aunque actuaran sobre la realidad “por medio de negaciones intransigentes”, no podían rechazar la tradición en bloque. No podían proceder nunca como si la historia empezara con ellos. Sabían que representaban fuerzas históricas y no debían “complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas”<sup>26</sup>. Detrás de estas consideraciones se halla una concepción que entiende a la tradición como “heterogénea”, como resultado de procesos históricos que sedimentan/condicionan cualquier teoría nueva o práctica revolucionaria.

No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo -no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservatismo- es, es verdad, el mayor ene-

23 José Carlos Mariátegui, “Presentación de Amauta”, en *Amauta*, Lima, Año I, N° 1, setiembre de 1926, p.1.

24 José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo (en la ideología política)”, publicado en *Mundial*, noviembre de 1925, en *Peruanicemos al Perú*, Obras Completas, 11ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1988, p.99.

25 Cfr. José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”, publicado en *Mundial*, noviembre de 1927, en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.160.

26 José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”, en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.162.

migo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta es-cueta y única.

La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias -esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola-, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones<sup>27</sup>.

El conflicto real no era, para el Amauta, el que se constituía entre la revolución y la tradición, sino aquel hiato que separaba al programa revolucionario del tradicionalismo conservador. Si bien los vanguardistas encarnaban la “voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio”, la tradición de esta época -en el sentido de dejar su sello en la historia- la estaban haciendo los que parecían a veces “negar, iconoclastas, toda tradición”<sup>28</sup>. Y esto porque la revolución estaba contenida, al decir de Mariátegui, en la tradición histórica de todos los pueblos. Fuera de la tradición -y de la historia- no estaba sino la utopía<sup>29</sup>.

Así como había existido una fuerte impronta colonialista en la política y en la cultura, con la “nueva generación peruana” Mariátegui advertía la existencia de serios esfuerzos en pos de una “reintegración espiritual de la historia y la patria peruanas”. Dicha propuesta de “reintegración”, para el director de *Amauta*, debía incorporar las tradiciones olvidadas, contrarias a todo conservatismo, especialmente la herencia revolucionaria indígena, sin la cual era imposible hablar siquiera de “nacionalidad”. Con esta lectura selectiva de la historia, la tradición nacional peruana surgía como un conjunto de elementos heterogéneos que era necesario aglutinar y el Perú aparecía como un “concepto por crear”. El “Nuevo Perú” surgiría así, de una alianza entre el “nuevo espíritu” y las tradiciones revolucionarias, que saldrían a la luz como producto de la revalorización de todo aquello que había sido aniquilado por la Conquista y que todavía seguía corroyéndose en la acción de las supervivencias colonialistas de la sociedad peruana.

### **EL “INDIGENISMO REVOLUCIONARIO” DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI**

Hemos dicho que el “indigenismo revolucionario” que propiciaba Mariátegui desde la revista *Amauta* se nutría del “socialismo marxista” y del “vanguardismo indigenista”. Ahora bien, teniendo en cuenta que cada una de estas vertientes no sólo se incorporaban como aspectos programáticos en sus textos, sino que expresaban sujetos sociales presentes en el escenario cultural peruano, sólo podremos acceder a comprender esta “aleación” que propuso Mariátegui si efectuamos una breve descripción que dé cuenta de los principales rasgos de estas corrientes.

27 Ibid., pp.162-163.

28 Ibid., pp.164-165.

29 José Carlos Mariátegui, “La tradición nacional”, publicado en *Mundial*, diciembre de 1927, en *Peruanicemos al Perú*, Op. cit., p.169.

A pesar de la afirmación de Mirko Lauer, reticente a caracterizar el “indigenismo” como una vanguardia en el sentido europeo de la expresión, nosotros hemos considerado un conjunto de rasgos de la experiencia latinoamericana que permiten inscribir a este movimiento cultural dentro del fenómeno vanguardista. Para nosotros, éste expresó una ruptura cultural, que se desarrolló hacia un terreno estético-político y alcanzó importantes niveles de proyectividad social. En sus distintas expresiones, especialmente en las revistas, constituyó un cauce importante de la lucha anti-oligárquica que se desarrolló en el Perú en la década del veinte. Lógicamente, ante una definición de la “vanguardia” en estado “puro” (si es que pudiéramos dar, alguna vez, con ella), el “vanguardismo indigenista” podría quedar fuera de esta clasificación. Mas, sobre la base de la revisión que nosotros hemos hecho del vanguardismo latinoamericano surge necesariamente que el indigenismo no puede ser evaluado sólo por sus conquistas formales sino por el lugar de sus productos simbólicos dentro del heterogéneo campo cultural peruano.

