



Vol. 8, No. 1, Fall 2010, 431-441
www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Review/Reseña

Mabel Moraña y Guido Podestá, eds., *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2009.

Nuevas visiones (y algunas omisiones) sobre Mariátegui

Juan E. de Castro

Eugene Lang College/The New School

Parte de la serie *crítica* publicada por el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana que presenta lecturas contemporáneas de los pensadores mayores de Latinoamérica, y que ya ha dedicado volúmenes a

Antonio Candido, Antonio Cornejo Polar y Angel Rama, entre otros, *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos* presenta una serie de interpretaciones que buscan, como señalan los editores Mabel Moraña y Guido Podestá, “ir con Mariátegui más allá de Mariátegui” (15).¹ Esta antología tiene un interés añadido, dado que el contexto en el que esta reevaluación del “primer marxista de América,” como llamó a Mariátegui ya hace años Antonio Melis, uno de los contribuyentes a esta antología, es uno de pérdida de influencia del marxismo tanto en sus vertientes políticas como analíticas.² (Sorprendentemente, la profunda crisis económica actual, que el pensamiento liberal y neoliberal no pudo prever y no ha podido superar, no ha modificado significativamente este descrédito). La calidad de los ensayos incluidos y las diferentes tendencias críticas representadas por los contribuyentes son una muestra de que, a pesar de esta desvalorización del marxismo, la obra de Mariátegui continua interpelando al pensamiento latinoamericano y latinoamericanista actual.

Los ensayos incorporados incluyen desde voces que restan valor a la obra de Mariátegui—los peruanos José Ignacio López Soria y Augusto Ruiz Zevallos—basándose precisamente en su marxismo, hasta aquellos que ven en la obra del Amauta un suplemento, tal vez incluso un correctivo, a las tendencias actuales de la crítica latinoamericanista, como argumentan de diferentes maneras Moraña y Javier Sanjinés. Los demás críticos representan posiciones intermedias. Así Podestá y Jorge Coronado plantean visiones críticas de la obra del marxista peruano, sin por ello restarle importancia, mientras que Grínor Rojo ve en Mariátegui a un precursor de críticos postcoloniales como Fanon y feministas como Showalter. Además de incluir un ensayo clásico de Antonio Cornejo Polar, los demás estudiosos, Nicola Miller, José Antonio Mazzotti, Roland Forgues, Monica Bernabé, Aymará de Llano, Michelle Clayton, Fernando Rivera, Julio E. Noriega, y el ya mencionado Melis, contribuyen valiosos estudios de aspectos puntuales de la obra de Mariátegui. A pesar de la

¹ Como señalan Moraña y Podestá, la cita proviene del filósofo peruano David Sobrevilla. Para ser más exactos de su *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos* (Lima: Universidad de Lima, 2006), 426.

² La frase fue acuñada por Melis en su conocido ensayo “Mariátegui, primer marxista de América,” originalmente publicado en *Mariátegui. Tres estudios* (Lima: Biblioteca Amauta, 1971).

excelencia general de la colección—en mi opinión las únicas excepciones son los textos de López Soria y Ruiz Zevallos que, sin embargo, contribuyen a presentar una visión más completa de las reacciones que provoca el marxista peruano hoy en día—los dos ensayos capitales son los de Moraña y Sanjinés. (Curiosamente ambos se encuentran incluidos en secciones separadas de la antología: el de Moraña, en la sección “Mariátegui y la modernidad,” el de Sanjinés, en “El marxismo de Mariátegui y el fenómeno de la creencia”).³

