

Treball de Fi de Màster

Títol

Autoria

Tutoritzat per

Màster

Departament

Data

Full resum del TFM

Títol del Treball Fi de Màster:

Català:

Castellà:

Anglès:

Autoria:

Tutoritzat per:

Edició:

Màster:

Paraules clau (mínim 3)

Català:

Castellà:

Anglès:

Resum del Treball Fi de Màster (extensió màxima 600 caràcters)

Català:

Castellà:

Anglès:

Resumen

El trabajo de investigación *La identidad nacional peruana desde el enfoque cultural en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una aproximación* examina la propuesta del periodista e ideólogo político peruano José Carlos Mariátegui, orientada a la construcción de una nueva identidad nacional peruana desde el plano cultural. El objetivo es analizar su proyecto de creación de una identidad peruana renovada, fundada en la integración de las identidades española e indígena andina. Se trata de una síntesis o hibridación que origine la producción de un arte y una literatura verdaderamente peruanos al integrar la impronta colonial española con la indígena autóctona. La creación de esta identidad peruana sería condición para posibilitar una revolución sociopolítica y, tras una lucha contrahegemónica dirigida a renovar la superestructura nacional, generar un cambio político volviendo al país más justo e inclusivo desde un enfoque político cultural y socialista. La metodología utilizada ha sido el análisis cualitativo e interpretativo del discurso del autor dividido en tres conjuntos de textos: los publicados en la revista cultural *Mundial* (1924-28); los publicados en la revista cultural *Amauta* (1926-30), y el publicado en el libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). En ese sentido, la ejecución de la investigación ha sido cronológica, para evaluar la evolución en la ideología y propuesta mariateguiana sobre el tema examinado a lo largo de su producción. Mediante esta investigación, se considera la aplicabilidad teórica y práctica, siguiendo el pensamiento de Mariátegui, para lograr la consolidación de una nueva identidad peruana que reconozca la diversidad cultural e integre a los grupos sociales nacionales como premisa para constituir un país en que el Estado valore por igual a todos sus ciudadanos, superando las fracturas socioeconómicas y problemas medulares como el racismo, el clasismo, la falta de instrucción pública inclusiva y la segregación.

Palabras clave: Identidad nacional, Mestizaje, Ideología, Hibridismo cultural, José Carlos Mariátegui, Perú.

Resum

El treball de recerca *La identitat nacional peruana des de l'enfocament cultural en el pensament de José Carlos Mariátegui. Una aproximació* examina la proposta del periodista i ideòleg polític peruà José Carlos Mariátegui, orientada a la construcció d'una nova identitat nacional peruana des del pla cultural. L'objectiu és analitzar el seu projecte de creació d'una identitat peruana renovada, fundada en la integració de les identitats espanyola i indígena andina. Es tracta d'una síntesi o hibridació que origini la producció d'un art i una literatura veritablement peruana en integrar l'empremta colonial espanyola amb la indígena autòctona. La creació d'aquesta identitat peruana seria condició per fer possible una revolució sociopolítica i, després d'una lluita contra-hegemònica dirigida a renovar la superestructura nacional, generar un canvi polític tornant el país més just i inclusiu des d'un enfocament polític cultural i socialista. La metodologia utilitzada ha estat l'anàlisi qualitativa i interpretativa del discurs de l'autor dividit en tres conjunts de textos: els publicats a la revista cultural *Mundial* (1924-28); els publicats a la revista cultural *Amauta* (1926-1930), i el publicat en el llibre *7 Assajos d'interpretació de la realitat peruana* (1928). En aquest sentit, l'execució de la investigació ha estat cronològica, per avaluar l'evolució en la ideologia i proposta mariateguiana sobre el tema examinat al llarg de la seva producció. Mitjançant aquesta investigació, es considera l'aplicabilitat teòrica i pràctica, seguint el pensament de Mariátegui, per aconseguir la consolidació d'una nova identitat peruana que reconegui la diversitat cultural i integri els grups socials nacionals com a premissa per constituir un país en què l'Estat valori per igual a tots els seus ciutadans, superant les fractures socioeconòmiques i problemes medulars com ara el racisme, el classisme, la falta d'instrucció pública inclusiva i la segregació.

Paraules clau: Identitat nacional, Mestissatge, Ideologia, Hibridisme cultural, José Carlos Mariátegui, Perú.

Abstract

The research *Peru's National Identity from a Cultural Perspective in José Carlos Mariátegui's Thought: An Approach*, examines the proposal of journalist and political ideologist José Carlos Mariátegui, focused on the construction of a new national Peruvian identity from a cultural perspective. The main objective is to analyze Mariátegui's project regarding the foundation of a renewed Peruvian identity, founded on the integration of Spanish and Andean indigenous identities. A synthesis or hybridity that would inaugurate an art and literature production genuinely Peruvian, by integrating both the Spanish colonial imprint together with the autochthonous indigenous. This Peruvian identity conception would create the condition to facilitate a sociopolitical revolution and later on a counterhegemonic fight addressed to renew the national superstructure. Thus, in order to generate a political change turning to a fairer and inclusive country from a socialist and a cultural politic approach. The methodology used on the research has been the qualitative analysis and the interpretation of the author's discourse, which I have classified on three set of texts: those ones published at cultural magazine *Mundial* (1924-28); those published at cultural journal *Amauta* (1926-30); and the one published at the book *7 Interpretive Essays on Peruvian Reality* (1928). In this sense, the research has been chronological, in order to evaluate both the ideology and Mariátegui's proposal regarding the examined subject alongside his intellectual production. Through this work, it is considered a theoretical and practical applicability, following Mariátegui's thought in order to achieve the consolidation of a new Peruvian identity. That would recognize the cultural diversity and that would integrate the national social groups as a premise to constitute a nation where the State would value equally all of its citizens, exceeding the socioeconomic fractures and main issues such as racism, classism, segregation as well as the lack of an inclusive public education.

Keywords: National identity, Miscegenation, Ideology, Cultural Hybridism, José Carlos Mariátegui, Peru.

Índice

Prólogo	8
1. Planteamiento del problema de investigación. Introducción (tema, objetivos e hipótesis de la investigación)	12
2. Contexto histórico, marco teórico y metodológico	16
2.1. El personaje. Una trayectoria vital singular	16
2.2. El contexto histórico y social. El Perú del primer tercio del siglo XX	21
2.3. Teorías y conceptos básicos	32
A. Ideología	32
B. Hegemonía y contrahegemonía	32
C. Modernidad	34
D. Comunidades imaginadas y nación	35
E. Identidad e identidad nacional	37
F. Mestizaje	41
G. Hibridación cultural	43
2.4. La lectura crítica de textos como método de análisis. El análisis crítico del discurso.....	45
3. Análisis y resultados	49
3.1. Análisis de los textos periodísticos publicados en la revista <i>Mundial</i> . Conjunto de artículos publicados en la revista limeña <i>Mundial</i> , entre octubre de 1924 y agosto de 1928. Estos y otros fueron agrupados y publicados, póstumamente, en un solo volumen titulado <i>Peruanicemos al Perú</i> (1988)	49
Resultado de los textos periodísticos publicados en la revista <i>Mundial</i>	61

3.2 Análisis de las notas de editor y artículos periodísticos publicados en la revista <i>Amauta</i> . Conjunto de notas de editor y artículos periodísticos publicados en la revista <i>Amauta</i> , entre setiembre de 1926 y julio de 1930	64
Resultado de los textos periodísticos publicados en la revista <i>Amauta</i>	69
3.3. Análisis del libro <i>7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana</i> (1928), por José Carlos Mariátegui	70
Resultado del texto publicados en del libro <i>7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana</i> (1928), por José Carlos Mariátegui	78
4. Conclusiones	83
Bibliografía	90

Prólogo

Pocas construcciones sociales son tan consustanciales y determinan la existencia de un individuo y una sociedad como la identidad. La identidad social es clave para situarnos en una posición respecto del otro y diferenciarnos o acercarnos por algo. Todo proceso de creación de una identidad conlleva muchos factores que, unidos y procesados, hacen que un sujeto o grupo logre definirse en tanto qué es. Se trata de un proceso histórico que puede seguir un camino con mayor o menor éxito según los acontecimientos experimentados. Hay un cierto consenso académico en considerar que, desde el siglo XVIII en adelante, con la creación de la forma de gobierno republicana y democrática, el fenómeno identitario alcanzó un auge que ha contribuido a delimitar la estructura geopolítica y social actual del planeta y las hegemonías de las identidades legitimadoras.

El Perú no fue ajeno a esa influencia. Como consecuencia de la Conquista y dominación del territorio inca por la Corona española, se estableció un régimen político, pero en esencia uno socioeconómico, que dividió drásticamente a los habitantes del otrora Virreinato en una superestructura con dos estamentos distanciados: la clase hegemónica, conformada por los españoles, y la clase subalterna, conformada por los indígenas. Con el paso del tiempo y el inevitable mestizaje surgió un estamento intermedio compuesto por criollos y mestizos, que asumió la identidad española por la legitimidad y beneficios que esta le reportaba, en detrimento de la indígena. La clase subalterna configuró, así, la amplísima base de una pirámide social en la que, además de estar dominada, fue segregada y jamás se le incluyó en la visión colonial de “lo nacional” o “lo peruano”.

La Independencia e instauración de la República en 1821, no conllevó que la nueva clase hegemónica nacional, que pasó a conformarse en su gran mayoría por criollos y mestizos que ascendieron en su nivel socioeconómico y político, construyera una identidad nacional que uniera la identidad hispánica y la indígena. O que, por lo menos, no negara esta última, evidenciada en el mestizaje biológico y cultural preexistente (como sucedió en otros países de la región). Por el contrario, la clase hegemónica republicana, en pro de sus intereses de grupo, mantuvo y acendró la identidad legitimadora colonial (hispana) consolidándola como “lo peruano”, sin valorar o tener en cuenta la identidad indígena del ochenta por ciento de la

población del país. Esa sobrevaloración de lo virreinal español y la negación en plena República de la identidad indígena por la clase dirigente, llevó a que esta perpetúe el régimen económico semifeudal, latifundista, gamonalista¹ y, con él, la servidumbre de los indígenas en condiciones de vida y trabajo semiesclavistas, aún peores que las que tuvieron en la Colonia.

Con la exclusión de lo indígena andino en lo peruano, la identidad nacional está inacabada o en proceso de construcción. Así lo entendió un joven periodista autodidacta, crítico literario e ideólogo político, José Carlos Mariátegui, quien desde sus inicios en el oficio (a mediados de la década de 1910) expresó un juicio severo sobre la clase dominante del país. Por esos mismos años se relacionó con el ámbito político y cultural peruano, se acercó a la ideología socialista, y comenzó a observar la verdadera realidad social del país y sus problemas: el escaso desarrollo cultural y económico y la profunda desarticulación social debido a la extendida discriminación y segregación entre peruanos por racismo, elitismo, clasismo y regionalismo.

Poco a poco, Mariátegui concibió que podía y debía gestarse un cambio estructural del Estado peruano, y se enfocó en lo que denominó el “problema del indio”. Empezó a estudiar y analizar la situación del indígena peruano andino y costeño desde el contexto histórico, económico y político que vivió el país a lo largo de los siglos. No obstante, su constante crítica al gobierno peruano de turno, hizo que tuviera que exiliarse en Europa. Se estableció en Italia, en donde la semilla de la ideología socialista que había germinado en el Perú acabó de florecer. Ahí se asumió marxista y se vinculó al pensamiento y estrategia mediática del grupo intelectual socialista turinés de inicios del siglo XX y su órgano de difusión, el periódico *L'Ordine Nuovo*. A la vez, avanzado su análisis, cuajaron en él los motivos por los que el indígena peruano se encontraba en tal situación de sojuzgamiento y semiesclavitud, así como su proyecto para revertirlo.

Al retornar a Lima, en 1923, Mariátegui decidió que era el momento de actuar. Inició la divulgación de sus ideas encarando el “problema del indio” con una base teórica e ideológica

¹ Mariátegui siempre alude a los gamonales, en referencia a los terratenientes que se comportan como caciques y que actúan sobre una comunidad que dirigen ejerciendo un poder abusivo y esclavista en todo orden. Para el ideólogo peruano, la clase hegemónica peruana se componía de una gran parte de individuos que demostraron por siglos tener este comportamiento.

marxista y desde una perspectiva política mundial. Sin abandonar el periodismo, publicó una serie de artículos sobre la realidad nacional en los que reflexionó y propuso lo que, desde su perspectiva, constituía el principal “problema del Perú”, y una de las razones esenciales para su atraso. Ya en 1924, planteó que para que un país evolucione y progrese en todos los órdenes primero debe tener una conciencia de sí, de lo que es, de dónde viene y hacia dónde se dirige. Y afirmó que ello sólo se logra con una identidad nacional consolidada. La identidad nacional estaba aún incompleta en el Perú, pues para el ideólogo, esta jamás se terminaría de construir mientras no se integrara, en una nueva identidad nacional peruana, la identidad de la masa popular indígena con la identidad colonial española de la élite.

En los siguientes seis años, Mariátegui desarrolló una intensa actividad de difusión cultural de las artes y de su pensamiento político-social, que mostraba tener una base sólida, si bien él mismo refirió que esta se hallaba en actualización constante. Muy pronto su ánimo extrovertido y su reconocida trayectoria profesional, lo posicionaron como el director, el gran articulador de un movimiento intelectual y artístico juvenil compuesto por algunos pocos criollos y varios mestizos quienes, con espíritu renovador, buscaban un cambio total para el Perú. Esa transformación pasaba por reivindicar los derechos de la masa indígena y romper con el atavismo colonial de la clase hegemónica. Es decir, aniquilar el que a sus ojos era el peor de los males nacionales: un capitalismo agrario semifeudal que promovía un latifundismo y un gamonalismo que condenaban a una servidumbre (casi en esclavitud) y a la miseria al grupo dominado: los indígenas del país.

Para revertir esa situación, debía tomar cuerpo una revolución democrática que Mariátegui consideraba que se debía iniciar desde el campo cultural para luego extenderse a lo social y, por último, a lo político. Una revolución contrahegemónica para lograr una superestructura, sino igualitaria, al menos más equitativa entre los grupos sociales. Desde ese momento dedicó su vida a esa meta, difundiendo su ideología y propuesta en revistas y periódicos del país y el exterior. Fundó y dirigió varias revistas culturales, entre otras una de las principales en Latinoamérica, la revista *Amauta*. Así como creó la Imprenta Minerva y la Sociedad Editora Amauta, mediante las que promovió la divulgación de la que consideraba la verdadera cultura peruana. A la par de esta actividad intelectual, hacia los años finales de su vida llevó a la práctica sus ideas y fundó, en 1928, el Partido Socialista Peruano y, en 1929, la

Confederación General de Trabajadores del Perú, máximo órgano sindical del país, como instituciones políticas que ejecutarían la revolución.

Para José Carlos Mariátegui, era fundamental recuperar el legado cultural indígena andino del país. Pero aún más, integrar a los peruanos con la intención de consolidar una nación en donde los indígenas fueran respetados y tenidos por iguales en derechos y deberes a una clase dominante que debía adecuarse al cambio y al contexto mundial político de esos tiempos. El ideólogo planteaba fusionar la herencia hispánica con la indígena para construir desde allí una nueva y real identidad peruana. Ello generaría una necesaria reconfiguración socio política y, de ese modo, nacería un Perú nuevo, el Perú verdadero en cuanto a su filiación indígena autóctona y española.