Una evaluación de este tipo permite advertir que entre el *Indigenismo-2*-cuya consonancia con la cosmovisión propiamente indígena Lauer desmitifica, acertadamente- y el indigenismo político se formó un territorio estético-político diferenciado, nutrido de las prácticas en los textos colectivos y redes editorialistas, que sirvió como base del proyecto indigenista de José Carlos Mariátegui. Antonio Melis afirma que la convergencia del indigenismo político y las innovaciones artísticas vanguardistas es uno de los aspectos más singulares del campo cultural peruano durante los años veinte, al que contribuye de manera decisiva la capacidad aglutinadora de la revista *Amauta*<sup>30</sup>.

Cuando Mariátegui hablaba de un “vanguardismo indigenista” se estaba refiriendo a lo que Lauer denomina *Indigenismo-2*, es decir, al movimiento artístico, pero entendía que sus exponentes y las producciones que lo materializaban se articulaban a una dimensión política, por ello utilizaba, además, una denominación más abarcadora. Mariátegui sabía que el I-2, las asociaciones indígenas, federaciones gremiales y todas las expresiones políticas o culturales que tenían en común el interés por un “orden nuevo” constituían un espacio heterogéneo y ambiguo, pero *Amauta* y el proyecto social que se formaba en su seno aspiraban canalizar esa proyectividad.

En este sentido, podemos entender el “indigenismo revolucionario” como un primer resultado programático de la discusión entablada en 1926: la expresión ideológica de la aleación entre un programa político socialista y el “vanguardismo indigenista”. No podemos, sin embargo, confundir esta aleación con un simple encuentro del indigenismo político y la literatura indigenista<sup>31</sup>. Por una parte, porque Mariátegui produjo una reformulación del “indigenismo”, y por la otra, porque de esta aleación surgió un resultado mayor: el proyecto estético-político que se construyó desde *Amauta*.

La reformulación que Mariátegui realizó del “indigenismo” (a partir de su inserción en el proyecto socialista) y la conexión que estableció con el “vanguardismo indigenista”,

30 Cfr. Antonio Melis, “La experiencia vanguardista en la revista *Amauta*”, en *Leyendo Mariátegui*, Op. cit., pp.141-153.

31 Mirko Lauer aclara que el indigenismo político tenía problemas para mantenerse como referente específico en los textos sobre creación de los Indigenistas-2 y viceversa, por lo cual en ningún caso puede darse por sentada una identificación entre ambos. En realidad, todo proyecto articulador del arte indigenista y la reivindicación política del indio debía atravesar un proceso ideológico-programático capaz de crear una nueva instancia. Cfr. Mirko Lauer, Op. cit., pp.56-57.

puede desentrañarse sobre la base de la comprensión de los múltiples espacios intersubjetivos que promovieron una polémica fecunda entre las diversas vertientes de la “nueva generación peruana”. Por un lado, se nutrió del debate en el núcleo de sus más estrechos colaboradores, que contribuyeron a la discusión teórica preparatoria para la formación de un partido socialista en el Perú. En segundo lugar, ocupó las páginas de *Amauta* y de todo un conjunto de revistas culturales. En tercer término, ocurrió con la célebre “polémica del indigenismo”, que surgió en la revista *Mundial* y se desarrolló también en otras publicaciones durante 1927<sup>32</sup>. Ninguna de estas discusiones teóricas pueden verse aisladamente, ni como resultado del genio de dos o tres polemistas, pues la cuestión del indio en los años veinte constituye, como venimos señalando, un territorio atravesado por la mayoría de los fenómenos políticos y culturales de la época.

Antes de fundar *Amauta*, Mariátegui intentó definir en qué consistía el “indigenismo” de la “nueva generación peruana” y sostuvo que, en primer lugar, implicaba considerar al indio como representación de la nacionalidad. Se trataba de un importante quiebre con las concepciones de los “conservatistas peruanos”, que creían que lo nacional comenzaba con la Colonia y presentaban lo indígena como símbolo de lo pre-nacional. Para Mariátegui, el “vanguardismo indigenista” propugnaba una “reconstrucción peruana sobre la base del indio”, en función de una nueva evaluación del pasado. Las obras de estos artistas y ensayistas, que se incorporaban a *Amauta*, tomaban como material la historia de los Inkas y promovían algo más que un “pasatiempo romántico” o una “inocua apología del imperio de los Incas”. A estos escritores y artistas, Mariátegui los inscribía entre los “indigenistas revolucionarios” y consideraba que su radical diferencia con todo indigenismo anterior residía en que manifestaban una “activa y concreta solidaridad con el indio de hoy”. Como categoría social, por lo tanto, el “indigenismo revolucionario” pretendía expresar a todos aquellos sujetos que, desde el campo artístico o desde el campo reivindicativo, se acercaban al problema del indio a partir de una superación de la nostalgia romántica por el antiguo Imperio Inkaico<sup>33</sup>.