El ensayo de Moraña, “Mariátegui en los nuevos debates,” es un intento de una lectura total de la obra del peruano que, por cierto, merece un análisis mucho más detallado que las pocas líneas que le puedo dedicar aquí. (A pesar de su extensión de 45 páginas, su texto parece más el resumen de un futuro libro que un ensayo propiamente dicho). En este trabajo, Moraña intenta mostrar la relevancia de la obra de Mariátegui para un momento como el nuestro en el cual “los sujetos sociales se organizan en torno a agendas etno-económicas variadas”, difíciles de asimilar por las instituciones estatales y partidarias y por “modelos teóricos utilizados hasta hace pocas décadas” (41). Moraña, por lo tanto, no niega la pérdida de validez del marxismo como sistema interpretativo, pero busca liberar a Mariátegui de esta devaluación crítica. Siguiendo las ideas de Cornejo Polar, quien ve en Mariátegui al teórico de la heterogeneidad andina—en la literatura, en las rutas hacia la modernidad, en la constitución de identidades e instituciones nacionales—Moraña enfatiza la resistencia de Mariátegui hacia la totalización y homogeneización. Partiendo de una clara visión de la persistencia de las estructuras coloniales y de una concepción de la historia como un proceso abierto, Mariátegui “propone la recuperación de formas tradicionales de organización socio-económica que se potencian con un nuevo sentido al inscribirse en los estadios

³ Aparte de la introducción escrita por Moraña y Podestá, la antología se encuentra dividida en las siguientes secciones: “Mariátegui y la modernidad” (compuesto por los trabajos de Cornejo Polar, Miller, y Moraña), “El marxismo de Mariátegui y el fenómeno de la creencia” (Ruiz Zevallos, Sanjinés, y Mazotti), “La frontera de la raza” (Forgues), “Literatura y cine” (Bernabé, Rojo, de Llano, y Clayton), “Escritura, retrato y espacio urbano” (Rivera, Noriega, y Podestá), “El periodismo de Mariátegui” (Melis, Coronado). Una “Nota,” “Adiós a Mariátegui” de López Soria, completa el contenido del libro. En esta reseña no sigo el orden de los ensayos de la antología.

civilizatorios de la contemporaneidad” (46). De igual manera, Mariátegui rechaza la visión marxista tradicional del proletariado como el “sujeto colectivo,” proponiendo en su lugar un “‘sujeto plural histórico’ amplio y variable” que, además del proletariado, incluiría a campesinos, estudiantes, empleados, etc. (53). Pero este énfasis en la especificidad peruana y latinoamericana no lleva a Mariátegui a proponer excepcionalismo alguno, sino a enfatizar la “inscripción de lo nacional en espacios mayores,” a partir de una posición crítica del occidentalismo, en la acepción que dan Mignolo, Quijano y otros al término (48). Así Mariátegui habría llegado a visualizar la posibilidad de una “modernidad alternativa,” que reconciliaría las tradiciones andinas y los logros tecnológicos y culturales de la modernidad europea y norteamericana. Inclusive, mostrando una afinidad con vertientes teóricas contemporáneas, pero, a la vez, dándoles un giro político radical, Mariátegui “promueve la articulación de la *diferencia* y *desigualdad* como elementos centrales para una crítica de la nación burguesa y la modernidad y para un efectivo avance hacia el socialismo” (56). Aún en este resumen incompleto, queda claro la manera en que Moraña intenta rescatar a Mariátegui, tanto de las lecturas que, como las de López Soria y Ruiz Zevallos, identifican acriticamente a Mariátegui con versiones vulgares del marxismo, y, a la vez, enfatizan la relevancia no sólo teórica del pensador peruano en un contexto en el cual la evolución política peruana ha llevado a una desconexión entre este y cualquier planteamiento político actual (78).

Aunque más breve, el conocido teórico subalternista boliviano Javier Sanjinés elabora otra lectura total del peruano. De manera aun más explícita que Moraña, Sanjinés intenta “actualizarlo, a fin de que siga orientando el trabajo de quienes, utópicos como somos todavía abogamos por el reencuentro entre socialismo y nación” (115). Para Sanjinés, Mariátegui representa “una aventura” “inconclusa,” un intento de “elaborar una crítica de la modernidad emprendida desde esa periferia de Occidente que fue (y sigue siendo) el Perú” (115-16). Si Moraña desarrolla y modifica la lectura que Cornejo Polar hace de su predecesor, Sanjinés encuentra en los escritos de Alberto Flores Galindo, el prematuramente desaparecido historiador peruano, una fuente de inspiración para su propia