En la dimensión más personal, Mariátegui sufrió desde su niñez una enfermedad que signó su vida adulta y que, en sus últimos años de vida, lo inmovilizó en una silla de ruedas y llevó a pasar cortos periodos en cama o internado en el hospital para restablecer su salud. Sin embargo, esta circunstancia no menguó su ánimo y, por el contrario, al retornar a la actividad lo hacía con más vigor en la consecución de su objetivo. En 1928 publicó los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, su obra cúlmine en su anhelo de renovación del Perú. Dos años después, estando en la cima de su actividad y producción intelectual y política, su enfermedad recrudesció gravemente ocasionándole la muerte con escasos 35 años. Una muerte prematura que dejó inconclusa su obra intelectual y la ejecución práctica de sus ideas de manera abrupta.

Su legado ideológico y labor como promotor cultural y político no halló un reemplazo con su carisma y capacidad de articulación entre los sectores indígena, obrero, intelectual, artístico y político, por lo que su ideología no llegó a la práctica tal cual la concibió y expresó. Pese a ello, la misma continúa resonando entre las nuevas generaciones que desean un cambio en el país. En ese sentido, este trabajo, aunque como una aproximación, busca analizar y ofrecer algunas luces sobre la visión mariateguista para gestar el primer elemento que haría del Perú un país realmente independiente y una República democrática y liberal sólida: la construcción de una verdadera nueva identidad nacional peruana.

Capítulo I

Planteamiento del problema de investigación.

Introducción (tema, objetivos e hipótesis de la investigación)

Este estudio, denominado *La identidad nacional peruana desde el enfoque cultural en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una aproximación*, es el resultado de una primera investigación y análisis del pensamiento y las propuestas del ensayista, ideólogo político y periodista cultural peruano José Carlos Mariátegui (en adelante, Mariátegui), respecto de un nuevo camino o vía para forjar una comunidad imaginada e identidad nacional en el Perú a mediados de la década de 1920. Su propuesta se centró en generar identidad nacional partiendo del ámbito de la cultura y el arte, para luego generar el cambio en lo social y, al final, en lo político, sentando las bases de una identidad y nacionalidad peruana propia, la que no se pudo consolidar en el país por diversas circunstancias socioeconómicas devenidas de la impronta del periodo colonial y que se afianzaron en la etapa republicana pese a la independencia e instauración de la etapa republicana nacional.

Mariátegui fue un ideólogo atípico. Provenía de una familia de escasos recursos económicos y sólo pudo acceder a una educación escolar secundaria incompleta, por lo que formación cultural e intelectual la desarrolló como autodidacta. Ello hizo de él un lector crítico y voraz. De adolescente y sin acabar aún el colegio, ingresó a trabajar como portapliegos en un periódico limeño para ayudar económicamente a su madre. Poco después inició su carrera como periodista, cubriendo noticias políticas del congreso nacional para aquel diario, tribuna pública desde donde comentaba y analizaba las medidas adoptadas por los poderes ejecutivo y legislativo alcanzando notoriedad, lo que lo llevó a colaborar con otros diarios y revistas de Lima. Poco después viró de rumbo y empezó una reconocida trayectoria en el periodismo cultural, donde sus observaciones agudas de la realidad nacional y de la sociedad peruana lo posicionaron como líder de opinión y voz preponderante de su generación hasta su muerte.

En 1919 viajó a Europa y residió en Italia, desde donde envió notas culturales y políticas al país. Al regresar al Perú, en 1923, sus convicciones políticas habían madurado y su ideología marxista se sentía claramente en todos sus artículos periodísticos. Desde aquel momento, propuso una revolución, un cambio de la superestructura nacional peruana desde la visión

socialista y, pese a que tenía férreos opositores en el campo de la política (por ejemplo, los miembros del Partido Civilista) o en el ámbito cultural (por ejemplo, los conservadores estético-estilísticos de impronta hispana llamados Generación del 900, Arielistas; o pasadistas por el propio Mariátegui), se erigió pronto como un actor ideológico mediático y de fuste, respetado por seguidores y detractores de su pensamiento.

Desde que retornó al país, comenzó un periodo de intensa producción periodística. Publicó dos libros en los que reunió una selección de sus mejores artículos sobre política, realidad nacional e internacional y cultura: *La escena contemporánea* (1925) y *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) los que, junto con la fundación y dirección de la revista cultural *Amauta* (1926-1930), lo encumbraron como uno de los principales ideólogos políticos y gestores culturales del Perú hasta estos días. Cabe destacar que el empeño que puso Mariátegui en la producción de su obra se vio truncado, por lástima, de manera brusca con su sorpresiva muerte estando en el apogeo productivo de su obra intelectual y difusión política y cultural, a inicios del año 1930, con 35 años. Su muerte, así como la fundación poco antes de esta del Partido Socialista Peruano (1928) y de la Confederación General de Trabajadores del Perú (1929), lo posicionan hasta hoy como uno de los principales líderes de la revolución social y artística peruana, situando la reivindicación del poblador andino y el legado indígena peruano en el centro de sus ideas.

La intención y objetivo de esta investigación, es destacar las propuestas ideológicas marxistas de Mariátegui no sólo desde uno de los pilares teóricos de su pensamiento, la teoría política cultural marxista (para algunos de influencia gramsciana) sino, también, a la luz de los conceptos que se manejan en la actualidad en los campos de la sociología, antropología y comunicaciones. El propósito es, al mismo tiempo, analizar e interpretar, desde una primera aproximación, la viabilidad de lo propuesto por Mariátegui (en su época y su contexto: el Perú de inicios del siglo XX) para la forja de una comunidad imaginada que incluyera lo indígena autóctono y así consolidar una idea de país y una identidad nacional propia. Este estudio, por tal, no está exento de una revisión y crítica respecto de contradicciones y/o yerros del pensamiento mariateguista, siendo conscientes que debemos entenderlo como un ideario inconcluso debido al súbito fallecimiento del personaje, lo que puede generar incógnitas al no haber tenido este tiempo vital suficiente para depurar su ideología a la luz de los posteriores

sucesos históricos mundiales, como si pudieron otros pensadores políticos contemporáneos de la región.

De otro lado, es parte trascendental del marco teórico de este trabajo de investigación, análisis e interpretación, las teorías y conceptos contemporáneos de las principales obras de autores como Jesús Martín Barbero sobre los medios, mediaciones, identidad y mestizaje; Néstor García Canclini sobre hibridación cultural, Modernidad, hegemonía e identidad; Benedict Anderson sobre comunidades imaginadas y nación; Manuel Castells y Gloria Anzaldúa sobre identidad e identidad nacional; Antonio Cornejo Polar y Julio Ortega sobre identidad e identidad nacional en el Perú; Roger Bartra, Martin Lienhard y Melisa Moore sobre mestizaje; Carlos Monsiváis sobre mestizaje y Modernidad; Nelson Manrique y José María Arguedas sobre mestizaje en el Perú; y las teorías político-culturales sobre ideología, hegemonía y contrahegemonía de Antonio Gramsci, antologadas por Manuel Sacristán. Todo lo que permitirá efectuar una valoración e interpretación concisa y clara de la propuesta identitaria de José Carlos Mariátegui.

El objeto de estudio de este trabajo se centrará en un conjunto de artículos que el ideólogo publicó como colaborador de la revista cultural *Mundial*; un conjunto de artículos que publicó como fundador y director en la revista *Amauta* y el libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Todos estos documentos bibliográficos son de gran interés para profundizar en el pensamiento político, social y cultural mariáteguiano, para poder emprender la tarea de interpretar la dirección de la revolución cultural que planteó en un país socioculturalmente tan pluridiverso como el Perú y analizar sus aciertos y errores. Me centraré en uno de los temas esenciales de su obra, la construcción de una verdadera identidad nacional peruana, idea debatida por los intelectuales y artistas del país desde fines del siglo XIX y a inicios del siglo XX, como eco de la situación histórica que se vivía en otras regiones como Europa y Centroamérica, u otros países como México y China.

De tal manera, los objetivos señalados para el objetivo de estudio son:

1. Analizar e interpretar el discurso de José Carlos Mariátegui respecto de la situación de la identidad nacional peruana a mediados de la década de 1920.

2. Analizar e interpretar la propuesta de Mariátegui para la forja de una comunidad imaginada y verdadera identidad nacional peruana en el país.

A su vez, planteo las siguientes preguntas de investigación en este trabajo:

Generales:

1. ¿Cuál es la propuesta de José Carlos Mariátegui para la creación de una comunidad imaginada en la sociedad peruana?
2. ¿De qué manera Mariátegui propone forjar una identidad nacional peruana?

Secundarias:

1. ¿Qué conceptos socio-políticos de identidad nacional, comunidad imaginada, mestizaje, hegemonía, ideología, hibridismo cultural utiliza José Carlos Mariátegui en el desarrollo de su propuesta?
2. ¿Era aplicable o viable el pensamiento de Mariátegui respecto al objeto de investigación de este trabajo en la sociedad peruana de las primeras décadas del siglo XX?
3. ¿La ideología de Mariátegui podría ser aplicable en el contexto actual peruano con los cambios y transformaciones de la sociedad iniciando el siglo XXI?, a casi 100 años de la propuesta del autor.

Finalmente, las hipótesis del presente trabajo son:

1. La obra periodística del pensador peruano José Carlos Mariátegui plantea una propuesta innovadora para la formación de una comunidad imaginada e identidad nacional peruana desde las artes y la cultura.
2. La propuesta de Mariátegui para la creación de identidad nacional incluye, por primera vez, a la población indígena autóctona.
3. Es viable la creación de una identidad nacional que surja desde el plano cultural (artístico-literario) que luego permee en el ámbito social y que, al final, lleve al cambio superestructural del país.

Capítulo II

Contexto histórico, marco teórico y metodológico

2.1. El personaje. Una trayectoria vital singular.

José Carlos Mariátegui La Chira nació el 14 de junio de 1894 en Moquegua, una ciudad de la costa sur del Perú. Tuvo dos hermanos; no obstante, su familia fue abandonada por el padre cuando el periodista era muy niño, por lo que su madre decidió mudarse a Lima en 1899 para encontrar mejores posibilidades para mantener a sus hijos. Ingresó a la escuela pública en 1901 en donde, al año siguiente, sufrió un accidente y fue internado en una clínica donde permaneció convaleciente por cuatro años. Durante ese tiempo recibió clases en el mismo hospital y, al no poder salir a jugar puesto que su pierna izquierda sufrió un proceso de anquilosamiento, se dedicó de pleno a la lectura, en especial, del género literario.

Dicho accidente le dejó como secuela una cojera permanente la que, a lo largo de su vida, le acarreó problemas de salud. En 1909, mientras avanzaba sus estudios escolares secundarios, ingresó a trabajar al periódico *La Prensa* como portapliegos y, luego, como ayudante de linotipista y corrector de pruebas. La situación económica de su hogar era precaria, por lo que abandonó los estudios poco antes de finalizarlos para entrar a trabajar a tiempo completo y aprender la labor de periodista, en la que mostró desde el inicio una inusual destreza que lo llevó a posicionarse rápido como uno de los principales redactores jóvenes del país. Pese a que no terminó sus estudios formales, sus inquietudes intelectuales personales lo llevaron a continuar y expandir sus lecturas a diversos géneros y temas, lo que le dio un gran bagaje cultural y conocimientos en diversos asuntos como autodidacta. En 1914 fue designado redactor oficial de cultura de *La Prensa*, publicando notas sobre literatura y arte. Al poco tiempo renunció a esta para ocupar el cargo de redactor principal en el diario *El Tiempo*, donde se le encargó la sección política.

Su reconocimiento en el ámbito periodístico y político se acrecentó. Quienes lo leían encontraban notas agudas y muy críticas, no exentas de una fina ironía, sobre la política, prácticas y frivolidad de la clase alta y media de la sociedad peruana. En ese mismo año, 1916, participó como cocreador del grupo y la revista *Colónida*, fundacional de la nueva literatura

peruana, desde donde participó activamente en el reclamo de un grupo de jóvenes intelectuales y literatos peruanos que abogaban por una revolución y renovación en las artes del país. Estos reivindicaban una ruptura con la estética y estilos hispanistas coloniales (entre otros, el Modernismo) para pasar a la difusión y encumbramiento de nuevas producciones literarias y artísticas vinculadas al Vanguardismo y diferentes movimientos de la época. Su propuesta era clara: peruanizar la literatura escrita en el Perú. Por lástima, dicha revista solo editó cuatro números y el mismo año de su publicación dejó de circular.

1918 fue un año trascendental en su vida. José Carlos Mariátegui era conocido no sólo como un periodista de pluma cáustica en su apreciación de la política y sociedad, sino como uno de los principales promotores artísticos y literarios de la capital; no obstante, su interés personal se empezó a vincular con la problemática social de un inmenso sector segregado del país. Conocía bien la corrupción enquistada no sólo en las altas esferas del gobierno peruano y la hegemonía en todo orden de la oligarquía nacional, lo que hallaba sostén al mantener en el estancamiento al ámbito cultural. Sin una intelectualidad o artistas revolucionarios, no habría cambio. A partir de este año, Mariátegui se volvió un profundo detractor de los militares y políticos. Cofundó la revista *Nuestra Época* y su postura socialista se radicalizó.

En 1919 cofundó el periódico *La Razón*, desde donde apoyó la lucha obrera en el país celebrando el establecimiento de la jornada laboral de ocho horas. Defendió el paro nacional por la rebaja del costo de los productos de primera necesidad, así como respaldó con fervor el movimiento de la Reforma Universitaria en Argentina que alcanzó en años siguientes a varios países de Latinoamérica, como el Perú. En represalia, el gobierno de Augusto Leguía² clausuró su periódico y lo becó para viajar a Europa como agente de propaganda peruana, en un modo encubierto de exiliarlo.

Desembarcó en Francia y luego viajó Italia, en donde residió y consolidó su formación política. Empezó la lectura de los principales libros marxistas, participó en el XVII Congreso

² Político del Partido Civil de orientación ideológica conservadora y liberal y de postura derechista. Fue Presidente Constitucional del Perú en dos ocasiones, la primera entre 1908-1912 y la segunda entre 1919-1930. Al final de su segundo gobierno era percibido por un sector de la opinión pública como un dictador, hecho por el que fue derrocado y encarcelado por el teniente coronel del Ejército Luis Sánchez Cerro.

del Partido Socialista Italiano en Livorno y en la Conferencia Económica Internacional, siendo asiduo visitante de las redacciones de algunos periódicos de izquierda. Interventía frecuentemente en las reuniones del Partido Socialista Italiano, donde debió conocer (aunque, aclaro, no entabló mayor relación) a Antonio Gramsci³ y a otros intelectuales italianos de izquierda. Tras su residencia italiana, recorrió algunos países de Europa del Este, Alemania y Bélgica. En su viaje observó el desenvolvimiento de los movimientos revolucionarios en distintos países y el florecimiento del ideario socialista en sus distintas vertientes tras el fin de la Primera Guerra Mundial. En todo ese tiempo no cesó de enviar notas periodísticas a revistas y periódicos de Lima, donde narraba y analizaba lo que veía, leía o conocía de primera mano, actuando como corresponsal peruano en el extranjero.

Así conoció las vanguardias europeas en su estadía por el Viejo Continente, de ello dejó constancia en los artículos que envió y publicó en el diario *El Tiempo*, de Lima. Al afincarse en Italia, la vanguardia que observó y examinó en predominancia fue la Futurista, y a su líder Filippo Marinetti. Esta vanguardia, no obstante, le pareció incoherente pues, pese a que veía con agrado la renovación a ultranza indicada en su planteamiento pro ruptura del clasismo cultural de la sociedad italiana, el ojo aguzado de Mariátegui advirtió que esa posición literaria era incompatible con la postura política conservadora del movimiento. No se equivocó cuando, tiempo después, el Futurismo se adhirió a las consignas del fascismo.

Sobre la necesidad de una sincronía entre la ruptura estética y política que debía acarrear la Vanguardia, comentó:

“No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales” (Mariátegui, 1926, *Amauta*, I, 3, p.3-4).