Terminaba el año de 1925 y Mariátegui ya se había hecho cargo de la columna “Peruanicemos al Perú” en la revista *Mundial*<sup>34</sup>. En esas páginas afirmaba que esta nueva forma de “indigenismo” se acercaba al pasado en tanto “raíz”, pero no buscaba en las “utópicas restauraciones” su programa. Con ello, profundizaba la “peruanización” de su concepción del socialismo, que terminaría en la aleación de marxismo y vanguardismo que venimos desarrollando en este apartado. El “indigenismo revolucionario” se basaba en una noción “realista y moderna” de la historia, es decir, no ignoraba las modificaciones ocurridas desde la Conquista hasta el presente. Entre ellas, el *Amauta* se refería al anclaje oligárquico

32 La “polémica del indigenismo” se identifica en el Perú con la disputa periodística originada en la revista *Mundial* en 1927, pero sus alcances fueron mucho más amplios y deben consultarse en otras revistas de la época. La compilación de Manuel Aquézolo Castro, denominada “La polémica del indigenismo” reconstruye muy bien las posiciones de Sánchez y Mariátegui, pero no incluye las notas de Guillermo Guevara, Uriel García, y otros importantes polemistas de la época que publicaban en *La Sierra*, *Kuntur*, *Kosko*, *Boletín de Tikaka*, etc. Cfr. Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987. Para complementar esto puede consultarse el trabajo de Yasmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú*, anteriormente citado.

33 Cfr. José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)”, Op. cit., pp.99-100.

34 Cfr. Carta de Andrés Avelino Aramburú a José Carlos Mariátegui, 7 de setiembre de 1925, en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia (1915-1930)*, Tomo1, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984, p.93.

de la historia política peruana, a la dependencia económica semi-colonial y al nacimiento de nuevas cosmovisiones acerca del mundo, nacidas con la modernidad en Occidente. El socialismo, que venía a representar una concepción adecuada a la coyuntura peruana, adquiriría -al decir de Mariátegui- diferentes características según se tratara de un país central o dependiente. En el Perú, no podía manifestarse sino a través de una actitud nacionalista, que marcaba una modalidad específica de su praxis revolucionaria<sup>35</sup>.

Para Mariátegui, el “nacionalismo” no estaba definido por la defensa de los límites territoriales ni por la consolidación de las instituciones políticas independientes. Fundamentalmente, concebía a la nacionalidad como un *proyecto*, tendiente a integrar la memoria histórica y satisfacer las necesidades sociales de todos los habitantes del Perú. Mariátegui entendía que la solución a las injusticias y desigualdades, características de lo que hasta ahora había sido definido como “nacionalidad peruana”, podía alcanzarse mediante la acción mancomunada de indios, estudiantes, obreros, empleados, artistas e intelectuales. El “Nuevo Perú”, que sintetizaba este proyecto, estaba lejos de identificarse con la institución estatal que había dominado los destinos peruanos en el último siglo<sup>36</sup>.

Todas las manifestaciones del “indigenismo revolucionario” ponían en tela de juicio la idea que se tenía hasta el momento acerca de la identidad nacional. La visualización de la opresión del indio y el señalamiento del Estado oligárquico como el principal responsable de la convivencia entre la “República” y la feudalidad, alimentaba la preocupación por definir lo “verdaderamente peruano”. Mas el programa político y cultural que intentaría sintetizar estas aspiraciones vanguardistas estaba todavía en formación y seguiría precipitadamente su curso polémico a medida que avanzaba la segunda mitad de la década del veinte. Con la fundación de *Amauta*, el debate se condensó y llegó a un punto de inflexión.

La famosa “polémica del indigenismo”, de 1927, consistió precisamente en la discusión acerca del lugar del indio en el proyecto nacional que se debatía en la “nueva generación peruana”. Luis Alberto Sánchez acusó a Mariátegui de padecer un “exclusivismo indio” y dio al Amauta la oportunidad de explicitar la relación que proyectaba entre las comunidades indígenas y el resto de los sectores sociales que componían el “sujeto” de los cambios que proponía para su país. Allí sostuvo que su ideal no era el Perú colonial ni el Perú incaico, sino un *Perú integral*. El cual se lograba mediante la capacidad solidaria del socialismo, pero se nutría de la supervivencia de la modalidad comunitaria de producción que se ejercía en la sierra peruana desde tiempos incaicos<sup>37</sup>. La polémica ya mostraba tendencias políticas contrapuestas: la aleación del socialismo con el vanguardismo indigenista en Mariátegui, el nacionalismo anti-socialista de Luis Alberto Sánchez y Guillermo Guevara, el indigenismo leguista de José Angel Escalante. Pero uno de los pilares más concretos de la

35 Cfr. José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo. (En la ideología política)”, Op. cit., pp.100-101.

36 Si bien estaba bastante claro que el Estado oligárquico era el principal enemigo, la generación de *Amauta* no tuvo tiempo de diseñar cómo serían las nuevas instituciones capaces de expresar y materializar al socialismo.