interpretación de la obra de Mariátegui. Como sabemos, según Flores Galindo, Mariátegui “fue un hombre de frontera,” “más agónico que afirmativo,” en el sentido unamuniano del término como lucha y debate, que buscó reconciliar la tradición indígena con el socialismo, la modernidad con la religiosidad, y los Andes con el Occidente, de una manera que no eliminara la diferencia local (116). Debido a esto, según Sanjinés, “Lucha entre tradición y modernidad, pensamiento de frontera, ruptura con la religión del progreso, nueva concepción del tiempo y del espacio, noción de masa o multitud, y superación de la reificación, son, pues, los temas que, en mi criterio, hacen que Mariátegui sea un pensador del presente” (120). Mariátegui termina cuestionando los fundamentos del pensamiento europeo: la centralidad de la nación, que es repensada a partir de la heterogeneidad peruana y andina; el progreso histórico, cuya celebración implica el olvido de la colonialidad, y cuyas etapas no son replicadas en la zona andina; inclusive la genealogía del marxismo—Hegel, Marx, Lenin, a quien Sanjinés no menciona—es modificada por el pensador peruano. Mariátegui usa al marxismo como “un instrumento práctico” para entender una realidad diferente a la que generó al marxismo europeo (126). Quizás debido a esto, “para Mariátegui, el socialismo no era una teoría que anulaba los problemas; tampoco, me atrevería a decir, que solucionaba los conflictos, sino un pensamiento que ayudaba a cohesionar al pueblo, que lo congregaba como multitud. Para él, el socialismo era una moral y una práctica. Tal sentido, es decir, el aspecto religioso de la redención podía equipararse con la promesa marxista de la revolución” (136). Para Sanjinés la famosa reivindicación que Mariátegui hace del mito—idea del teórico francés Georges Sorel que el peruano toma y desarrolla—está ligada a una búsqueda de interpelar a la multitud peruana, o sea, a un afán práctico de lograr movilizar a la multitud a través del socialismo. Así, si Moraña está más interesada en las implicaciones teóricas de la obra mariáteguiana, Sanjinés enfatiza su praxis.⁴

⁴ Otro punto de contacto entre Moraña y Sanjinés es la preocupación por ubicar a Mariátegui dentro de la estela de marxistas innovadores del siglo xx. Así Moraña compara a Mariátegui con Benjamin (68-69), como también hace Sanjinés (118-19, 128), quien también contrasta la obra del marxista peruano con la de Lukács y Lucien Goldmann (127, 128-29). Sin embargo, en mi opinión uno de los pocos errores que ambos críticos cometen es el de imaginar a un Mariátegui lector

Como he señalado, los demás ensayos son valiosos análisis de aspectos específicos de la obra mariáteguiana. Nicola Miller estudia la noción de “autenticidad” en la obra de Mariátegui. Para la historiadora inglesa, Mariátegui desarrolla una versión de la autenticidad que se diferencia de la desarrollada por el pensamiento europeo, caracterizada por su individualismo y su rechazo a la racionalidad. Debido al contexto andino en el que desarrolla sus ideas Mariátegui, la autenticidad estaría ligada a una reivindicación de las culturas indígenas y, a la vez, a su reconciliación con el socialismo. Miller concluye que Mariátegui “abrió posibilidades para entender la autenticidad como práctica potencialmente emancipadora y desmitificadora” (39-40).