³ Político, periodista, filósofo e ideólogo marxista italiano. Cofundador del Partido Comunista Italiano y diputado, este último cargo que no terminó de cumplir pues fue arrestado y encarcelado por Mussolini, quien luego, ante la grave situación de salud de Gramsci, le dio libertad condicional siendo trasladado a un hospital de Roma, en donde murió en 1937.

Ya en Perú, en 1923, su ideario político marxista estaba consolidado. Conoció en persona los destinos que el socialismo estaba teniendo en distintos países de Europa y llegó dispuesto a proponer un cambio político y social contrario a los intereses de la oligarquía peruana, que desde hacía siglos dirigía el destino del país. Estableció contacto con otro importante ideólogo y político peruano, Víctor Raúl Haya de la Torre⁴, con quien compartía algunas ideas pero, sobre todo, el deseo de una ruptura y una reestructuración de la fragmentada e inamovible desigualdad social que vivía el país. Ni bien retornó al país, empezó a colaborar con Haya de la Torre en la revista *Claridad*, quien además lo invitó a dictar conferencias en la Universidad Popular González Prada, las que impartió bajo el título “Historia de la Vida Mundial”. En ese contexto y mientras participaba en una reunión política, fue arrestado por orden directa del presidente Leguía, quien lo consideraba un conspirador, captura de la que fue liberado poco tiempo después.

El año siguiente enfermó de gravedad y, para salvarle la vida, le amputaron una de sus piernas, quedando obligado a moverse en silla de ruedas. No obstante, dicha circunstancia no lo sumió en el desaliento o desánimo y, por el contrario, retomó y continuó con más empuje su labor de crítica político-social y colaboración periodística con nuevos medios nacionales e internacionales, siendo el más asiduo en la revista cultural peruana *Mundial*. En 1925, cumplió el sueño de fundar una editorial junto a su hermano Julio. Así crearon la moderna Empresa Editora Amauta e Imprenta Minerva, con las que publicó su primer libro, *La escena contemporánea*, compuesto de una recopilación de sus artículos periodísticos sobre la actualidad mundial.

1926 le deparó un paso fundamental, en setiembre de aquel año empezó la publicación de la que se convirtió, con el tiempo, en una de las principales sino la primordial y más famosa revista cultural peruana dedicada a la difusión del “nuevo arte peruano”, como Mariátegui la llamó. Se trata de la revista *Amauta*, que forjó una nueva visión estética, estilística y temática de la literatura y arte de Vanguardia en el Perú.

⁴ Político e ideólogo peruano. Fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), de filiación socialdemócrata, quien fue desterrado a México por el gobierno de Leguía en 1922, exilio del que retornó al Perú en 1931 para fundar el Partido Aprista Peruano. En un inicio, confluyó en ideas políticas con José Carlos Mariátegui; no obstante, poco antes de la muerte de este último se distanciaron y terminó su amistad por diferencias en su ideología.

Un año después, mientras se reunía con grupos obreros e intelectuales, fue hecho prisionero una vez más por el gobierno de Augusto Leguía bajo la acusación de liderar un complot comunista. Fue confinado en el Hospital Militar de San Bartolomé por su delicada condición física, la imprenta Minerva fue clausurada y la revista *Amauta* quedó fuera de circulación hasta diciembre, cuando Mariátegui fue liberado. Como si sintiera la proximidad de la muerte, aceleró la etapa ejecutora de su ideología. En 1928 fundó el Partido Socialista del Perú, del que fue elegido su primer secretario general y, a fines de ese mismo año, publicó *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, obra por la que es reconocido hasta la actualidad y en la que realiza una reevaluación histórica de las condiciones socio-económicas del Perú desde su ideología política marxista expresando una propuesta para el cambio.

En 1929, el periodista y político organizó un congreso obrero con la participación de las principales organizaciones sindicales del país. En la reunión los sindicatos aprobaron el estatuto y el programa propuestos por Mariátegui, originando la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú. A mediados de ese mismo año, en su calidad de secretario general y dada su mala salud, envió a cinco representantes del Partido Socialista del Perú a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, quienes explicaron el plan mariateguiano generándose una desavenencia con lo que la Internacional Comunista planteaba y ordenaba acatar. Al enterarse, Mariátegui decidió no someter al partido a la jerarquía comunista y deslindar así de la misma. Encerrado en su casa por la imposibilidad de movilizarse estando en silla de ruedas, el presidente Leguía ordenó el allanamiento de su residencia, imputándole esta vez el liderar un complot judío. A fines de ese año su salud, desde hacía meses resquebrajada, se agravó y ello lo llevó a plantearse un viaje a Argentina para su tratamiento y restablecimiento.

En los primeros meses de 1930, el Partido Socialista del Perú, que él había fundado poco tiempo antes, decidió realizar elecciones para elegir un nuevo secretario dado el avance en su enfermedad. José Carlos Mariátegui no se opuso. Fue internado muy grave en una clínica de Lima en el mes de marzo y, en dicha institución, falleció el 16 de abril dejando una viuda y cuatro huérfanos, la Imprenta Minerva y la Empresa Editora Amauta en pleno funcionamiento, la revista cultural *Amauta* y otras circulando por Hispanoamérica y en proceso de selección los artículos periodísticos que serían publicados en sus próximos dos libros. Las muestras de

condolencias llegaron a la familia desde varias partes del mundo tanto de amigos como de detractores de su pensamiento, todos los que siempre lo consideraron una persona íntegra.

2.2. El contexto histórico y social. El Perú del primer tercio del siglo XX.

La creación del Estado moderno bajo el modelo del Estado-Nación, se creó en Europa entre los siglos XVI y XIX. En dicho periodo surgieron en el Viejo Continente los sentimientos nacionalistas, el concepto de patria y de identidad nacional. Todo lo que se intentó condensar, por influencia europea, en las nacientes repúblicas latinoamericanas del siglo XIX en las que sus “libertadores” quisieron amoldar la estructura política moderna del Estado-Nación a las sociedades y territorios que se delimitaron tras la Independencia, pese a que estos siguieron funcionando bajo relaciones del tipo feudal. La complejidad del proceso de pasar a regir socioeconomías de orden colonial/agrícola mediante un armazón político moderno era viable, pero se presentaron no pocos obstáculos (algunos hasta ahora insalvables) los que llevaron a casi todas las repúblicas a fracasar en el intento. He allí el fallo, desde su fundación, de la implantación de un modelo de Estado moderno en los países latinoamericanos que, por su condición de excolonias, mantuvieron estructuras virreinales afianzadas y, por ende, difíciles de “modernizar” en un proceso que aún hoy continúa.

En esas condiciones, con una sociedad segmentada en lo geográfico, económico y social, los Estado-Nación hispanoamericanos tuvieron grandes impedimentos para lograr una unidad nacional que favoreciera y provea un soporte al poder estatal. Por ello, las élites criollas implantaron una “integración vertical” en donde los sujetos con mayor poder (la aristocracia y pequeña burguesía) mantuvieron los medios de producción económica siendo los únicos que accedieron a los puestos gubernamentales, logrando la persistencia de su centenaria hegemonía. Visto así, en América Latina el estado-nación reemplazó en el sitio a una clase social privilegiada e impuso a la masa una industrialización, volviéndose así un estado-empresa y, al pueblo, sus trabajadores (Martín-Barbero, 2010).

Se buscó ser una nación para alcanzar la forja de una identidad, pero para lograrlo se tenía que traducir el discurso modernizador de los países hegemónicos a los contextos locales latinoamericanos. Así surgieron los nacionalismos modernizadores en la región, en el Perú con

el segundo gobierno de Augusto Leguía (1919-1930), los que acicatearon el auge del centralismo porque la unidad en un centro de poder les daba fortaleza, organización, unificación y homogeneización, elementos muy útiles para que la clase hegemónica conservara su estatus y dominio. Por ello el centralismo es, hasta ahora, uno de los males principales en los países latinoamericanos. Los Estados practicaron una agresiva política centralista que les sirvió para mostrar el espíritu de renovación del país y con ello proclamar la creación de una identidad nacional (Martín-Barbero, 2010).

Por otro lado, desde la segunda mitad del siglo XIX, la idea de “pueblo” devenida del Romanticismo europeo se fue suprimiendo para reestructurarse según la posición política. El derechismo empezó a concebir al “pueblo” como “la masa”, mientras que el izquierdismo como “la clase social”. Con la llegada del siglo XX y el capitalismo económico en Europa y los Estados Unidos de América, esa masa fue convertida en “público” consumidor de los medios de comunicación; no obstante, en una Latinoamérica con un tipo de desarrollo distinto, el enfoque izquierdista reflejaba mejor en lo político lo que sucedía en la realidad, según arguye Martín-Barbero.

Para 1920 la gran mayoría de países de la región cumplieron un siglo de haberse independizado de España y Portugal; sin embargo, el coloniaje seguía tan enquistado en la estructura socioeconómica y política latinoamericana que en sus naciones se forjaron clases sociales siempre enfrentadas: una mínima aristocracia, una pequeña burguesía y una gran masa. En el Perú, esta última era identificada por el marxismo como el proletariado y estaba compuesta por comunidades indígenas, afro⁵ y sinodescendientes⁶ que casi no tenían derechos y, por el contrario, sí muchas obligaciones.

⁵ Los primeros africanos que llegaron al Perú lo hicieron desde inicios de la Colonia (siglo XVI), en calidad de esclavos y, pese a que la esclavitud fue abolida en el país en 1854, la población afrodescendiente peruana continuó siendo marginada y, en su gran mayoría, viviendo en condiciones de pobreza, trabajando en las haciendas de los grandes terratenientes y oligarcas. La sociedad peruana, criollos e indígenas, los discriminó hasta entrado el siglo XX e, incluso, en la actualidad se observan rezagos de esa segregación.

⁶ Los primeros chinos arribaron al Perú en 1849 para trabajar como peones en las haciendas, muchos de ellos para reemplazar a los afroperuanos liberados. Desde que llegaron, sus patrones les dieron el mismo trato que a los esclavos negros sin que el Estado intervenga; no obstante, la inmigración (casi siempre de Macao, Cantón, Hong Kong y Fujian) continuó hasta finales del siglo XIX, donde extendieron sus labores a trabajar en la construcción de las líneas de ferrocarriles en la costa y sierra del país y en la explotación del guano en condiciones infrahumanas. Con mucho esfuerzo se liberaron de los contratos leoninos que les hicieron firmar y se trasladaron a la capital y otras ciudades, en ellas iniciaron negocios como regentes de tiendas de artículos de primera

En ese contexto internacional, la situación sociopolítica del Perú al iniciar el siglo XX se mostraba muy particular. Hacía dieciséis años que había acabado la Guerra contra Chile, la que el país perdió y ello lo sumió en una debacle total, por lo que la reconstrucción del mismo en lo institucional, material y moral, fue un periodo largo y difícil y que para muchos aún no termina. Desde la independencia nacional peruana (1821) hasta finales del siglo XIX, se dio en el país un debate ideológico enfrentado para la construcción de una identidad nacional peruana entre indigenistas e hispanistas. Los primeros proponían crearla desde un mestizaje y, los segundos, planteaban crearla desde la herencia española y puesto que estos últimos detentaban el poder político y económico, su ideología prevaleció. El debate de tajante oposición entre una y otra ideología se vio remecido y casi hasta zanjado luego de que el Perú perdiera la Guerra contra Chile (1879-1884).

La derrota en la Guerra hundió al país en tal desgracia, que la polémica sobre la construcción de una identidad nacional se reorientó ideológicamente hacia un programa cultural y político alternativo, uno que conciliara ambas posturas en una nación poscolonial sobre la figura histórica del célebre Inca Garcilaso de la Vega, “símbolo de la fusión armoniosa de razas” y “emblema de una nacionalidad armónica” en visión de José de la Riva Agüero (Cornejo Polar, 1994, p.102). Lo que, para Antonio Cornejo Polar⁷, implantó una visión idealizada del mestizaje como símbolo de homogeneidad y unidad en un país que, por el contrario, está lleno de divisiones internas cayendo, a la llegada del siglo XX, en una retórica del mestizaje que sólo consiguió que se profundizarán las divisiones en la sociedad peruana, la que en la realidad es muy heterogénea (Cornejo Polar, 1994).

A la vez, el Perú entró al nuevo siglo inserto en la vorágine occidental, que no tardó en plasmarse en una etapa de modernización vía una industrialización promovida por el sector socioeconómico dirigente, así como se empezó a crear consciencia de la necesidad de la construcción de un estado-nación en un país que, valgan verdades, hasta las tres primeras décadas del siglo XX era en predominancia rural pues, como refieren José Deustua⁸ y José Luis

necesidad. Si bien siempre fueron discriminados por la sociedad peruana, esa discriminación tuvo dos picos: durante la Guerra contra Chile y entre las décadas de 1910-1930, este último pico coincidente con el periodo de actividad profesional de Mariátegui.

⁷ Crítico literario peruano y uno de los principales teóricos sobre la cultura y literatura latinoamericana.

⁸ Historiador peruano con especialidad en estudios en ciencias sociales.

Rénique⁹, pese a un corto periodo de urbanización citadina, la gran mayoría de peruanos residían en zonas de campo, haciendas o comunidades campesinas y sin posibilidades de alfabetizarse.

En lo socioeconómico, la urgencia de esa industrialización nacional generó una tensión social sin precedentes pues instaló en los medios de comunicación (periódicos y revistas) la polémica pública del lugar de la masa nacional en ese ímpetu modernizador. En el debate surgieron tres ideologías: 1. la de la aristocracia y burguesía que anhelaban abrazar una modernización a costa de todo bajo el espíritu pro yanqui; 2. la de Víctor Raúl Haya de la Torre y 3. la de José Carlos Mariátegui. Estas dos últimas confluían en una animadversión ante el Imperialismo estadounidense que desde 1920 se expandía en América Latina, diferenciándose la propuesta de Mariátegui en que propendía al rescate de las raíces de la identidad indígena y planteaba buscarlas en el sector rural el que, producto de la industrialización, empezaba a migrar a las zonas urbanas y con ello a “contaminarse” y perder su carácter “original”.

Sin embargo, hasta ese momento, 1920 existía una brecha económica enorme que separaba al Perú en dos sectores. Uno que incluía a criollos y extranjeros pertenecientes a una clase media y alta (oligarcas) que gobernaba el país y que habitaba en predominancia en Lima y en algunas ciudades principales de provincia, un grupo inserto en la transformación económica y tecnológica y conformado por terratenientes latifundistas y gamonales, profesionales o funcionarios de gobierno; y otro conformado por la masa indígena autóctona, afroperuanos, mestizos, sinoperuanos y algunos pocos inmigrantes europeos o criollos pobres, un grupo trabajador urbano o, en su mayoría, campesinos u obreros que habitaba en predominancia regiones no capitalinas del país o en zonas marginales de la capital y que vivían en condiciones de desarrollo más cercanas a las de la etapa colonial que a la de la industrialización de los países modernos.

En lo sociocultural, la década de 1920 fue particular en el Perú no sólo por ser un momento efervescente en lo político, sino porque se afianzó una polémica real sobre la forja de

⁹ Historiador peruano centrado en el estudio de los movimientos sociales y la violencia política en la zona andina del Perú.

una identidad nacional y el país que se quería construir, más aún en el marco de la conmemoración del primer centenario de la independencia peruana (1821-1921).