37 El planteamiento de Mariátegui acerca de la forma de trabajo comunitario que todavía sobrevivía en la sierra y sus principales fuentes de la época puede verse en los *Siete ensayos*. Para un panorama del tema de las comunidades en el proyecto mariateguiano, puede verse Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*; Op. cit., pp.294-306. También pueden consultarse las “Contribuciones al análisis de los *Siete Ensayos*” (incluye críticas de los contemporáneos e interpretaciones posteriores) en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Op. cit., p.237 y ss.

discusión se centraba en el proceso de enjuiciamiento -a veces autocrítico- del “indigenismo”, como corriente político-cultural, y de su capacidad de representar al indio peruano.

En el caso de Mariátegui, la condición europeizada del criollo no le parecía un obstáculo para darse cuenta del “drama del Perú”. Por el contrario, entendía que la situación colonial había hecho del criollo un “español bastardeado” y que, desde el momento que lograba reconocerse a sí mismo como tal, no podía ocurrir otra cosa que una vuelta de mirada hacia el indio, en busca de las raíces de la nacionalidad. Mariátegui explicaba cómo en la realidad peruana el “vanguardismo indigenista” había dejado de ser un fenómeno esencialmente literario, desde que los “auténticos indigenistas” colaboraban, conscientemente o no, en una “obra política y económica de reivindicación”. El nexo de los artistas e intelectuales con un proyecto político favorable a la transformación de las bases económicas de la explotación gamonalista, hacía de esta corriente literaria un fenómeno de revisión de la historia social. Y convertía a sus manifestaciones culturales en intentos de representación de la tradición y el “espíritu de una raza”.

Flores Galindo reflexiona acerca de la famosa polémica Sánchez/Mariátegui y sostiene que, en definitiva, ambos admitían en el indigenismo una nueva actitud, una toma de conciencia que “invitaba a encontrar la clave del país en el mundo andino”<sup>38</sup>. Retomando la cuestión de la *exterioridad* del “indigenismo”, podemos decir que Mariátegui se mostró consciente de la problemática del *verismo*, que distanciaba la representación indigenista de su época respecto al acceso a la cosmovisión propia de las comunidades de la sierra. Supo advertir que, aun en su versión más revolucionaria, el “vanguardismo indigenista” era una expresión mestiza que no surgía del seno de las poblaciones originarias del Perú. Por ello distinguía entre la *literatura indigenista* y la *literatura indígena*.

La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla<sup>39</sup>.

A Mariátegui no le parecía nada extraño que el problema del indio ocupara la mayor parte de las reflexiones filosóficas y políticas de su época. Por el contrario, entendía que “la presencia de tres millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones” venía a precipitar un equilibrio necesario para el Perú. Lo mismo ocurría con un proyecto nacional que quisiese ser verdaderamente peruano.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede

38 Más allá de las discusiones acerca de la *exterioridad* del indigenismo, Flores Galindo destaca un hecho irrefutable: el impacto de las rebeliones indígenas en la toma de conciencia acerca del papel del indio en la cultura peruana de las primeras décadas del siglo XX. Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Op. cit., p.307.

39 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p.242.

sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista<sup>40</sup>.

Mariátegui declaró más de una vez que la madurez teórica de su proyecto de “socialismo indo-americano” fue el resultado de la adopción de la perspectiva marxista. Reconoció ante Luis Alberto Sánchez que “la clave de sus actitudes” y de su coherencia personal estaba justamente en aquello que le replicaba como fuente de su “contradictoria y europeizada” visión del indio: el socialismo. Confesó inclusive haber llegado a la “comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo”<sup>41</sup>. Con lo cual, el Amauta planteaba al socialismo como la concepción capaz de sellar la unidad ideológica entre el problema del indio y la nacionalidad, como la base de una integración real de todos los sujetos que componían la sociedad peruana.

Estas aclaraciones de Mariátegui acerca del “camino socialista” que lo había llevado al “indigenismo revolucionario” pretendían disipar todo fantasma acerca de que su proyecto antepusiera los intereses indígenas por sobre el resto de la sociedad. Estas formas de “racismo”, que se registraban en algunas posiciones “serranistas” durante los años veinte, estaban muy lejos de las aspiraciones del Amauta, que se reconocía a sí mismo como mestizo e intentaba desmitificar el sentido –profundamente gamonalista– de la dicotomía sierra-costa<sup>42</sup>.

### LA POLÉMICA DEL INDIGENISMO EN LA III INTERNACIONAL

La cuestión del indio en la obra de Mariátegui se vinculó también con otra “polémica del indigenismo”, que tuvo relevancia entre 1928 y 1930, cuando se fundó el Partido Socialista Peruano y sus representantes participaron del debate sobre el “problema de las razas” en la Conferencia Comunista, realizada en Buenos Aires, en junio de 1929. El documento que llevaron los delegados peruanos al encuentro internacional causó una importante conmoción y las complejas connotaciones del debate provocaron que el tema quedara irresuel-

40 José Carlos Mariátegui, “Intermezzo polémico” (*Mundial*, N°350, Lima, 25 de febrero de 1927), en Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, Op. cit., pp.75-76.