El estudio que hace José Antonio Mazzotti sobre los usos del mito en Mariátegui continúa el análisis de la teorización de la subjetividad hecho por Miller. Según Mazzotti, el uso que el marxista peruano hace del mito soreliano implica una desconstrucción de las ideas del pensador francés “con miras a desplegar una acción concreta en una situación muy concreta, como la del Perú de los años 20, en medio de la dictadura leguista, las rebeliones campesinas y la tradición anarcosindicalista del incipiente proletariado peruano” (140). Pero además, para Mariátegui, el mito estaría ligado a una reivindicación de la religiosidad popular y a un análisis de los aspectos culturales concretos del Perú no sólo como aspectos objetivos y sociológicos sino con un énfasis en su impacto en la constitución de la subjetividad: “De ahí la atención enorme que Mariátegui presta al problema de la cultura, engarzándola dentro del discurso general de la constitución

y deudor de Gramsci (Moraña 60; Sanjinés 126). Además según Sanjinés, Mariátegui habría sido probablemente lector de Benjamin (119). La frecuente afirmación de una influencia gramsciana sobre Mariátegui confunde los paralelos entre ambos pensadores con deuda intelectual. Como señala Fernanda Beigel, “no se puede, a estas alturas hablar de relaciones entre Mariátegui y Gramsci sin dejar sentado un presupuesto: José Carlos Mariátegui nunca conoció el intelectual italiano que el mundo leyó después de la publicación de los *Cuadernos de la Cárcel*. Toda coincidencia teórica entre ambos ‘agonistas’ es producto de una época compartida, un universo discursivo común, pero fundamentalmente de la *praxis* social que cada uno desarrolló en su país” (“Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui,” *Estudios de Sociología* 18/19: 2005, 23). Aunque, Sanjinés lo presenta sólo como una especulación, que cabe añadir no tiene base textual o biográfica, el breve intento de rastrear los posibles lazos “entre la noción judía de la ‘Redención’ y la utopía andina” es sugerente (131).

de una identidad capaz de resistir la penetración física e ideológica del capital monopólico internacional y su propuesta de modernización” (145).

El espinoso tema de “los juicios tajantes sobre la ‘raza negra’” que se encuentran en los escritos de Mariátegui (153), recibe un tratamiento erudito, lúcido y, en mi opinión, contundente, de parte del conocido peruanista francés Roland Forgues. Según Forgues, los escritos de la llamada “edad de piedra” de Mariátegui—los años previos a su viaje a Europa—reflejan “inconscientemente . . . los prejuicios raciales, solapados, y latentes, que determinan las relaciones coloniales de poder entre los distintos grupos” (157). Sin embargo, Forgues encuentra algunos momentos en sus escritos iniciales que apuntan hacia una superación de las ideas dictómicas racistas (161), y que encontraría frucción luego de su vuelta de Europa, cuando el peruano lograra “superar, no totalmente en la forma de la expresión escrita pero sí en el tratamiento humano y social, el prejuicio racista de la época” (162).

En diálogo con uno de los más conocidos ensayos de Mariátegui, “Esquema de una explicación de Chaplin,” Mónica Bernabé examina la relación del peruano con el cine de Chaplin y con la bohemia que éste último encarna y celebra. Para Bernabé, hay lazos entre Mariátegui y la bohemia, quien durante su “edad de piedra,” bajo el pseudónimo de Juan Croniqueur, habría asimilado la “lección del decadentismo europeo” y su figura representativa, “el bohemio” (170). Y la temática de las películas clásicas de Chaplin—además de la bohemia, la búsqueda del oro, el circo, implícitamente la explotación social—habrían encontrado eco no sólo en las ideas del peruano sino también en su vida.

Grínor Rojo analiza la “teoría y crítica de la literatura” del Amauta. Como hemos visto, Rojo encuentra en los escritos de Mariátegui, en especial “El proceso de la literatura,” precedentes para algunas de las tendencias teóricas de los últimos años. La obra de Mariátegui proveería no sólo una revisión del canon peruano, sino una reflexión sobre la relación entre literatura y nación en el Perú. Para el peruano, “la nación es...una necesidad, pero la condición previa para el cumplimiento de esa necesidad es la revolución” (194). Y, dada esta ausencia de una nación peruana constituida, “no cabe aplicarle...a la literatura peruana categorías...que se

usan para el estudio de otras que son...‘orgánicamente nacionales y crecidas sin la intervención de una conquista’” (197).