Así también, los ánimos rupturistas de las vanguardias europeas como la fundación del movimiento Dadaísta en Suiza en 1916, concitaban el interés de los artistas peruanos más jóvenes. Estos se oponían a la visión tradicionalista católica o conservadora de la llamada Generación del 900 o arielistas, “colectivo” integrado por intelectuales y artistas de la aristocracia nacional, muchos de ellos eran catedráticos universitarios que proponían el continuismo de la influencia hispánica en las artes peruanas. Sin embargo, otro grupo más numeroso compuesto por jóvenes intelectuales y artistas de clase media o baja, provenientes de provincias que llegaron a Lima a trabajar o estudiar, agitaban la discusión en periódicos, aulas y cafés, la llamada “nueva generación”. Uno de los principales propulsores de este grupo era José Carlos Mariátegui, detractor enérgico del pensamiento de la Generación del 900 o, como él los llamaba “pasadistas”, y quien buscaba la renovación y revolución no sólo en lo artístico sino, también, en lo sociopolítico. Luis Alberto Sánchez¹⁰, denominó a la postura mariateguista como la “herejía antinovecentista” (Sánchez, 1974).

Cabe precisar que, si bien en lo artístico este entusiasmo rupturista fue eco de las vanguardias europeas, también en toda Latinoamérica y en específico en el Perú hubo condiciones socio-históricas propias que posibilitaron el surgimiento y evolución de un fenómeno como la vanguardia artística. En el caso particular de la poesía, por ejemplo, la vanguardia era promovida como una manera de peruanizar la poesía escrita en castellano en el Perú pues, al peruanizar la poesía, se dotaría a esta de un aparato ideológico propio que consolidaría al “nuevo poeta peruano” o al “verdadero poeta peruano”.

Reitero que, en el Perú, no era sólo que la masa no decidía ni participaba en el aparato gubernamental manejado en la Colonia por la aristocracia española y criolla y, desde la Independencia y en la República por la oligarquía criolla y menor medida mestiza, sino que la masa de peruanos ni siquiera era incluida y considerada en la idea de nación de la clase hegemónica. Varios intelectuales y políticos peruanos lo advirtieron desde inicios del siglo XX,

¹⁰ El intelectual y político peruano, estudioso de la literatura peruana del siglo XX.

incluso algo antes, pero ninguno con el énfasis, análisis y sustento teórico con el que José Carlos Mariátegui tomó esta idea para hacerla el punto básico del debate que se desarrolló a través de los medios de comunicación del momento como periódicos y revistas. Él puso en la primera línea de la polémica por la construcción de la peruanidad lo que denominó el “problema del indio”, que es la médula de su proyecto marxista de regeneración del país desde la segunda década del siglo XX.

La influencia y dirección de Mariátegui como periodista e ideólogo, hizo que el “problema del indio” fuera el eje respecto del que se desplegaron los diversos intereses de la “nueva generación peruana”. El sector artístico se abocó a la recuperación del incaísmo identificándolo como “lo andino” y, por tal, como la “nueva sensibilidad” a la que debían adherirse las artes nacionales. Su objetivo político-cultural era evidente: alcanzar una revolución total de la superestructura nacional partiendo del ámbito cultural. Por ello, desde la revista *Amauta* y otros de sus empeños de difusión literaria, se preocupó por mostrar no sólo obras artísticas de índole netamente vanguardista que mezclaban temas indigenistas con el estilo lírico predominante (especialmente en la poesía), sino arte vanguardista en general. Así hizo convergir el vanguardismo con el indigenismo, creando el “vanguardismo indigenista”, que expuso desde lo artístico-literario uno de los principales elementos del pensamiento del ideólogo y que contribuiría a solucionar el problema de la no lograda identidad peruana. Para él, el arte de renovación no podía ser ajeno a la revolución política, sino que debía animar y aportar en la forja de esa nueva identidad.

A lo largo de la década de 1920, Mariátegui planteó e impulsó el debate sobre una nueva estética y política cultural en el Perú. Propuso la construcción de una nueva comunidad imaginada nacional a partir de una adecuada valoración y conjugación del arte proletario, su vínculo con la burguesía nacional y los ideales de la vanguardia, articulándolos en un movimiento político de revolución que gestionara una reforma general en el país (Beigel, 2005).

No tenía duda de que el indigenismo tenía el poder de revindicar los reclamos históricos de los grupos indígenas andinos del país, a través de la ideología marxista. Pese a que en su momento y años después recibió críticas de otros intelectuales, la más frecuente era que su visión de “lo nacional” era exclusiva de “lo andino”, que era esencialista, que obviaba u

olvidaba incluir en su proyecto para gestar la identidad nacional a otras comunidades originarias del Perú más allá del Ande. O que la multietnicidad de país encerraba una complejidad mayor que no se resolvería al tratar de homogeneizar a todos los pueblos que conforman el Perú bajo una misma identidad nacional, tarea ardua sino imposible (Flores Galindo, 1986).

Si bien el ideario mariateguista se empezó a esbozar en Lima, fue cuando el autor residió en Italia entre 1919-1923 que vivió de primera mano la experiencia de una revolución en plena efervescencia, leyó los clásicos marxistas, se comprometió con la revolución y se formó en lo político como socialista. En lo periodístico, fue en Italia donde vio el importante papel de la prensa como medio de difusión entre los ciudadanos de la crítica al contexto sociopolítico que vivían. Notó que la prensa no era centralista, que no sólo miraba Roma, sino que hablaba de lo que sucedía en todo el territorio nacional en el que circulaba. En esos años fue asiduo lector, entre otros, del periódico del Partido Socialista Italiano, *Avanti!*, y del diario *L'Ordine Nuovo*¹¹.

En su estadía italiana visitó con frecuencia Turín y la oficina de *L'Ordine Nuovo* que, si bien era un diario, en la praxis funcionaba como un empeño cultural para difundir críticas políticas, culturales, traducciones de obras, reseña de libros, etc. realizando una labor informativa y de promoción cultural al publicar las nuevas tendencias del arte, ciencia y tecnología, lo que sustentaba un proyecto colectivo político mayor como un partido político, que fue el caso de Mariátegui.

El ideólogo peruano advirtió que el marxismo estaba vinculado, de modo inevitable, a una práctica de periodismo (como la de *L'Ordine Nuovo*) que combinaba: la prensa de información, la revista cultural y la propaganda de partido (Beigel, 2005). Vio que la prensa era el engranaje necesario para articular un proyecto político que, como el suyo, pretendía instaurar un socialismo indígena en Latinoamérica. Fue de la experiencia de este diario italiano que el ideólogo peruano aprendió que la función de un medio de comunicación, con un objetivo de cambio político, es incentivar la educación y la difusión de cultura proletaria en las masas para

¹¹ Periódico cultural socialista de frecuencia semanal. Fue cofundado por Gramsci, Umberto Terracini, Angelo Tasca y Palmiro Togliatti y publicado, por primera vez, en mayo de 1919, difundiéndose en las ciudades grandes e industriales desde su sede principal en Turín. Su línea central era la defensa de los derechos obreros.

ayudar en la definición de un programa y sostener su lucha política, así como adoptar una táctica de difusión cultural con finalidad política.

Sin duda, es del ordinovismo, de su forma de entender el marxismo y la cultura, lo que influencia en Mariátegui; aunque su ideología también se retroalimentaba de las conversaciones que sostenía con algunos compatriotas afincados en Italia como el cónsul peruano Palmiro Macchiavello, César Falcón o Carlos Roe, que eran parte del mismo ámbito cultural-político.

Entre los cofundadores de este periódico italiano estuvo Antonio Gramsci, uno de los principales ideólogos marxistas y periodistas italianos, cuya ideología y práctica periodística se puede vincular con la de Mariátegui. Desde mediados de 1920, Gramsci y otros fundadores de *L'Ordine Nuovo* (a excepción de Tasca) vieron la necesidad de que el periódico pasara de educar y dar cultura al proletariado y propiciar el debate ideológico a tener un objetivo tangible: proporcionar un programa para la revolución obrera italiana. Así lo sostuvo el propio Gramsci:

“El problema del desarrollo de la comisión interna se convirtió en central, se convirtió en la idea de *L'Ordine Nuovo*; se presentaba como problema fundamental de la revolución obrera, era el problema de la ‘libertad’ proletaria. *L'Ordine Nuovo* se convirtió, para nosotros y para cuantos nos seguían, en «el periódico de los Consejos de fábrica»; los obreros quisieron a *L'Ordine Nuovo* (podemos afirmarlo con íntima satisfacción)” (Gramsci, 1974, p.100).

Varios críticos de la obra y pensamiento mariateguista, indican que el ideólogo peruano siguió el pensamiento y práctica marxista gramsciana, configurando una suerte de “versión peruana” de Gramsci. Considero que ello no es así, pues si bien Mariátegui conoció parte de la ideología de italiano y su práctica periodística e, incluso, lo debió conocer en persona en alguna de sus visitas a las oficinas de *L'Ordine Nuovo* (del que Gramsci era cofundador y colaborador) o cuando ambos asistieron al mítico XVII Congreso del Partido Socialista Italiano en Livorno (enero de 1921), no entabló vínculo con él más allá de leer y seguir su trabajo como director y colaborador del periódico, a quien describió como uno de los más notables intelectuales del Partido (Mariátegui, 1991). Más aún si consideramos que el peruano ni siquiera pudo leer los *Cuadernos de la Cárcel*, escritos por Gramsci en prisión entre 1929-1935 y publicados recién

entre 1948 y 1951, los que condensan el núcleo de la ideología marxista desde la propuesta cultural del italiano.

En ese sentido, comparto la posición de la crítica Fernanda Beigel, en tanto que las coincidencias ideológicas de Mariátegui con Gramsci son más que por admiración al pensamiento del político italiano, producto de haber compartido con él un mismo espacio-tiempo y por estar rodeados por un discurso común en el ámbito que frecuentaban. “Hablamos, entonces, de la significación de la lectura mariateguiana del ordinovismo –antes que de una influencia gramsciana–” (Beigel, 2005, p.28). La investigadora incluso señala que el proyecto de Mariátegui, más que verse apuntalado en la ideología de Gramsci, basaba su maniobra en la estructura y funcionamiento de las primeras series del periódico *L'Ordine Nuovo*, que funcionó no sólo por aporte de Gramsci, sino de los intelectuales socialistas turineses que lo llevaron a cabo junto con él: Terracini, Tasca y Togliatti.

Tenemos, entonces, que en Italia Mariátegui calibró su visión de los intensos cambios socio-políticos en la Europa del periodo de entre guerra. Allí aprendió italiano, se involucró en política, leyó mucho para profundizar sus conocimientos de teoría marxista y continuó escribiendo notas de la actualidad política mundial y la realidad italiana que eran difundidos en el diario peruano *El Tiempo*. En suma, la ideología marxista de la que bebió Mariátegui, bajo la que pensó y construyó su proyecto político para el Perú, fue italiana (con base en el sindicalismo obrero), y su práctica o estrategia comunicativa fue tomada de la que observó y aprendió del funcionamiento del periódico *L'Ordine Nuovo*, en ello la respuesta a las similitudes con la ideología de Antonio Gramsci.

Si bien Mariátegui expresó su propuesta ideológica en diferentes colaboraciones en medios de comunicación escrita, dos empresas fueron clave para la difusión de su pensamiento. En 1926 fundó la revista cultural *Amauta*, que adoptó un título en lengua nacional peruana, el quechua, que significa maestro o sabio, tal vez indicando el derrotero por el que proponía que discurra el arte y la cultura, es decir, recuperar la cultura ancestral indígena andina peruana. Si bien es cierto que, en un inicio, la revista se iba a llamar *Vanguardia: Revista Semanal de Renovación Ideológica*, lo que da cuenta clara de su intención. Su difusión se extendió (con un

breve receso por el arresto del intelectual) entre los años 1926-1930, publicando 32 números y dejando de aparecer pocos meses después del fallecimiento de Mariátegui.

Esta revista contó con la colaboración de los más importantes intelectuales y artistas peruanos jóvenes (y varios extranjeros) de las primeras décadas del siglo XX, quienes estaban en sintonía con su proyecto de ruptura con lo tradicional. Se puede leer y ver entre sus páginas las obras creativas de poetas, artistas plásticos, narradores, filósofos, educadores, historiadores e ideólogos del Perú y del extranjero. Lo interesante y valioso es que, pese a que Mariátegui y *Amauta* evidenciaban una clara voluntad política marxista, la revista no se encasillaba en la difusión de obras artísticas politizadas, sino de cualquier forma de arte “nuevo”. Esto hizo de *Amauta* una revista que, si bien siguió, no imitó los lineamientos del periódico *L'Ordine Nuovo*, se abrió un camino propio. Difundió la educación y cultura entre el público poniéndolo al tanto de las nuevas tendencias artísticas y políticas y, esto último, sirvió para presentar a los peruanos un programa de revolución nacional, el proyecto político de revolución mariateguiana.

Sin embargo, el contexto histórico del país era complicado y la salud del ideólogo endeble, por lo que se enfermó rápido desde su regreso al país, pudiendo cumplir con su propósito en parte. En ese sentido, la experiencia ordinovista (con parte de la visión marxista gramsciana) nos permite entender el objetivo ideológico y la utilización que en la práctica hizo Mariátegui de los medios comunicativos, su imprenta y editorial para difundir su proyecto.

En ese orden, argumentó en una de sus *Cartas de Italia*: “el Partido Comunista trabaja exclusivamente por la revolución y para la revolución. Esta preparación para la revolución no es como se comprende, una preparación material. Es una preparación principalmente espiritual” (Mariátegui, 1991, p.129). Con ello, concuerda con lo planteado por el diario y los intelectuales socialistas turineses, al plantear un periodo previo a la revolución en el que el principal rol lo tenían los intelectuales y artistas críticos preparando espiritualmente el camino a posterior por el que el pueblo andaría en su camino revolucionario.

El segundo empeño clave de Mariátegui fue la publicación de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, libro en el que realizó una reevaluación histórica de las condiciones socioeconómicas del Perú desde su visión marxista. Compendió en un volumen

siete ensayos publicados antes en periódicos y revistas a manera de artículos, realizando una profunda crítica socialista de la problemática nacional. Para la elaboración de este libro, revisó y reescribió en parte los artículos originales dándoles una uniformidad orgánica, siendo cuidadoso al dejar en claro al inicio del mismo que, por ser documentos que se refieren a la historia en curso, se trata de escritos sin carácter definitivo.

En consonancia con la práctica de *L'Ordine Nuovo*, en medio de la publicación mensual de la revista *Amauta* (1926-1930) y en el mismo año que publicó su capital *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), teniendo ambos emprendimientos como base, fundó su proyecto político colectivo mayor: el Partido Socialista Peruano (1928) y luego la Confederación General de Trabajadores del Perú (1929), instituciones que abrirían paso a la revolución material en el país.

Mariátegui apoyaba los esfuerzos de intelectuales y artistas nacionales en pro de la reintegración espiritual de la historia y patria peruana. Pensaba que debía rescatarse la herencia indígena andina, porque sin esta cualquier teoría o intento para forjar una identidad nacional era inviable. La peruanidad como noción debía reformularse desde la reunión, en un mismo organismo, de la herencia colonial hispánica y la andina. De esta unión nacería un “nuevo Perú”, con un “espíritu nuevo” que apreciara toda la cultura ancestral peruana que, tras la Conquista, fue despreciada y arrasada para imponerse la cultura hegemónica española.

Como he mencionado, la muerte sorprendió a José Carlos Mariátegui siendo aún muy joven, a los 35 años, estando en la plenitud de su producción ideológica, política y gestión cultural. Desde el inicio tuvo claro que sus planteamientos eran instantáneas del momento que atravesaba el mundo, y en particular el Perú, por lo que siempre hizo la atingencia que sus escritos no era concluyentes y que, conforme pasara el tiempo y el devenir histórico, su proyecto se adaptaría a las circunstancias y los acontecimientos. Su temprano fallecimiento no lo permitió. La suya es una obra inacabada, o en construcción, y como tal debe ser valorada, interpretada y sopesada a la hora de ofrecer un juicio crítico sobre la misma. Mariátegui no pudo adaptar y actualizar sus proyectos o críticas ideológicas políticas a los profundos cambios sociopolíticos y económicos por los que pasó el mundo la centuria pasada.