41 Cfr. José Carlos Mariátegui, “Intermezzo polémico”, Op. cit., p.76.

42 Un aspecto del complejo proceso de recepción de la obra de Mariátegui durante el siglo XX está relacionado con el tema del “exclusivismo indio” en los *Siete Ensayos*. Quienes han favorecido una interpretación del “racismo” se basan en los comentarios –poco felices– de Mariátegui sobre las comunidades negras o coolies latinoamericanas. Para nosotros, no hay en el espíritu general de su obra, ni en el conjunto de sus textos un “exclusivismo indio”, sino una defensa apasionada de la necesidad de incorporar al indio como sujeto de la revolución socialista en un universo discursivo complejo, en el que algunos marxistas buscaban en el proletariado industrial un “sujeto único” y otros creían que un marxista no era capaz de comprender las necesidades del indio.



to y que el órgano del Secretariado Sudamericano de la *Comintern* en América Latina, *La Correspondencia Sudamericana*, publicara los dos documentos en disputa.

La tesis principal del documento, elaborado por Mariátegui y Hugo Pesce, era que la cuestión de las “razas” servía, en América Latina, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. En el fondo, lo que había que acometer era la liquidación de la feudalidad, que era la base del problema de la tierra y de la discriminación al indio. Definían al “problema indígena” como la explotación feudal de los nativos mediante la gran propiedad agraria, que convertía al indio en un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifestaba para los socialistas peruanos como incapaz de edificar una economía emancipada de la feudalidad<sup>43</sup>.

El texto desarrollaba de qué manera la concepción de la inferioridad de la raza indígena impedía la lucha por la Independencia Nacional, pero advertía cómo de este prejuicio algunos se pasaban al extremo opuesto, creyendo que la creación de una nueva cultura americana sería obra sólo de las “fuerzas raciales autóctonas”. No se podía ahora “superestimar al indio”, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. Suscribir esta tesis parecía “caer en el más ingenuo y absurdo misticismo”, puesto que las posibilidades de que el indio se elevara material e intelectualmente dependían del cambio de las condiciones económico-sociales<sup>44</sup>.

Desde el punto de vista general, Mariátegui creía que el problema indígena no era un “problema étnico”, sino un problema económico y social, relacionado con la tenencia de la tierra. Las “comunidades indígenas” agrarias habían resistido a las duras condiciones de opresión y representaban, para el Amauta, un factor natural de socialización, porque el indio tenía “arraigados los hábitos de cooperación”. Pensaba que las tesis que sostenían la relevancia de lo racial terminaban favoreciendo al gamonalismo y al imperialismo, pero entendía que en los países de población predominantemente indígena la reivindicación del indio era la dominante, puesto que el indio quechua o aymara veía su opresor en el “misti”, en el blanco. Y esto volvía más urgente erradicar el desprecio que en las mismas filas revolucionarias mestizas se sentía por el indio y difundir a través de los “propagandistas indios” la doctrina socialista en las masas campesinas. Mariátegui creía que la progresiva educación ideológica de las masas indígenas mediante elementos militantes de raza india permitiría, a largo plazo, la coordinación de las comunidades indígenas por región.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indí-

43 Cfr. José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina” (junio de 1929), en *Ideología y Política*, Obras Completas, Vol.13, 18ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, p.25.

44 Mariátegui estaba muy lejos de despreciar los mitos colectivos y la importancia de la fe en los procesos de cambio social, pero rechazaba las idealizaciones nostálgicas que pretendían actualizar los mitos inkaicos y sostenía que sólo el “mito” revolucionario, con su profunda raigambre económica, podía emancipar al indio de su sujeción. Cfr. José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina” (junio de 1929), Op. cit., pp.30-31.

gena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros<sup>45</sup>.

La homologación de todas las reivindicaciones populares bajo la cuestión económico-social se acompañó, en reiteradas oportunidades, con la afirmación acerca de la importancia de la cuestión racial en las masas y con la postulación de que el socialismo suponía la emancipación racial. Aunque la solución al problema de la tierra aparecía como instancia previa y necesaria para toda forma de emancipación racial, en las concepciones mariáteguianas la dinámica étnica siempre era complementaria respecto a la dinámica de clase y había un reconocimiento explícito de la distancia cultural entre el programa vanguardista y la perspectiva de las comunidades. No sabemos si Mariátegui hubiera desarrollado la toma de conciencia respecto de esta “distancia cultural” hacia un derecho de autonomía, pero lo que aparecía claramente en su programa era que el factor racial se convertía, en las masas indígenas, en un factor revolucionario.

Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación<sup>46</sup>.

Por todo esto, ya puede comenzar a prefigurarse el lector que las discusiones en la Conferencia Comunista de 1929 fueron ásperas: ni los dirigentes del Secretariado Sudamericano podían aceptar el protagonismo de las masas indígenas en el programa peruano, ni la delegación del Partido Socialista de Mariátegui podía coincidir con el planteo “autonomista” que efectuaban los representantes de la Internacional Comunista. Las posiciones de los voceros de la *Comintern* en este debate fueron bastante heterogéneas y en algunos casos ambiguas, lo cual se explica porque todavía no estaba consumado el proceso de institucionalización de este organismo internacional en América Latina<sup>47</sup>. Por ejemplo, mientras el VI Congreso de la Internacional (1928) había postulado el enfrentamiento de *clase contra clase* como táctica, dirigentes como Vittorio Codovilla sostenían la prioridad de una revolución democrático-burguesa conducida por el partido del proletariado, como vía para la liquidación de la feudalidad<sup>48</sup>.