El énfasis simultáneo que hizo Mariátegui en la importancia tanto del indigenismo como la vanguardia es estudiada por Aymará de Llano. Para ella, “su tentativa de lectura integral...es operativa para reformular ciertos conceptos cristalizados en las series literarias como líneas paralelas sin considerar la interrelación de todo fenómeno cultural y del arte en especial” (226). Así, a diferencia de críticos como Luis Alberto Sánchez, para quienes vanguardia e indigenismo se encontrarían no sólo necesariamente separados sino opuestos, Mariátegui es capaz de encontrar puntos de contacto entre estas corrientes y, por supuesto, entre éstas y las tendencias de renovación social.

A partir de la constatación de que “el cine ocupaba un lugar mucho más prominente de lo que generalmente se sospecha” en el Perú de la década de los 1920, Michelle Clayton rastrea la impronta filmica en la obra de Mariátegui (233). Para ella, el cine no sólo fue el tema de un puñado de sus ensayos y reseñas, sino sirvió, en cierto modo, de modelo para su escritura e inclusive para su manera de analizar y de relacionarse con la realidad peruana e internacional: “Lo que exigía Mariátegui era una perspectiva panorámica capaz de manejar y procesar múltiples eventos, movimientos e ideas, lo cual podía lograrse a través de nuevas instituciones y programas prácticos, pero que también tenía un vehículo con el nuevo medio del cine” (245).

Fernando Rivera continúa el estudio de la escritura mariateguiana enfatizando la relación vital entre ésta y el autor: “El sujeto procede a través de su pensamiento y ‘mandato vital’, la interacción del consciente y subconsciente como el lugar de la enunciación, que se articulan para la producción y organización del enunciado: el libro” (259). Sin embargo, este vitalismo no estaría desligado de su preocupación por la *realidad nacional* y, por el contrario, habría marcado la manera en que el Amauta se acercaría a los hechos políticos y sociales:

los procesos de subjetivación de Mariátegui, la escena vital convertida en escena de escritura, con su lógica de desplazamiento y restitución; la concepción relativista de la historia; así como su tesis

sobre la tradición y sus ideas sobre la nación, permiten señalar la existencia, en momentos centrales de la obra y reflexión de Mariátegui, de una implícita teoría de la escritura actuando en la percepción y análisis de los procesos sociales y culturales, en donde el énfasis estaría puesto en la producción del discurso, y en las relaciones entre los enunciados y su contexto.(274)⁵

Julio Noriega, en uno de los ensayos más sorprendentes de la antología, escribe sobre la recepción del retrato de Mariátegui en el mundo andino. En una cultura en gran medida oral y pre-letrada, son las fotografías de Mariátegui las que acompañan la diseminación de sus escritos y su mensaje socialista. Los testimonios de Mariano Larico y Saturnino Huillca y *Yawar fiesta*, la primera novela de José María Arguedas, son analizados por Noriega (290-92). El mayor defecto de este fascinante trabajo es su brevedad.

Guido Podestá estudia de una manera crítica la defensa y promoción del indigenismo hecha por Mariátegui. Para este estudioso, la oposición de Mariátegui al “perricholismo,” en otras palabras, al criollismo convertido en “acto subversivo,” defendido por Luis Alberto Sánchez, implicaría una cierta ceguera ante los posibles aportes a la constitución de una nueva comunidad imaginada peruana por parte de “los forasteros,” o sea los nuevos grupos étnicos y sociales—“campesinos que dejaron de ser campesinos...chinos que dejaron de ser culíes y negros que abandonaron el campo”—migrantes a la ciudad (313, 300).