2.3. Teorías y conceptos básicos.

En este apartado realizaré una revisión de las principales teorías, categorías y conceptos básicos a los que se refieren diferentes autores, casi todos científicos sociales, según los cuales realizaré luego un análisis del objeto de estudio del presente trabajo.

A. Ideología.

Antonio Gramsci explica que la ideología es una concepción del mundo expresada implícitamente en el arte, el derecho, la actividad económica, así como en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas (Gramsci, 1974).

B. Hegemonía y contrahegemonía.

Según Antonio Gramsci, la revolución involucra una reforma intelectual y moral, además de la económica y política. Distingue dos clases sociales: una dirigente o dominante y otra subordinada o subalterna, esta última que puede ser una o más que se relacionan en una misma sociedad. La clase dirigente actúa como sociedad política desplegando una función doble: a. la hegemónica que plasma sobre toda la sociedad y b. el “dominio directo”, que materializa mediante los actos del Estado y la ejecución del orden legal. La clase subordinada actúa como sociedad civil que opera en el conjunto de organismos privados.

Para este autor, la clase dominante implanta sus ideas y dirige la sociedad usando a la “capa de intelectuales” (individuos concebidos como tal por el ejercicio y la trascendencia de su actividad profesional), la que articula en la sociedad la teoría con la práctica y que suelen estar distanciados de la masa popular, al provenir por lo general del sector burgués rural o urbano. La capa de intelectuales crea y desarrolla la autoconciencia crítica que hace que un grupo social se “distinga”, se haga “independiente por sí mismo” y se organice logrando establecer con ello su hegemonía sobre la otra clase. El grupo dominante implanta su ideología mediante una exposición intensa y avasalladora en la conciencia de la subordinada, tal que esta la entiende y percibe como el orden natural de la realidad y se convence de ello. Una vez que prevalece la ideología de la clase dominante y esta logra la dirección cultural de la sociedad,

accede a la toma del poder. Para Gramsci, la hegemonía parte de lo cultural para subyugar ideológicamente a la clase que se quiere subordinar.

La hegemonía es, entonces, el mecanismo oculto y disimulado de la clase dominante para conseguir que sus ideas regulen la sociedad según sus intereses, en base a su prestigio como clase y a su dominio sobre los medios de producción económicos, que la lleva a instaurar una estructura económica y un orden político con el que funciona la sociedad, dirigiendo la manera de pensar, orientaciones teóricas e incluso las formas de conocer de la clase subordinada. Se trata de la construcción de un andamiaje mental, una superestructura ideológica que la clase dirigente inculca a la clase sometida desde sus primeras enseñanzas, por lo que un sector sometido da su consentimiento para ello, mientras que al sector que no lo da, la clase dominante lo dirigirá mediante el control con el aparato de coerción estatal.

Sin embargo, por más subyugado que esté culturalmente por una ideología hegemónica, la naturaleza analítica y crítica del ser humano lo lleva a reevaluar, dudar y rebelarse ante el orden preestablecido, las estructuras que se les ha hecho creer que son incuestionables (al ser del sentido común) e inicia la lucha por el cambio social. Ahí está la semilla del pensamiento contrahegemónico que refiere Antonio Gramsci. El dominio ideológico hegemónico de la clase dominante está en constante amenaza de enfrentar la oposición y disentimiento de la clase subordinada que puede llevar a resquebrajarlo, pues un dominio total y perpetuo de la otra clase, pese a serle “inoculado” en el pensamiento desde que nace, es insostenible. Para el ideólogo italiano, si se quiere conseguir una revolución verdadera es necesario realizar antes una transformación mental, un cambio en la manera de pensar, ver y entender el funcionamiento del mundo (Gramsci, 1974).

Sobre el ejercicio del poder hegemónico, Néstor García Canclini explica pese a que se cree que la clase social dirigente lo ejecuta de manera vertical: burgueses sobre proletarios, blancos sobre indígenas, instruidos sobre iletrados, etc., ello no funciona así porque la verticalidad en la dominación es menos efectiva al conllevar límites claros. Los procesos de hibridación cultural, han llevado a la clase dominante a ejercer su poder de modo oblicuo, entretejiendo las relaciones sociales con límites difusos, pues así se logra una mayor eficacia

ya que la clase subalterna ve y siente lo menos posible el uso del poder hegemónico sobre ella (García Canclini, 2001).

C. Modernidad.

Néstor García Canclini considera que el problema central de la Modernidad es la hegemonía, pues se pregunta: “¿cómo construir sociedades unificadas y coherentes donde la continuidad y los cambios no sean impuestos, sino producto del consenso?” (García Canclini, 2001, p.141). El argentino acoge en parte la perspectiva de Jürgen Habermas¹² en tanto que la Modernidad en los países de Latinoamérica es un “proyecto inacabado”; ello pues considera difícil la realización del proyecto de Modernidad en sociedades con un fuerte arraigo en sus tradiciones y en las que existe una hegemonía en las relaciones sociales de una élite que maneja casi todo en pro sólo de sus intereses de clase. El autor argentino amplía su explicación señalando que los cuatro rasgos que, en su concepto, exige la Modernidad: emancipación, expansión, renovación y democratización, se cumplieron en América Latina, por lo que esclarece que el problema no es que la región no se haya modernizado, sino la forma discordante y desigual en que los cuatro rasgos de la modernidad se articularon al plasmarse en estos países.

El teórico concluye que, en Latinoamérica, la cultura moderna ha sido compartida sólo por una minoría, la élite o clase dirigente, y que las culturas étnicas o locales no se fusionaron con esta plenamente en un sistema simbólico nacional, aunque tampoco pueden ser ajenos a él en la actualidad. Por ello, ni el proyecto modernizador ni el unificador triunfaron en los países de la región. Es así que América Latina no llegó a “una” modernidad, sino a diversos procesos heterogéneos y mezclados de modernización. Así también, en el ámbito cultural actual el discurso no es nacionalista, indigenista o modernista, sino “pluralista” como característica de las sociedades de la región (García Canclini, 2001).

En idea de Carlos Monsiváis¹³, al observarse la heterogeneidad de las prácticas socioculturales en la Modernidad, se aprecia que las múltiples realidades e identidades

¹² Filósofo y sociólogo alemán, reconocido por su filosofía del lenguaje y miembro de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort.

¹³ Escritor y periodista mexicano con estudios de filosofía, teología y economía.

socioculturales de América Latina contradicen los paradigmas en este aspecto. Para él la migración y la urbanización a gran escala acontecidas en los países de la región a inicios del siglo XX, causaron una Modernidad y cultura popular transculturada sin pautas fijas, pues dichas pautas o esquemas se configuran en procesos de interacción entre elementos culturales distintos en tiempo y espacio. Por tal, como proceso, la Modernidad en Latinoamérica se reconfigura sin cesar al surgir de un diálogo constante con referentes topográficos y temporales. El literato observa además que, en la región, la Modernidad no es estéril y se resiste al racismo y divisionismo de la clase hegemónica enfrentando al poder del Estado y a su discurso populista homogeneizador y falsamente integrador (pues apela a un falso mestizaje) (Monsiváis, 1995).

En ese sentido, Melisa Moore¹⁴ considera que la visión de Monsiváis tiene la ventaja que el periodista construye un enfoque interdisciplinario que mezcla las ciencias sociales con la literatura, crea géneros narrativos híbridos desde los que traspasa los límites evidenciando la interacción cultural y el mestizaje como procesos en los que actúan actores sociales en conflicto y contradicción, que negocian sus tradiciones e identidades para adaptarse y rearticular sus vínculos, funciones e identidades y así puedan sobrevivir en el tiempo (Moore, 2002).

D. Comunidades imaginadas y nación.

Benedict Anderson define el concepto de nación como:

“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993, p.23).

Según el autor, cualquier comunidad más grande que una aldea básica, en la que por su escaso tamaño y densidad poblacional hay un contacto directo entre habitantes (y quizá también en estas), es imaginada. No obstante, no son comunidades imaginadas porque sean falsas, sino

¹⁴ Antropóloga inglesa especialista en literatura y estudios latinoamericanos, con especial atención en Perú.

porque son inventadas o creadas por el Hombre, distinguiéndose no por su legitimidad, sino por el estilo en que se imaginan.

Luego puntualiza que una nación se imagina *limitada* pues hasta la más grande en territorio o población tiene fronteras definidas que, aunque son flexibles puesto que aumentan o disminuyen en el tiempo, sus nacionales saben que existen límites tras los que están otras naciones. No existe nación que se imagine con la dimensión de la humanidad completa, por lo que siempre va a haber un *otro*. Asimismo, la nación se imagina *soberana*, pues fue creada como concepto en tiempos en que los reinos dinásticos y divinos cayeron ante la Ilustración y la Revolución, tal que la nación emergió para la libertad de sus nacionales. El Estado soberano se constituye como el aval y adalid de libertad del individuo. Por último, la nación se imagina como *comunidad* pues, más allá de las desigualdades, divisiones y explotación entre las clases sociales de cada sociedad, esta se entiende como una hermandad profunda y horizontal, todos son compatriotas. El sentimiento de fraternidad entre nacionales y el reconocerse como tales permite que, en los últimos siglos, muchos individuos maten y más aún estén dispuestos a morir sacrificándose por su nación.

Anderson, prefiere denominar “calidad de nación” a la nacionalidad y, para entenderla, explica que se debe analizar tres elementos: cómo se llegó a su creación en la Historia; cómo ha variado su significado en el tiempo, por qué y para qué; y por qué tiene hoy una legitimidad emocional tan honda en las personas. Revela que “la calidad de nación” es un artefacto cultural creado por una clase social particular, a finales del siglo XVIII, mediante el cruce de fuerzas históricas ocultas con la característica de ser un concepto adaptable, que puede traspasarse en niveles distintos de autoconciencia a los diferentes terrenos sociales. Esta flexibilidad permite que se mezcle con las más diversas ideologías y políticas manteniéndose siempre aplicable y funcional a quien lo necesite. Las fuerzas históricas ocultas que se cruzaron en el siglo XVIII para crear la nacionalidad fueron: 1. el auge del Capitalismo; 2. el desarrollo de la tecnología de la impresión (la imprenta); y 3. la fijación de las lenguas de Europa en su forma moderna. El cruce de estos hechos históricos en un momento determinado, viabilizó la formación de una nueva comunidad imaginada que allanó el camino para originar la nación moderna (Anderson, 1993).

E. Identidad e identidad nacional.

Según Melisa Moore, la identidad es un proceso narrativo o de construcción con diversos significados al negociarse las relaciones entre el Yo y el Otro. Explica que, en América Latina, producto de la etapa colonial, se creó una doble herencia indígena-española e indígena-portuguesa, que radicalizó la alteridad (la capacidad de ser otro o distinto) propiciando una construcción y reconstrucción de nuevas narrativas que genera que la identidad latinoamericana sea un presente, pero también, una posibilidad futura al ser un “esfuerzo incompleto”, o como lo refiere Julio Ortega¹⁵ “es otra de las promesas de la Modernidad” (Ortega, 1993, p.40). Moore advierte, siguiendo a Antonio Cornejo Polar, que se necesita situar la identidad en líneas temporales o históricas pues ello asegura lecturas no esencialistas ni deterministas que menoscaban los modelos de interacción social y no los rigen por agendas culturales o políticas homogeneizadoras, característica de los gobiernos populistas (Moore, 2002).

El mencionado Néstor García Canclini, expresa es muy diferente luchar para alcanzar la independencia respecto de un país colonialista que luchar por construir una identidad propia pues, mientras en la primera la batalla es en contra de un poder geográfica y políticamente definido; en la segunda se batalla frente a un sistema transnacional política y económicamente indefinido, interrelacionado e interpenetrado, se pelea con un “enemigo” invisible y del que incluso se forma parte (García Canclini, 1987).

Este autor concibe la identidad como el conjunto de lenguas, tradiciones y conductas estereotipadas que se atribuyen a una comunidad. Aunque detalla que los estudios del antropólogo Ulf Hannerz y del sociólogo Stuart Hall evidencian que no se puede hablar de la identidad como un conjunto único de rasgos o características fijas, y menos de afirmarlas como la esencia de una etnia o nación determinada, pues estas varían en el espacio y tiempo. Para García Canclini la identidad es una “entidad espacial” en donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar es idéntico o intercambiable. En esos territorios la identidad se escenifica, se celebra en fiestas y se dramatiza de modo continuo mediante ritos sociales cotidianos. Quienes no comparten ese territorio no lo habitan, ni tienen los mismos símbolos, ritos y costumbres,

¹⁵ Escritor y uno de los más importantes críticos literarios peruanos de la segunda mitad del siglo XX.

por ello son el “otro”, los que no son Yo y manejan otros escenarios y obras para representar; en resumen, con ellos no se comparte identidad.

Tras la Conquista americana, según García Canclini la primera lucha de los indígenas americanos para recuperar su identidad es el rescatar esos bienes (territorio y gente) y volverlos a situar bajo su soberanía. Al recuperar ese patrimonio, la relación de los indígenas con el territorio que ocupan regresará a ser natural. Cuando la tierra y la gente se pierden, se recuerda lo perdido y reconquistado y se celebra y guarda los signos que evocan ese importante rescate.

Propone que hace siglos las sedimentaciones identitarias: clase social, etnia, lengua, nación, etc. dejaron su estabilidad por la mayor interconexión del mundo. Sugiere que es conveniente entender la identidad como movimientos identitarios o un conjunto de elementos que seleccionados de épocas distintas pero articulados por los grupos hegemónicos son ofrecidos en un relato que les da una coherencia, dramaticidad y elocuencia. La hibridación cultural implica procesos que, por incesantes y variados, llevan a relativizar la identidad al encontrarse esta en construcción permanente, por lo que es absurdo plantear las identidades como puras, estáticas o auténticas.

García Canclini es enfático al señalar que las oligarquías latinoamericanas liberales fingieron constituir Estados con la Independencia; sin embargo, sólo reordenaron algunos sectores de sus sociedades para promover el desarrollo subordinado de las masas populares. Simularon querer forjar culturas nacionales, pero sólo cimentaron culturas de élite dejando fuera de “lo nacional” a las poblaciones indígenas y campesinas. Esa exclusión y segregación de las clases sociales dominadas, se evidenció en las primeras décadas del siglo XX, cuando las grandes masas de población indígena rural comenzaron su migración a las metrópolis latinoamericanas, “deformando” (a ojos de la clase dirigente) las ordenadas y “seguras” ciudades coloniales al volverlas plurilingüistas y multiétnicas.

Según el autor, con la hibridación cultural se posibilita una multiculturalidad que evade la segregación y que, para el caso concreto de América Latina, no sólo resulta del mestizaje biológico sino, también, de la mezcla de creencias, hábitos, visiones del mundo y formas de pensamiento europeo con el originario de las culturas nativas americanas. Los países

latinoamericanos son el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y cruce de las tradiciones nativas americanas (la andina y mesoamericana), con el hispanismo católico y con las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Todo ello pese a que las élites culturales de la región sólo consideran un perfil de lo moderno, relegando lo indígena y hasta lo colonial en el sector popular. Se observa que la hibridación cultural genera interculturalidad en todos los estratos sociales (García Canclini, 2001).