José Aricó sostiene que la posición que más peso tuvo dentro de la Internacional fue que nuestros países no eran “naciones” y que con la revolución tampoco podría culminar el proceso de formación nacional, porque se borrarían las fronteras y se crearía una federación de repúblicas obreras y campesinas. En este proyecto se incluía la posibilidad de una

45 José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina” (junio de 1929), Op. cit., p.45. Sólo una parte de este texto fue publicada después de la Conferencia de 1929 en *La Correspondencia Sudamericana*. El texto completo aparece en la compilación de los escritos de Mariátegui aquí citada.

46 José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina” (junio de 1929), en *Ideología y Política*, Op. cit., p.61.

47 Véase al respecto Michael Löwy. *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*, México, Ediciones Era, 1982; y Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943)*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987.

48 Cfr. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, 3ª edición, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

república indígena, con la misma autonomía de las “repúblicas soviéticas”. Aricó plantea que, con esto, se desconocía toda la singularidad del proceso histórico de surgimiento de las naciones latinoamericanas y cualquier intento de analizar la cuestión de la nacionalidad era denunciado como parte de un espíritu “estatista”. El trasfondo de estas posiciones estaba en el diagnóstico de los países latinoamericanos como “semicoloniales”. Por su parte, Robert París recuerda que Mariátegui no veía el problema del indio desde la perspectiva del “derecho a la autodeterminación” de las comunidades indígenas, sino como un problema de relaciones de producción<sup>49</sup>.

Lo cierto es que la posición de los peruanos planteaba las reivindicaciones indígenas, y especialmente el derecho a la restitución de sus tierras, como parte del proceso revolucionario, mientras que los que firmaban el proyecto de resolución opuesto consideraban al problema de la tierra como una cuestión reservada a la lucha por la autodeterminación india. La profundidad del debate entre los delegados de distintos países latinoamericanos obligó a algunos representantes de la *Comintern* a proponer que se publicaran los dos proyectos de resolución en disputa sobre la cuestión de las razas y se dejara abierta la discusión<sup>50</sup>.

Las críticas al “indigenismo revolucionario” de Mariátegui, por parte de la Tercera Internacional, se complementaron algunos años después de la Conferencia de 1929 con la acusación contra el Amauta como un pensador “pequeño burgués”, que creía que el socialismo llegaría al Perú por una vía “especial”, sin la dirección de un partido proletario<sup>51</sup>. Y el trasfondo de este planteo estaba, lógicamente, en la necesidad de alinear por fin todo resto del “disidente” Partido Socialista Peruano en el proceso de institucionalización de la ortodoxia stalinista, encarado por la *Comintern* en América Latina desde principios de la década del treinta. Finalmente, ni en la Unión Soviética se respetaron las “autonomías nacionales” ni los partidos comunistas aceptaron al indio como sujeto de la revolución. El legado de Mariátegui fue, durante mucho tiempo, oscurecido y estas cuestiones han sido puestas nuevamente en discusión dentro del marxismo latinoamericano recién en los años setenta.

## **PALABRAS FINALES**

Llegados a este punto, conviene preguntarnos ¿qué participación tenía la herencia andina en el socialismo que soñaba Mariátegui? ¿Aquella que se expresaba en los símbolos que construyó el “vanguardismo indigenista”? ¿Aquella que todavía no se conocía plenamente y que llegaría recién con el socialismo, que sentaría las bases para que los “indígenas estuvieran en grado de comunicarla”? También cabe una reflexión en otro aspecto, ligado a

49 Cfr. José Aricó Comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 2ª edición, México, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, 1980; y VV AA, “José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte”, selección de documentos y artículos, en *Socialismo y participación*, Lima, CEDEP, N°11, setiembre de 1980.

50 Al final de los proyectos de resolución el dirigente internacional Jules Humbert-Droz escribió un comentario conciliatorio en el que reconocía que, habiendo sido los indios despojados de sus tierras, el derecho a disponer de ellos mismos solo consagraría el derecho de los conquistadores. Proponía completar la consigna de autodeterminación del proyecto de tesis oficial con el derecho de los indios a arrebatar las tierras a quienes las han conquistado. Si bien incorporaba así el problema de la tierra, no contemplaba todo el problema agrario planteado por la delegación peruana. Cfr. “Problema de las Razas. El problema Indígena en América Latina”, en *La Correspondencia Sudamericana*, 2ª época, N°15, Buenos Aires, agosto de 1929.