El indigenismo mariateguista es también criticado por Jorge Coronado, quien considera que Mariátegui pensaba “como si la indigeneidad fuese alguna especie de compartimiento conceptual sellado del que el indígena no puede escapar” (353). Sin embargo, Coronado exceptúa de esta crítica negativa la actividad de Mariátegui en *Labor*, el periódico obrero que éste publicó entre noviembre 1928 y setiembre 1929. A pesar de que empezó presentando voces indigenistas—en el sentido negativo que le da Coronado—el periódico evolucionó hasta incluir

⁵ Cabe señalar que Rivera cita a Nietzsche en inglés. Me parece que este es un error de los editores, ya que en un texto en español, las citas deberían estar en español o en el idioma original.

numerosas y variadas voces indígenas y obreras. Así, para Coronado, *Labor* se convirtió en “un espacio polifónico en el que diferentes tipos de discursos—periodísticos, personales, teóricos—son nivelados y coexisten” (369).

Antonio Melis, uno de los fundadores de los estudios mariateguianos modernos, colabora con un breve pero lúcido estudio de la prosa mariateguiana. Contrastando la prosa de Juan Croniqueur con la del Mariátegui maduro encuentra no sólo las diferencias ideológicas que se esperan, sino también significativos cambios formales: de una prosa caracterizada por “frases y periodos bastantes extensos,” ligados a una exposición oratória que presupone verdades previas, a una señalada por “frases cortas, casi telegráficas,” que buscan presentar datos e información ayudando al lector a llegar a conclusiones por sí mismo (340). Como Clayton (y el ensayo de Melis complementa al ensayo de la estudiosa norteamericana), Melis encuentra que “es inevitable que cine y periodismo representen puntos de referencia firmes para la elaboración de una nueva prosa” (345).

He dejado para el final los dos ensayos que me parecen más problemáticos: los de Ruiz Zevallos y López Soria. Debo admitir que mis propias posiciones políticas y teóricas pueden haber influido en mi lectura de éstos. Además en el caso de López Soria, el otrora hegeliano de izquierda transformado en heideggeriano postmoderno, debo señalar que la brevedad de la nota no hace justicia a sus ideas.

Para López Soria, Mariátegui se encuentra todavía preso en la jaula de la racionalidad, lo que necesariamente implica la exclusión del otro—cultural, racial, de género, etc. En lugar del implícito dogmatismo mariateguiano, López Soria propone “la perplejidad” que ultimadamente lleva a convertir “el encuentro con lo diverso en fuente de gozo y enriquecimiento mutuos” (382). Obviamente nos encontramos en una posición completamente ajena a los intereses de Mariátegui, para quien la meta no era solamente encontrar la diversidad o descubrir fuentes de gozo, sino cambiar estructuras sociales y culturales y construir una sociedad mucho más igualitaria y no sólo en lo discursivo o lo cultural.

Escrito desde una posición política explícitamente postmoderna que busca que “el socialismo no signifique abolición de la propiedad privada y donde la radicalización de la democracia no vaya en contra de la democracia liberal” (102), el ensayo de Ruiz Zevallos parte de una visión de Mariátegui como alguien que, a diferencia de Sorel o Bergson, dos pensadores admirados por el marxista peruano, “se entrapa y se detiene,” ya que no lleva la crítica del racionalismo a incluir “al proyecto occidental de la modernidad” (108, 109). A pesar de que la afirmación que Mariátegui haya abrazado al proyecto occidental de la modernidad es discutible, quizás lo llamativo de este ensayo es el curioso dogmatismo postmoderno en el cual los presupuestos de éste—el supuesto relativismo cultural, la automática celebración de la otredad, el explícito abrazo del irracionalismo, la negación del progreso—se convierten en los criterios suficientes y necesarios de toda evaluación. Así Sorel y Bergson compartirían (premonitoriamente) estos rasgos y, por lo tanto, serían pensadores valiosos; Mariátegui no, y por lo tanto, puede verse en él sólo a una figura de interés histórico.

En conclusión, esta es una antología de inusual interés. La variedad y calidad de los ensayos y la diversidad de opiniones hacen de *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos* un texto de necesaria lectura para cualquiera interesado en la obra del marxista peruano y en las reacciones que actualmente genera su obra. Tal vez el único error de la antología es uno de omisión. No deja de ser irónico que un libro dedicado al “primer marxista de América” no incluya una lectura de su obra escrita desde una perspectiva explícitamente marxista.