Por su parte, Jesús Martín-Barbero recuerda la gran polémica en Latinoamérica entre los años 1920-1940, sobre la construcción de las identidades nacionales. Por un lado, la vertiente nacionalista populista, obstinada en rescatar las raíces y no perder la identidad autóctona indígena que debía recuperarse buscándola en el mundo rural que no había migrado a las ciudades, pues el auge industrializador y urbanístico en la región hizo que las grandes masas campesinas se trasladaran a las ciudades y que al urbanizarse “perdieran” sus raíces al “contaminar” su cultura con lo citadino. Por otro lado, la vertiente progresista que consideraba a la masa popular como ignorante y supersticiosa, creyendo que ello frenaba el desarrollo y modernización del país. Las élites de las repúblicas de América Latina concebían, entonces, la cultura como elemento para distanciarse y distinguirse de otras clases sociales. Ese escenario hacía imposible, en su visión, pensar en una identidad en Latinoamérica mientras subsista un dualismo de lógica diferenciadora y excluyente; que no exista el nosotros sino sólo el yo o mi clase social (Martín-Barbero, 2010).

Manuel Castells piensa la identidad como “un proceso de construcción del sentido [objetivo de una acción] atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1997, p.28). Refiere que un individuo y un colectivo pueden tener una pluralidad de identidades, pero ello producirá tensión y contradicción en la representación de sí mismo como en la acción social. La identidad genera sentido para los actores sociales y se construye a través de un proceso de individualización, aunque también puede construirse desde las instituciones dominantes si los individuos las interiorizan. Para el autor, toda construcción de una identidad se origina en un ámbito regido por relaciones de poder y se compone de elementos culturales: historia, geografía, biología, instituciones productivas, memoria colectiva, aparatos de poder y religión. Los sujetos y las sociedades procesan estos elementos y los ordenan dándoles un

sentido según las determinaciones sociales y el proyecto cultural de cada estructura social en un espacio y tiempo específico, dando como resultado una identidad.

Castells propone tres matrices para la construcción de una identidad:

- a. **Identidad legitimadora:** aquella que las instituciones dominantes de la sociedad infunden en los actores sociales para prolongar y racionalizar su hegemonía sobre ellos. Conduce a la formación de una sociedad civil, en los términos de Gramsci.
- b. **Identidad de resistencia:** aquella creada por los actores sociales que están en una posición o situación subalterna por la lógica de la dominación, es trinchera de resistencia y supervivencia basada en principios distintos y/o contradictorios a los que las instituciones dominantes de la sociedad infunden. Conduce a la formación de comunidades. Quizás es el tipo más importante de identidad, pues genera formas de resistencia colectiva contra la opresión forjando una identidad defensiva.
- c. **Identidad proyecto:** aquella creada por los actores sociales basándose en los elementos culturales que tiene para construir una nueva identidad que redefina su ubicación en la sociedad y que transformará el íntegro de la estructura de una sociedad.

Como las identidades están en permanente construcción, algunas inician como de resistencia y en el proceso se transforman a proyecto y más tarde, en el tránsito histórico, logran ser legitimadoras por lo que ninguna identidad mantiene una esencia o valor progresista más allá de su contexto histórico (Castells, 1997).

Gloria Anzaldúa¹⁶ propone la construcción de una identidad desde el llamado “nuevo mestizo”, y usa como ejemplo la comunidad chicana¹⁷. Explica que, según la experiencia de cada familia chicana, sus miembros eligen adoptar una identidad sea mexicana (la de sus raíces) o estadounidense (la de su país natal). Ella plantea que esta dualidad identitaria o su síntesis genera conflictos o contradicciones en los chicanos, por lo que sugiere crear una tercera opción o alternativa que consiste en forjar una identidad o conciencia sincrética que le permita al

¹⁶ Reconocida literata chicana. Activista política y feminista.

¹⁷ El término chicano, se utiliza en referencia a los descendientes de mexicanos nacidos en los territorios que pertenecieron a México y que los EE. UU. le arrebataron tras la Guerra de Estados Unidos-México (1846-1848). Se trata de familias que pese al paso de los años no han renunciado a la cultura mexicana, pero que viven insertas en el tejido social y cultural estadounidense, por lo que viven en una dualidad cultural.

chicano estar en las dos culturas a la vez. El “nuevo mestizo” es producto de la intersección racial, cultural y étnica desde la que se construye una nueva identidad: la chicana (Anzaldúa, 1987), ello parte del pensamiento de José Vasconcelos.

F. Mestizaje.

Para José María Arguedas¹⁸, analizar la cultura del mestizaje, hibridación y reelaboración de algo, involucra en ese proceso la destrucción del mito de la pureza cultural que nos lleva a asumir que, por citar un ejemplo, por utilizar instrumentos modernos en la música folclórica, esta pasa a ser popular, viendo lo masivo como la hibridación de lo nacional con lo extranjero (Arguedas, 1975).

Jesús Martín-Barbero argumenta que, en Latinoamérica, el mestizaje no exhibe lo que sucedió sino lo que somos, pues no es un mero hecho racial sino nuestra razón de ser en un entramado de tiempos, lugares, memorias e imaginarios que, hasta hoy, sólo la literatura de la región ha logrado contar y explicar en parte lo que somos. Sólo en la literatura el mestizaje pasó de ser objeto y tema a ser sujeto y habla con una manera propia de percibir, narrar y dar cuenta de lo que este significa para quienes no lo comprenden o lo hacen parcialmente (Martín-Barbero, 2010).

Para Melisa Moore la identidad mestiza latinoamericana revela la discrepancia entre lo que dice la retórica política-cultural y la realidad. Eso evidencia que la identidad mestiza es un serio problema para un sector poblacional que, pese a saberse mestizos, el saberlo conlleva sentir que se tiene una identidad imprecisa o ambigua, lo que es difícil de asimilar. Este “problema” origina una incompatibilidad entre lo que uno cree ser y lo que los otros dicen que uno es, lo que lleva a no pocos latinoamericanos a una aculturación y negación sistemática de lo que son en busca de lo que quieren ser. Ese camino les puede generar una carga y presión psicológica y social muy fuerte, que obstruye la posibilidad de una plena integración sociocultural. El que una sociedad sea heterogénea en varios aspectos, arguye la autora, hace excesivamente difícil la integración e interacción entre clases sociales.

¹⁸ Literato, etnólogo y antropólogo peruano.

Además, refiere que el uso de distintas técnicas literarias y de un enfoque interdisciplinario por los narradores latinoamericanos, lleva a estructurar relatos de géneros literarios y periodísticos híbridos, ello quiebra las fronteras entre las ciencias sociales y la literatura, permitiendo una retroalimentación del análisis interdisciplinario para entender el mestizaje como integración o pluralismo, lo que dirige a que se disgregue y exhiba la interacción cultural e identidad real de la América Latina “moderna” (Moore, 2002).

A su vez, Nelson Manrique¹⁹ explica que un mestizaje con identidad imprecisa sumado a un extenso legado de racismo y discriminación que consolidó un sistema de poder (caciquismo) en un discurso retórico de integración sociocultural para ocultarse, sólo conduce a que la segregación, clasismo e, incluso, las relaciones asimétricas entre hombre-mujer se perpetúen. En ese sentido, señala que al final el mestizo es víctima de sí mismo, de su racismo y discriminación, lo que lleva a un sector de la población mestiza a alienarse y/o negar su identidad (Manrique, 1999).

En opinión de Roger Bartra²⁰, el mestizaje latinoamericano es una falsa ilusión, un sueño de integración y cohesión social, o un espejismo creado por la clase dominante para mantener a la subordinada en un marasmo donde la clase dirigente aparenta velar por los intereses de “todos”, cuando sólo busca legitimar y vigorizar su poder y el del Estado que le sirve de base estructural para ejecutarlo. Usa la metáfora del espejo: de un lado, la apariencia de lo que sucede y, del otro, la realidad de lo que es y en ello la gran distancia entre clases sociales por la heterogeneidad y divisiones en las sociedades de América Latina (Bartra, 1987).

Retomando las ideas de Carlos Monsiváis, este entiende el mestizaje como una agencia cultural, es decir, como la creación de tradiciones y la configuración de una historia alternativa pues, mientras se da una asociación directa entre el mestizaje con la cultura popular, el discurso de este se pluraliza y se torna inclusivo. Lo cultural es un proceso que reemplazará lo racial y lo dialéctico cambia por lo dialógico. Así, usando el historicismo y la parodia, el literato mexicano desmantela los paradigmas populistas del mestizaje y evidencia que las prácticas culturales e identidades están en constante creación y reconstrucción (Monsiváis, 1995).

¹⁹ Historiador y sociólogo peruano.

²⁰ Antropólogo y sociólogo mexicano.

Martin Lienhard²¹ aporta la noción de “diglosia”. Por ella existe la posibilidad de la coexistencia, al interior de una misma sociedad, de dos lenguas con prestigio social desigual tal que el sujeto decide usar una u otra según el contexto en que está. Ello es aplicable a la convivencia en una misma sociedad de dos culturas (que se puede llamar “diglosia cultural”) con prestigio social dispar, pues la intervención estratégica de los grupos sociales en las prácticas culturales no destruirá las diferencias entre clases, sino que hace que los grupos interactúen en un conflicto permanente, vigorizando la capacidad de resistencia de la clase popular al poder hegemónico de la clase dominante (Moore, 2002).

G. Hibridación cultural.

Néstor García Canclini aclara que se debe diferenciar el concepto de hibridación cultural respecto del mestizaje o el sincretismo. Expone que la hibridación son los “procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 2001, p.14). Niega la existencia de formas puras pues todo surge de la creatividad individual y colectiva en el arte y en la vida cotidiana. Refiere que la hibridación se puede o no dar con el consentimiento del sujeto, y que el individuo entra y sale de la misma, así como accede a ella o la abandona.

El hibridismo cultural tiene más eficacia al vincular una esfera social con otra externa. La hibridación planteada por el autor argentino implica un traspaso de las relaciones de oposición entre lo tradicional y lo moderno, negando los antagonismos binarios al explicar la realidad y las dinámicas sociales en pro de reconocer la fusión de elementos que se creían dispares e imposibles de unir por su esencia. Se quiebra la cadena de contradicción entre lo moderno vs. lo tradicional, lo culto vs. lo popular o lo hegemónico vs lo subalterno.

La hibridación cultural, explica García Canclini, es un tercer lugar, un territorio transfronterizo donde se amalgama lo tradicional y lo moderno y las representaciones e identidades se despojan de su esencia para, al fusionarse, crear nuevas. Ello crea lo que el mismo autor llama movimiento de “desterritorialización”, un factor primordial de las estructuras y

²¹ Experto suizo en estudios literarios, antropología y estudios latinoamericanos.

prácticas socioculturales híbridas pues permite la ruptura de los límites socio-simbólicos de la Modernidad y posibilita la convivencia paralela de distintas temporalidades históricas en un mismo espacio social, un tercer lugar que genera una modernización radical (en el caso latinoamericano) por extraña y diferente a lo sucedido en Europa.

Para el teórico argentino, la modernización en América Latina desde inicios del siglo XX fue híbrida, pues incluyó un auge urbanizador y el desarrollo de medios de comunicación donde la fusión generó conflictos como parte del movimiento de hibridación cultural, causado por la expansión urbana ante la migración del campo a la ciudad que produjo las aglomeraciones urbanas en megalópolis formadas en la región desde inicios del siglo XX. Esas sociedades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas dispersas en comunidades poco vinculadas entre sí a lo largo del territorio nacional, pasaron de pronto a convivir entreveradas con una oferta cultural y simbólica heterogénea y habitando una misma zona geográfica.

Ante una modernización socioeconómica tan dispar de América Latina, García Canclini pregunta si se puede generar una modernización cultural. Responde apelando al argumento de Saúl Yurkievich, para quien los movimientos innovadores en Latinoamérica fueron:

“injertos desconectados de nuestra realidad pues se practicaron todas las tendencias [vanguardistas] en la misma sucesión que en Europa sin haber entrado casi al ‘reino mecánico’ de los futuristas, sin haber llegado a ningún apogeo industrial, sin haber ingresado plenamente en la sociedad de consumo, sin estar invadidos por la producción en serie ni coactados por un exceso de funcionalismo” (Yurkievich, 1984, p.179).

Para García Canclini las sociedades de Latinoamérica fueron más modernas que las sociedades matrices de la modernidad, pues cuando el desarrollo científico llegó a sus países en estos ya se criticaba a la ciencia; cuando llegó la industrialización ya tenían movimientos obreros y sindicales; y cuando llegó la modernización ya vivían el modernismo. América Latina vivió una Posmodernidad saltándose la Modernidad (García Canclini, 2001).

2.4. La lectura crítica de textos como método de análisis. El análisis crítico del discurso.

En este apartado, reviso la metodología de análisis que utilizaré para examinar el tema de este trabajo. En ese sentido, seguiré el método del análisis crítico del discurso desde el enfoque teórico y técnico de dos autores, Teun Van Dijk²² y Luisa Martín Rojo²³, que especifico a continuación.

Van Dijk argumenta que todo discurso es una construcción mental, social o una abstracción teórica. Con esa premisa, el análisis crítico del discurso es un modo de investigación analítica que examina el uso de la comunicación para revisar un área de estudio en específico. Se enfoca en las relaciones de poder, en concreto analiza el abuso de poder y el dominio de un grupo social sobre otro u otros. Se interesa en exhibir cómo se produce, reproduce y, a veces, se combate el dominio social a través de un determinado discurso, sea mediante un texto o en una comunicación hablada en un ámbito sociopolítico. A través de este análisis, se establece y evidencia el dominio para permitir al analista tomar una posición respecto de lo que estudia, ello al entender e, incluso, hasta modificar las relaciones de poder mediante una resistencia a la desigualdad social. Este análisis permite reconocer el rol primordial del discurso en la construcción de la sociedad, las cogniciones sociales y su vinculación.

El análisis crítico del discurso debe entenderse como una reacción contra los paradigmas tradicionales dominantes (casi siempre acríticos), de los problemas sociales y asuntos políticos. Quien lo emplea debe asumir una posición explícita en el asunto tratado como ciudadano y como investigador, pues con frecuencia el analista está cerca del o de los grupos dominados o subalternos. La perspectiva que ofrece requiere una aproximación funcional, que implica ir más allá de la frase, acción o interacción y anhela esclarecer el uso del lenguaje y del discurso en el sentido amplio de las estructuras, procesos e imposiciones sociales, culturales, políticas, etc.

²² Lingüista de los Países Bajos. Es uno de los fundadores y difusores del Análisis crítico del discurso, por el que examina los discursos del poder y la fijación cognitiva de las creencias. Sus estudios están centrados en analizar las estructuras sociales, la producción, reproducción y recepción de la información periodística con elementos étnicos, racismo, identidad cultural, entre otros.

²³ Lingüista española especializada en sociolingüística y comunicación intercultural. En el ámbito del Análisis crítico del discurso, estudia las representaciones sociales de los inmigrantes en el discurso periodístico, político y cotidiano, así como las implicaciones de estos en la sociedad.

Mi preferencia al escoger para este trabajo la perspectiva de este autor, es porque plantea realizar un análisis que integra la dimensión sociocognitiva al estudio de la reproducción de la dominación. La cognición, interacción y estructura social, son ámbitos que no se reducen al discurso. Son dimensiones con teorías, métodos y modos de análisis que, al examinarse multidisciplinariamente, se logra una mejor y mayor comprensión de los fenómenos sociales, biológicos, cognitivos o culturales que las integran.

Toda representación social es, en un primer nivel, una forma de cognición social en tanto saber o conocimiento y, para comprenderse, requiere un doble análisis: uno cognitivo y otro social. Esto permite el acceso a las estructuras mentales donde se forjan las representaciones sociales. Allí la importancia de describir, explicar e interpretar el contenido y estructura de las representaciones desde términos cognitivos, sus funciones sociales y los modos en que se reproducen por los grupos o instituciones hegemónicas. Lo humano y la sociedad giran en torno al lenguaje y al discurso, un análisis desde una teoría multidisciplinaria ayuda a crear un tejido teórico que vincula e incluye las ciencias sociales y humanas y una comprensión cabal del fenómeno estudiado (Van Dijk, T. y Atenea Digital, 2002).