51 Cfr. V.M. Miroshchinski: “El ‘populismo’ en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano” (Publicado en la URSS en 1941 y en *Dialéctica*, La Habana, en 1942), en José Aricó Comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Op. cit.

la dimensión política: ¿es posible incorporar una herencia sin el protagonismo de las comunidades que siguen reproduciéndola, sin considerar sus propias formas de representación? ¿Es posible mejorar las condiciones de vida de los indios sin promover su autonomía y el derecho que tienen a la autodeterminación como etnias diversas?

El proyecto mariateguiano no pudo contestar muchas de estas preguntas, pues quedó en muchos aspectos inconcluso. Su carácter de programa a largo plazo y el corte abrupto de la experiencia de *Amauta* no dejaron que la red editorialista nacional y el Partido Socialista Peruano se insertaran plenamente en las comunidades serranas. Quizás tampoco lo habría permitido la represión y las dificultades de la lucha social en la década del treinta. Pero también contribuyó en su truncamiento la recepción del marxismo de Mariátegui en las filas del comunismo peruano, que convirtió al “mariateguismo” en su principal enemigo interno.

Cuando evaluamos la cuestión del indio en el proyecto mariateguiano debemos situarnos bajo la premisa de que no se trataba de un “proyecto indio”, ni su propuesta puede entenderse como resultado de la cosmovisión de un habitante de la sierra. Mariátegui suponía que la idea de nación no había cumplido aún su trayectoria, ni había agotado su misión histórica. Consideraba que el indio debía incorporarse a una revolución socialista para instaurar, junto con los demás sectores, una nueva nacionalidad peruana capaz de *integrar al indio*, con sus tradiciones y espiritualidad.

Tanto las corrientes estéticas indigenistas como las rebeliones campesinas se presentaban ante sus ojos como expresiones de un nuevo espíritu revolucionario, como puertas abiertas al advenimiento de un orden socialista. Mariátegui reconocía la *exterioridad* del movimiento “indigenista” y planteaba que la unidad de sus reivindicaciones estaba en el interés por movilizar al indio hacia su liberación. Pero la mayoría de los exponentes de este movimiento no eran conscientes de estas limitaciones y suponían que la redención se alcanzaría mediante un acercamiento de los indios hacia posiciones elaboradas por mestizos. A excepción de las imponentes rebeliones indígenas ocurridas entre 1915 y 1923, la característica que recorrió los grupos estéticos o reivindicativos, incluidos en el común denominador de “indigenistas”, fue su *distancia* respecto a las comunidades: lo que marcaba la diferencia entre procurar la redención del indio y ser efectivamente indio. En el caso del “indigenismo revolucionario”, que pretendía ejercer una crítica a las tendencias filantrópicas y paternalistas, esta *exterioridad* se manifestó en un retraso entre la teoría y la integración real de los sujetos que debían protagonizar el cambio social. Y en este punto es necesario reiterar que Mariátegui visualizó algunas de estas limitaciones con su lente histórico. Lo que no podía ver todavía, era que esta restricción no residía solamente en la literatura. Tampoco en un proyecto socialista que encontraba dificultades para incorporar a las masas indígenas en la acción revolucionaria, pues el *Amauta* inició importantes contactos con dirigentes campesinos y quién sabe cuánto habría logrado de haber podido desarrollarlos plenamente. La limitación se hallaba fundamentalmente en el hecho preciso de que el programa del *socialismo indo-americano* no se había nutrido con la participación de las comunidades indígenas, cuestión que habría aportado sus propias demandas y concepciones, en su propio idioma, lógica y temporalidad.

Algunos autores plantean el logro, por parte de Mariátegui, de una confluencia entre lo andino y lo occidental, que daría como resultado una racionalidad distinta de la europea, sustentada en la integración de las creaciones modernas a una espiritualidad indígena basada en la solidaridad. En este sentido, el componente andino del proyecto mariateguiano es evaluado desde algunas concepciones filosóficas y políticas que el *Amauta* desarrolló en

sus escritos. Otros prefieren indagar en la relación efectiva de Mariátegui con el mundo indígena, destacando sus aciertos, pero inscribiéndolo con justeza en el intenso proceso que la cuestión de las etnias ha tenido en el resto del siglo. A pesar de las limitaciones ya explicadas, y de las derivaciones de la cuestión en los últimos años, creemos que existe una “brecha” abierta por Mariátegui, que actualmente legitima la discusión desde una amplia gama de posiciones y tonalidades. En una sociedad que ampliaba lentamente sus canales de participación, era lógico que la cuestión indígena adquiriera un peso cada vez mayor, aunque existiera un diálogo incompleto entre los proyectos urbanos y la insurgencia campesina.

No puede considerarse a Mariátegui como “la voz del indio peruano de los años veinte”. El propio Amauta no habría aceptado semejante arrogancia. Pero es evidente que se trataba un marxismo *permeable a la herencia andina*, posible sólo dentro de un universo discursivo que convirtió a la idea de “revolución” y al referente social de las comunidades indígenas en elemento vital del pensamiento político y estético.