Como principios básicos del análisis crítico del discurso, se sigue lo siguiente:

1. El análisis crítico del discurso aborda problemas sociales.
2. Las relaciones de poder siempre son discursivas.
3. El discurso constituye la sociedad y la cultura.
4. El discurso hace un trabajo ideológico.
5. El discurso es histórico.
6. El enlace entre el texto y la sociedad es mediato.
7. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo.
8. El discurso es una forma de acción social.

A su vez, existe un vocabulario básico que es frecuentemente usado por quienes realizan en análisis crítico del discurso y que se debe tener en cuenta. Ese vocabulario lo conforman conceptos como: poder, dominio, hegemonía, ideología, clase, discriminación, interés, estructura social, orden social y otros (Van Dijk, T., 1999).

En concepto de Luisa Martín Rojo²⁴, desde el giro lingüístico pragmatista el lenguaje se volvió el referente esencial que determina casi todo aspecto del ámbito mental, representativo y del conocimiento, se regula socialmente y nos permite actuar sobre nuestro entorno, los otros y nosotros mismos. Es así que el llamado giro discursivo evidencia la eficacia del lenguaje, verificada en el análisis de la interacción pues mediante las prácticas discursivas se ejecutan otras prácticas sociales.

La autora explica que los discursos y el analista tienen un rol importante en la construcción, reconstrucción y reproducción constante de las estructuras y la organización de la sociedad. Los discursos y los análisis que sobre estos se realizan, son prácticas sociales que repercuten al crear imaginarios, por lo general negativos, respecto de algún sector o grupo de la sociedad. A través de los recursos lingüísticos y estrategias discursivas plasmados en el discurso del hablante, este construye una representación de los hechos, relaciones sociales y hasta de quien lo enuncia y sobre quien lo enuncia, es así como se logra que perduren las diferencias sociales al seguir en funcionamiento las estructuras y mecanismos que sustentan el dominio y exclusión de diversos grupos que ejecuta la clase dominante.

Cuando se realiza un análisis crítico del discurso, se usan recursos y herramientas para examinar y reflexionar críticamente, y advertir si en estos se manifiestan las típicas representaciones sobre los grupos sociales dominados, promoviendo la interiorización del discurso dominante en la sociedad. La motivación para realizar este modo de análisis, es lograr que los hablantes sean conscientes de la influencia de las prácticas discursivas, aumentando la conciencia crítica del uso lingüístico. El objetivo es conocer cómo se construyen, mediante el discurso, los acontecimientos, las relaciones sociales y las del hablante desde el análisis lingüístico y del proceso comunicativo en un tiempo y lugar específicos. Así se evidencia su rol en la transmisión persuasiva y legitimación de ideologías, valores o saberes para mantener y fortalecer un determinado orden social e imposibilitar que grupos dominados o individuos disidentes sean escuchados y atendidos, fomentando la exclusión. E, incluso, construyendo, en última instancia, una identidad y modelos heterogéneos que impiden cualquier agencia, decisión o voluntad propia del grupo oprimido.

²⁴ Filóloga española con especialidad en sociolingüística y comunicación intercultural.

Finalmente, Martín Rojo señala que este método se caracteriza por cómo entiende el rol del analista y cómo considera las implicancias del análisis, puesto que esta corriente busca la intervención práctica en los discursos para incrementar la conciencia crítica de los hablantes, ofreciendo herramientas que les permitan examinar tanto sus discursos personales como el de otros. Esta corriente tiene una visión tridimensional del discurso: una dimensión como práctica social que contiene una dimensión como práctica discursiva que, a su vez, contiene una dimensión como práctica textual, siendo dimensiones que no pueden desvincularse. Los elementos lingüísticos que componen cualquier discurso: palabras, estilo, lengua, voces evocadas, etc., llevan a ejecutar una tarea, actuar en sociedad y construir una representación específica de los hechos que fortalece o impugna, habitúa o refuta una perspectiva de lo sucedido, del orden social o de una ideología obrando en pro o en contra de los intereses de diferentes clases sociales y géneros (Martín Rojo, 2014).

Teniendo presente lo señalado, en el siguiente capítulo partiré de la metodología y herramientas del análisis crítico del discurso con el objetivo de realizar una lectura interpretativa y explicativa de los textos más representativos publicados por José Carlos Mariátegui sobre el tema investigado: su ideario para la construcción de una verdadera identidad peruana en el contexto histórico-político y social del país a inicios del siglo XX y, desde ello, valorar el aporte del autor en esta materia.

Capítulo III

Análisis y resultados

Cuando visité Lima por primera vez en 1919, las mulas que arrastraban las carretas de carga se caían, a veces, en las calles, fatigadas y heridas por los carreteros que les hincaban con púas sobre las llagas que les habían abierto en las ancas; un serrano era inmediatamente reconocido y mirado con curiosidad o desdén; eran observados como gente bastante extraña y desconocida, no como ciudadanos o compatriotas. En la mayoría de los pequeños pueblos andinos no se conocía siquiera el significado de la palabra Perú. Los analfabetos se quitaban el sombrero cuando era izada la bandera, como ante un símbolo que debía respetarse por causas misteriosas, pues un faltamiento hacia él podría traer consecuencias devastadoras. ¿Era un país aquél que conocí en la infancia y aun en la adolescencia? Sí, lo era. Y tan cautivante como el actual. No era una nación²⁵.

José María Arguedas

En el presente apartado, realizaré una enumeración y análisis para expresar los resultados obtenidos tras la lectura crítica e interpretativa del discurso de José Carlos Mariátegui, en sus textos más representativos, sobre el tema de esta investigación. Con el objetivo de lograr una diagnosis más cabal, la evaluación de los textos ordenados cronológicamente, según su fecha de publicación, para dejar en evidencia la posible evolución o cambios en el pensamiento del ideólogo sobre la materia.

3.1. Análisis de los textos periodísticos publicados en la revista *Mundial*.

Conjunto de artículos publicados en la revista limeña *Mundial* entre octubre de 1924 y agosto de 1928. Estos y otros fueron agrupados y publicados, póstumamente, en un solo volumen titulado *Peruanicemos al Perú* (1988).

Los artículos que analizaré de modo general y conjunto son: “Poetas nuevos y poesía vieja” (31/10/1924); “Pasadismo y futurismo” (24/11/1924); “Lo nacional y lo exótico” (09/12/1924); “El problema primario del Perú” (01/02/1925); “Hacia el estudio de los problemas peruanos” (10/07/1925); “Un programa de estudios sociales y económicos” (17/07/1925); “El hecho económico en la historia peruana” (14/08/1925); “El

²⁵ Arguedas, J. M. (1966). *Perú vivo*. Lima: Juan Mejía Baca, p.12.

rostro y el alma del Tawantinsuyu” (11/09/1925); “El progreso nacional y el capital humano” (09/10/1925); “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política” (27/11/1925); “Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte” (04/12/1925); “El problema de la estadística” (11/01/1926); “Economía colonial” (08/02/1926); “La conscripción vial” (05/02/1926); “La historia económica social” (10/12/1926); “Aspectos del problema indígena” (17/12/1926); “Principios de política agraria nacional” (01/07/1927); “La tradición nacional” (02/12/1927); y “‘La literatura peruana’ por Luis Alberto Sánchez” (24/08/1928).

A través de este conjunto de artículos publicados mensualmente, el ideólogo político y promotor cultural José Carlos Mariátegui, explica que no se puede comprender los fenómenos implicados en la formación del Perú de su momento, mediados de la década de 1920, sin tener en cuenta la economía que, si bien no revela todo el proceso y sus secuelas, es gravitante para hallar la raíz de lo que considera el problema del Perú según la lógica económica del mundo moderno. Para Mariátegui, no se puede entender la realidad peruana sin observar, primero, el hecho económico que la determina.

Mariátegui refiere que, antes de la Conquista del Perú por España, el territorio del país y más era dominado por la cultura inca, cuya estructura socioeconómica se relacionó estrechamente con la tierra; en ese sentido, en el espíritu, ánimo y cosmovisión indígena cuajó un sentimiento íntimo con los Andes. Por ello, el paisaje andino: montañoso, granítico, pleno de valles y campiñas dominó el espíritu indígena y determinó la forma de interacción social y económica incaica y de las civilizaciones que la precedieron en ese territorio, todas las que desarrollaron un trabajo agrícola colectivo. El *ayllu*²⁶, para Mariátegui, fue la célula del Estado inca y ese tipo de labor en comunidad se mantiene, incluso hasta el siglo XX, entre los indígenas. Por ello, los indígenas peruanos son de una raza con costumbres y alma agrarias.

Refiere el autor, que la Conquista española despojó a los indígenas de ese elemento consustancial a su espíritu, la posesión de la tierra, lo que llevó a la disolución material y moral del indígena. Este es origen de lo que Mariátegui denomina el “problema agrario” y el

²⁶ Palabra quechua que designa un tipo de comunidad social extendida originada en los Andes en Sudamérica. Dicha comunidad se compone por familias que se irrogan el tener un ascendiente común, por lo que trabajan la tierra de manera colectiva y en provecho de todos.

“problema del indio”, que no es sino el “problema de la tierra”. La etapa colonial instauró en el antiguo territorio incaico una estructura económica feudal, individualista, dividiendo el territorio y entregándolo a los encomenderos²⁷ españoles que, de inmediato, se constituyeron como únicos propietarios de la tierra y de los indígenas que en ella habitaban. Esa nueva forma económica, vino acompañada de la creación de un nuevo tipo de sociedad en la que el indígena ocupó el último estamento con casi todos los deberes y casi ninguno de los derechos. Para Mariátegui, en parámetros del ideario político-social de Antonio Gramsci, se estableció en la Colonia una clase hegemónica, compuesta por los españoles encomenderos, y una clase subalterna, conformada por los indígenas andinos.

Pasó el tiempo y producto de la convivencia se incorporó un nuevo estamento social determinado por el lugar de nacimiento y la raza, el criollo²⁸ y el mestizo²⁹. Ambos se insertaron entre las clases mencionadas, aunque con predominio del criollo sobre el mestizo en tanto no provenir de la mezcla de razas. El mestizo colonial, dependiendo de diversos factores sociales, económicos, tonalidad de la piel o educación, podía acercarse o alejarse de la clase hegemónica. No obstante, después de algunas décadas las encomiendas dejaron de estar en manos de españoles y la gran mayoría paso, por herencia o compra, a manos de criollos y mestizos los que casi siempre se incorporaron a la clase hegemónica.

Así funcionó socioeconómicamente el territorio del Virreinato peruano por trescientos años, con tres grandes clases sociales: españoles, criollos y algunos mestizos aristócratas terratenientes con muchos recursos económicos que manejaban la política, economía y sociedad según sus intereses de clase ocupando la cúspide de la pirámide; mestizos pequeños terratenientes o trabajadores con algunos recursos económicos y con escasa participación en la política y sociedad que ocupaban el estamento medio de la pirámide; e indígenas semiesclavos, sin recursos económicos y sin participación en la política o sociedad ocupando el amplísimo

²⁷ La encomienda fue una institución socioeconómica de la Corona española, la que le daba a un español inmigrante (“encomendero”) la propiedad de una cantidad de territorios coloniales, haciéndolo dueño de las riquezas y los indígenas que en este estaban. Estos últimos tenían la obligación legal de retribuirle al encomendero en trabajo, especie o por otro medio y este, a su vez, debía pagar un impuesto al Rey.

²⁸ El criollo era el hijo de padre y madre españoles, pero nacido y criado en América Latina. Por no nacer en España, tenía menos derechos que los españoles peninsulares y no podía acceder a cargos políticos coloniales.

²⁹ El mestizo era el hijo de un español con una indígena y, en el menor de los casos, al contrario. Como el criollo, se encontraba en el estrato social intermedio, aunque el criollo tenía clara primacía sobre el mestizo.

estamento base de la pirámide social. Obvio, hubo individuos que por diversos factores accedían a una movilidad social, aunque eran pocos y nunca de manera drástica en la verticalidad de las relaciones, pues ello lo regulaba la hegemonía, según refiere Gramsci.

En ese sentido, el mestizo peruano, fruto de la hibridación biológica y cultural, también sufría los prejuicios y discriminación de los españoles, criollos y otros mestizos en mejor posición, por lo que se vio en la necesidad de construirse una identidad propia y enfrentar lo que Jesús Martín-Barbero llama un dualismo de lógica diferenciadora y excluyente por el que, por el prestigio y beneficios que obtenían se decantaban por adoptar la identidad española que, de tal manera, constituía la identidad legitimadora de la que teoriza Manuel Castells.

Para Mariátegui la Independencia peruana fue gestada por los mestizos y criollos latinoamericanos. La idea de libertad no surgió espontánea en la clase social intermedia del país, sino que llegó a través de los mestizos extranjeros (argentinos o venezolanos) producto del contexto histórico e ideológico europeo plasmado en la Revolución Francesa. El ideólogo alude que, en el Perú, ni la clase dirigente ni los mestizos tenían ánimo independentista y el que promovió la revolución de Túpac Amaru (netamente indígena), fue reprimido y sofocado con tanta crueldad por la clase hegemónica peruana, que a los indígenas no tuvieron ánimo de rebelarse.

La instauración de la República, para el Mariátegui, significó un débil cambio en la estructura socioeconómica que, pese a anunciar un nuevo régimen nacional democrático y liberal, sólo motivó la ascensión a la clase hegemónica de criollos y algunos mestizos de estatus medio, quienes actuando bajo los parámetros de la identidad legitimadora de Castells, renegaron de la identidad indígena para asumir la identidad española y con ella su prestigio. Sin embargo, apunta Mariátegui, para los indígenas la República no significó un cambio, pues pasaron de la servidumbre semiesclava al blanco —español o en menor medida criollo—, a la servidumbre semiesclava al criollo o mestizo aristócrata o de estatus medio, quienes continuaron con la economía colonial semifeudal pasando lenta y débilmente a una economía capitalista. Sobre las condiciones de los indígenas en la República señala:

“La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española. En general, en el encomendero español había, frecuentemente, algunos hábitos nobles de señorío. El encomendero criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República” (Mariátegui, 1988, p.43).

Como he señalado, para el autor el advenimiento de la “libertad” con la implantación del sistema republicano, no supuso en el Perú un cambio de régimen económico al que prevalecía en aquel momento en Occidente, el capitalismo. Si bien desde finales de la Colonia se gestaba una capa burguesa mestiza, incipiente respecto de otros países hispanoamericanos, pese a la independencia y a favorecer a sus intereses, esa incipiente burguesía mantuvo el viejo sistema económico colonial en vez de consolidarse en un orden liberal como una clase capitalista fuerte. Esta idea de Mariátegui se condice con lo expresado por Néstor García Canclini, para quien tras la Independencia las oligarquías latinoamericanas fingieron la creación de repúblicas cuando, en realidad, sólo reorganizaron una parte menor de sus sociedades con el interés de encumbrarse más aún manteniendo subordinadas a la masa popular. Simularon un anhelo de forjar una cultura nacional verdadera, independiente, pero sólo afianzaron una cultura elitista que dejaba fuera de “lo nacional” a las poblaciones indígenas y campesinas (García Canclini, 2001).

Para Mariátegui, la falta de una burguesía nacional orgánica causó que los caudillos militares gobernarán al Perú en sus primeras cinco décadas de vida independiente. Estos reivindicaron la causa indígena como mera demagogia en provecho de sus proyectos políticos. Y los incipientes partidos políticos civiles, viendo los réditos, tampoco fueron ajenos a esa práctica y enarbolaron programas anunciando una redención del indígena que nunca cumplieron. La consecuencia real de esa falsa lucha, fue que su discurso adormeció en los indígenas el ánimo de oponerse al poder hegemónico. Con el cambio de régimen político, indígena se vio más anulado, empobrecido y explotado. Mariátegui escribe:

“Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio, y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República

ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras” (Mariátegui, 1988, p.42).