### **OBRAS DE J.C MARIÁTEGUI**

1. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*, Obras Completas, Vol.13, 18ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.
2. MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*, Obras Completas, Vol.1, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1970.
3. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.
4. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruunicemos al Perú*, Obras Completas, Vol.11, Lima, 11ª edición, Empresa Editora Amauta, 1988.
5. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Mariátegui Total*, 2 Tomos, Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.
6. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Correspondencia (1915-1930)*, 2 Tomos, Lima, Empresa Editora Amauta, 1984.

### **REVISTAS PERUANAS**

1. AMAUTA. *Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, Director: José Carlos Mariátegui, N° 1-32, 1926-1930, Edición en facsímile, Lima, Empresa Editora Amauta, 1976.
2. LABOR, *Quincenario de información e ideas*, Director: José Carlos Mariátegui, N°1-10, 1928-1929, Edición en facsímile, Lima, Empresa Editora Amauta, 3ª edición, 1995.
3. BOLETÍN TITIKAKA, Director: Gamaliel Churata, Tomo I: N°1-25, Tomo II: N°25-32, Tomo III: N°33-34, Puno, 1926-1930.
4. GUERRILLA, Directora: Blanca Luz Brum, N°4, Lima-Buenos Aires, 1927.
5. KOSKO, Director: Luis Felipe Paredes, N°7-19-22-26-34-42-43-44-46-53-63, Cusco, 1924-1925, 1932.
6. KUNTUR. *Ideas, Polémica, Arte*, Director: Román Saavedra, Cusco, 1927-1928.
7. LA SIERRA. *Órgano de la Juventud Renovadora Andina, Revista Mensual de Letras, Ciencias, Arte, Historia, Ciencias Sociales y Polémica*, Redacción: J. Guillermo Guevara, N°1-34, Lima, 1927-1930.
8. POLIEDRO. *Revista Quincenal*, Director: Armando Bazán, N°1-2-3-4-5-7-8, Lima, 1926.
9. TRAMPOLÍN-HANGAR-RASCACIELOS-TIMONEL (1926-1927), Directores itinerantes: Serafín Delmar y Magda Portal, Edición facsimilar en *Hueso Húmero*, Francisco Campodónico Editor-Mosca Azul Editores, N°7, Lima, octubre-diciembre de 1980.
10. MUNDIAL, N°286 y N°287, Lima, 4 y 11 de diciembre de 1925.
11. VARIEDADES, Año XXI, N°929-930, Lima, 19 y 26 de diciembre de 1925.

## **PUBLICACIONES PERIÓDICAS**

1. *LA CORRESPONDENCIA SUDAMERICANA*. Revista quincenal editada por el Secretariado sudamericano de la Internacional Comunista, Buenos Aires, Años I al IV, 1926-1930.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALMEYDA, Ileana. *Historia del pueblo kechua*, Quito, EBI-Abrapalabra, 1999.
- ARICÓ, José Comp. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 2ª edición, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980.
- AZQUÉZOLO CASTRO, Manuel Comp. *La polémica del indigenismo*, Prólogo y Notas de Luis Alberto Sánchez, 2ª edición, Lima, Mosca Azul Editores, 1987.
- BASADRE, Jorge. *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*, 2ª edición, Lima, 1981.
- CABALLERO, Manuel. *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana (1919-1943)*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1987.
- FLORES GALINDO, Alberto. *El pensamiento comunista (1917-1945)*. Antología, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui*, 3ª edición, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- GERMANÁ, César. *El "Socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Serie Centenario, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.
- GUHA, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India*, Calcutta, Oxford University Press, 1983.
- LÓPEZ LENCI, Yazmín. *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte*, Lima, Horizonte, 1999.
- LÖWY, Michael. *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, México, Ediciones Era, 1982.
- NÚÑEZ, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*, 2ª edición (aumentada), Lima, Empresa Editora Amauta, 1994.
- PARÍS, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Trad. Oscar Terán, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 92, México, Siglo XXI, 1981.
- PARÍS, Robert y otros. *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Ediciones de Crisis, 1973.
- QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política/Ediciones, 1988.
- SCOTT, James Ed. *Everyday forms of peasant resistance in Southeast Asia*, London, Frank Cass & Co., 1986.
- SCHRAM, Stuart y CARRÉRE D'ENCAUSSE, Hélène. *El marxismo y Asia (1853-1964)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes (1926)*, Lima, Universo, 1972.
- VVAA. "José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte", en *Socialismo y Participación*, N° 11, Lima, CEDEP, setiembre de 1980.
- WISE, David. *Amauta (1926-1930): a critical examination*, Tesis Doctoral inédita, 1978.
- WISE, David. "La sierra (Lima, 1927-1930): La voz de los hombres del Ande", mimeo. Publicado en inglés: "La sierra (Lima, 1927-1930): The voice of the Men of the Andes", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, N° 35, 1985, pp.166-190.