Al exponer su lúcida perspectiva sobre el empeoramiento de las condiciones de vida de los indígenas durante la etapa republicana del Perú, y la agudización por ello de la división entre clases que generó más discriminación y segregación entre todos los sectores sociales, Mariátegui evidencia la imposibilidad de la creación de lo que Benedict Anderson concibe como una “comunidad imaginada”, en tanto que uno de los elementos indispensables para crearla, el sentimiento de comunidad o fraternidad horizontal entre compatriotas, no ha existió en el país y, mientras no exista, es improbable forjar una verdadera nación peruana. Al respecto, Mariátegui refiere:

“Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama que nace, como escribí hace poco, del pecado de la Conquista. Del pecado original transmitido a la República, de querer constituir una sociedad y una economía peruana ‘sin el indio y contra el indio’” (Mariátegui, 1988, p.89).

El ideólogo político analizó este panorama histórico. Observó que, en el país existe una clase hegemónica que basa su dominación sobre las otras clases mediante la imposición y mantenimiento de un ideario forjado por una capa de intelectuales, en ideología de Antonio Gramsci. Señaló a los intelectuales y artistas que dan sustento a ese ideario, a quienes denominó “los pasadistas” por ser los que sienten nostalgia o melancolía por el pasado; les atribuyó despreciar el presente y ser negativos dada su visión retrospectiva lejana a las preocupaciones de los pueblos que progresan, que se distinguen por una actitud futurista. Los pasadistas, para la ideología mariateguista, son los criollos o mestizos peruanos que no se sienten también herederos ni descendientes de la cultura inca, sino que, por el contrario, sienten que su legado es sólo el colonial español para diferenciarse de la masa popular. Niegan el periodo incaico por ser demasiado indígena, demasiado nacional. Sobre ello, en especial considera a los literatos pasadistas como decadentes, apegados de modo cursi, mediocre e impostado a un pasado colonial, produciendo obras tan *kitsch* como patéticas. Aunque, exime a algunos pasadistas a quienes considera que muestran un mínimo respeto y valoración de lo incaico, pero por imitar la curiosidad de algunos europeos por la cultura autóctona peruana.

Retomando la teoría política de Antonio Gramsci y los planteamientos de Mariátegui, los españoles, criollos y mestizos terratenientes y latifundistas aristócratas a quienes llama gamonales, constituyen en el siglo XIX y XX la clase hegemónica que domina a las otras clases sociales implantando en ellas su ideario, instaurando su prestigio con su dominio político y de los medios de producción económicos. Esta clase dirige por siglos la sociedad y la forma de pensamiento al inculcar su ideario (mantenido por los pasadistas) en las clases subalternas compuestas por los indígenas y los mestizos sin riqueza, tal que cuando estas últimas no dieron su consentimiento y pusieron en duda el mismo, como sucedió con la revolución indígena de Túpac Amaru mencionada, la clase hegemónica no titubeó y reprimió y controló a los disidentes usando el aparato de coerción estatal colonial, condenando a muerte a los rebeldes.

Sin embargo, Mariátegui observó que en su época (entre 1910-1930), surgió un grupo de artistas e intelectuales que respetaba y valoraba lo incaico de manera espontánea, al considerarlo lo autóctono y lo primigeniamente peruano. Los denominó la “nueva generación”, integrada por jóvenes interesados en conocer lo peruano. Esta nueva generación estaba atenta a lo relacionado con su gente y su historia, veían el pasado histórico completo del país, lo incaico y lo colonial. Dijo que quienes la conforman sabían que el principal problema del país, que es el del indio y el de la tierra, es un problema del cómo se desarrolló la economía peruana luego de la Conquista española. El ideólogo reconoció y celebró que, en ese Perú contemporáneo, existía una juventud cercana a las ideas y emociones mundiales, pues pensaba que ello promovería en estos el ánimo para hacer la necesaria revolución en el Perú. Una revolución que, para el ideólogo, debía comenzar desde el campo cultural.

Sobre la nueva generación, Mariátegui refiere que, a diferencia de los pasadistas, quienes la conforman se agrupaban y entendían porque comprenden que la exploración y determinación de la realidad profunda del Perú no es posible sin una cooperación mutua entre intelectuales y artistas. Es una generación idealista, aunque, más aún, realista. Que siente que no basta con hablar de peruanidad, sino que es el momento de estudiar y definir una realidad peruana que incluya a los Andes.

José Carlos Mariátegui propone que el nacionalismo y la dirección ideológica que debe tomar la nueva generación sea el materialismo histórico. Desde un enfoque compartido con los

socialistas turineses (Gramsci entre otros), propone que esa nueva generación cree un nuevo ideario, una nueva ideología basada en la integración cultural (española e indígena) que pivotee la contrahegemonía al reevaluar, dudar y rebelarse contra la superestructura iniciándose la lucha por el cambio social. Así es como Mariátegui pensó que las clases sociales subalternas peruanas podían subvertir y doblegar la dominación de la que eran presa por la clase terrateniente, aristocrática y gamonal que forjó su hegemonía en la Colonia y la consolidó en la República.

Sobre la identidad peruana, Mariátegui especifica que hasta ese momento (finales de la década de 1920), es un concepto costeño y capitalino sedimentado de lo que era “lo peruano” en la Colonia. Que no toma en cuenta lo indígena porque ni el español, ni el criollo o ni el mestizo conquistaron y dominaron el Ande, sólo lo expoliaron económicamente en sus recursos agrícolas y minerales, sin la intención de colonizarlo. Esa concepción colonial de peruanidad la mantuvo la clase hegemónica durante la República porque le era útil a sus intereses pero, al no incluir lo indígena, para Mariátegui esa “peruanidad” no existe, es mito o ficción y expresó que la identidad peruana estaba en formación. Fue enfático:

“Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad (...) Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible” (Mariátegui, 1988, p.44).

Tenemos entonces que, para Mariátegui, de un lado está la clase hegemónica (blancos —españoles o criollos— y mestizos gamonales) quienes tienen una identidad española, europea y occidental (llamados por él “feudalistas criollos”) y, de otro, la clase subalterna (indígenas) quienes tienen su identidad autóctona. Su propuesta es crear una real identidad peruana, el “nuevo peruano”, al integrar ambas identidades sin discriminación ni segregación, es decir, reunir las en igualdad de condiciones, por lo que sentenció: “El pasado nos enemista. Al porvenir le toca darnos unidad” (Mariátegui, 1988, p.34).

Sin embargo, en este conjunto de textos Mariátegui no ahonda más sobre el tema. No explica en qué términos y contexto se daría esa integración de las clases sociales. Si esa

identidad peruana verdadera resultaría de la idea de diglosia de Martin Lienhard aplicada a un mestizaje cultural con la posibilidad de la coexistencia, en la sociedad peruana, de dos culturas (la indígena y europea) con prestigio desigual en donde la intervención estratégica de los grupos sociales (españoles, criollos, mestizos e indígenas) en las prácticas culturales no destruiría las diferencias entre clases, sino que favorecería la interacción propiciando un conflicto constante que vigorizaría la capacidad de resistencia de la clase subalterna (los indígenas) al poder hegemónico de la clase dominante (españoles, criollos y mestizos aristócratas) (Moore, 2002).

O si para Mariátegui la construcción de la identidad del nuevo peruano surgiría, como proponía José Vasconcelos con el “nuevo mestizo”; es decir, de una intersección racial, cultural y étnica entre españoles e indígenas americanos. Propuesta que retomó en la década de 1980 Gloria Anzaldúa³⁰ al plantear la creación de una identidad sincrética que permita al chicano manejarse entre dos identidades y dos culturas a la vez (la estadounidense y mexicana) (Anzaldúa, 1987).

En ese sentido, creo que la propuesta para la construcción de una nueva identidad peruana de Mariátegui, es similar a lo planteado por la teoría de la hibridación cultural de Néstor García Canclini; es decir, que el “nuevo peruano” consolidaría una identidad desde una multiculturalidad que evite la discriminación y que implique un mestizaje no sólo biológico, sino que también asuma la mezcla de creencias, hábitos, cosmovisiones y formas de pensamiento europeo con el indígena peruano (García Canclini, 2001), es decir, un mestizaje cultural. A la par de que, para ambos, el que los indígenas recuperen la propiedad de la tierra es un factor decisivo para que rescaten y mantengan su identidad.

Así también, creo que el proyecto mariateguista es más cercano a la noción de identidad de Manuel Castells; es decir, esta como “un proceso de construcción del sentido [objetivo de una acción] atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1997, p.28). Ello porque para Mariátegui, pese a que en el indígena peruano lo perdió todo tras la Conquista al habersele

³⁰ Cabe mencionar que Anzaldúa, a su vez, recoge y reformula a fines del siglo XX una teoría de la identidad y nacionalismo del político y escritor mexicano José Vasconcelos, contemporáneo amigo de José Carlos Mariátegui, quien publicó en la revista *Amauta*, dirigida por el peruano.

quitado la tierra, aún conserva su espíritu, idioma, el trabajo en comunidad y, soterrada, parte de su religiosidad panteísta, elementos propios de su cultura que le permiten, además de conservar su identidad, practicar una identidad de resistencia.

Siguiendo a Castells, el enfoque de Mariátegui llevaría a que los indígenas peruanos basados en los elementos culturales antes mencionados y aún existentes, conserven una identidad de resistencia desde la que planteen construir una nueva identidad (la “nueva peruanidad”) o identidad de proyecto, que redefina su ubicación en la sociedad reconfigurando la superestructura de la sociedad peruana (hegemonía de los mestizos, criollos y españoles mediante la dominación de los indígenas) al reunir la cultura europea hispánica con la cultura autóctona indígena. Y, en base a esta identidad de proyecto, luego acceder en un proceso histórico a que esa nueva identidad peruana, acorde con la realidad, se vuelva la identidad legitimadora en términos de Castells. Para lograrlo Mariátegui necesitaría el concurso de la nueva generación, que los jóvenes intelectuales y artistas involucrados en el estudio de la realidad profunda del Perú, creen un nuevo ideario que sea la base teórica de la lucha contrahegemónica y así alcanzar la forja de una nueva identidad peruana y, mejor, un cambio total en la sociedad, logrando una interacción más equitativa entre sus clases sociales.

No obstante, en el enfoque de nueva identidad o “nueva peruanidad” de Mariátegui encuentro dos fisuras. La primera, es que sólo menciona a los indígenas peruanos de la costa y sierra, no a los indígenas de la selva amazónica, marginándolos de su proyecto de construcción de una nueva identidad peruana. Además, obvia dos grupos sociales presentes en el Perú. Durante la etapa colonial la población indígena que trabajaba en las encomiendas situadas en la costa vio muy mermada su población y, ante la falta de fuerza de trabajo, las autoridades virreinales importaron esclavos africanos al país; así como en plena etapa republicana y a mediados del siglo XIX, cuando se decretó la manumisión del trabajo indígena (disfrazado de tributo) y la liberación de los esclavos afroperuanos, la nueva falta de mano de obra en las haciendas, se mitigó con la inmigración al país de una gran cantidad de campesinos chinos que reemplazaron a un sector de los trabajadores indígenas y afroperuanos.

En su propuesta de nueva peruanidad, Mariátegui olvida (en esta primera etapa no se sabe si fue con intención o no) la incorporación de los afroperuanos, sinoperuanos e indígenas

de la selva amazónica peruana a esta. No toma en cuenta el importante aporte que cultural de estos tres grupos sociales (uno autóctono y dos que se amalgamaron a la sociedad peruana) en la construcción de una cultura nacional; más aún, si como expresó Mariátegui, lo que diferencia y caracteriza a la nueva generación, que reconoce y de la que es parte, es la voluntad de esta de explorar, conocer y definir la realidad profunda del país. Habría que corregir, entonces, la sentenciosa frase del ideólogo y, en lugar de decir: “Sin el indio no hay peruanidad posible” (Mariátegui, 1988, p.44), debemos decir, “sin el indio de las tres regiones del país, sin los afroperuanos y sin los sinoperuanos no hay peruanidad posible”.

La segunda es que, como refiere Castells, las identidades no son estáticas por su esencia; por ende, una identidad que inicia como de resistencia puede llegar a constituirse como una identidad de proyecto, así como una de proyecto en el proceso histórico puede consolidarse y transformarse en una identidad legitimadora. Por lo que, extrapolando, si el proyecto identitario mariateguiano se concretaría y su identidad de proyecto (que sólo integraba e incluía a los blancos —españoles y criollos—, mestizos e indígenas andinos y costeños) se volvería la identidad legitimadora en el país, ¿qué pasaría con las otras clases sociales: afroperuanos, sinoperuanos e indígenas de la selva? ¿Continuarían marginados y dominados como clases sociales subalternas? De momento el ideólogo no alude al tema.

Políticamente Mariátegui se definía como marxista socialista y su concepción para lograr la solución del “problema del indio” pasa por una revolución cultural que permita la transformación socioeconómica del país. Por ello, su posición ideológica política marxista se vincula a (mas no resulta de) la ideología marxista en el enfoque de Antonio Gramsci, quien veía en el ámbito cultural el potencial para forjar el cambio en la superestructura que propuso Karl Marx.

Retomando el rol de los intelectuales en la sociedad, hemos mencionado que en este primer grupo de artículos José Carlos Mariátegui diferencia dos grupos de intelectuales y artistas: los pasadistas, que añoraban el pasado colonial y velaban por mantener los intereses y privilegios de la clase dominante desdeñando conocer y analizar la realidad profunda del Perú; y la nueva generación, caracterizados por su predisposición por conocer las cosas y problemas peruanos, siendo el principal inconveniente peruano el problema del indio y de la tierra. El

ideólogo concebía la literatura como la una de las mayores expresiones estéticas que emanan del espíritu humano, le otorga un elemento de fe que consideró ideal para la construcción de un nuevo país. Por ello, dentro de esa “capa de intelectuales”, Mariátegui destacó que el movimiento revolucionario inició en Perú entre los literatos, aunque de manera personalista, con Manuel González Prada; y que luego se volvió un sentimiento colectivo entre escritores como Abraham Valdelomar, Enrique López Albújar, César Vallejo, Luis E. Valcárcel, Augusto Aguirre Morales, etc. (muchos de ellos eran seguidores del pensamiento de González Prada, como el mismo Mariátegui), quienes expresaron en su obra una temática y emocionalidad propia de la ruralidad y realidad profunda del país. Señaló: “La literatura se ha teñido, así, cada vez más de indigenismo” (Mariátegui, 1988, p.72).

Para Mariátegui, lo más nacional de una literatura es lo profundamente revolucionario. Toda nueva tendencia artística, y en especial literaria, busca tener bases en el presente porque las viejas tendencias, pensando la nación como algo invariable, son felices reproduciendo los remanentes formales y anímicos del pasado. La nación está en constante evolución, y de ello dan cuenta los precursores de su porvenir: los vanguardistas. Para el ideólogo, el carácter nacional de todo vanguardismo se ve cuando es capaz de reunir lo universal con lo particular. Cuando se llega a sentir del mismo modo las cosas del mundo y las del propio terruño, aparece la mejor vanguardia.

Mientras la literatura peruana era dominada por los pasadistas, explicó Mariátegui, fue conservadora y academicista, lejana a la realidad profunda del país, por lo que no la representaba y menos aún la reflejaba, sino que se limitaba a imitar, y mal, a la literatura española. Para el ideólogo, la primera piedra para el cambio fue puesta por González Prada y era el momento de que la nueva generación edificara la transformación. Refirió que los jóvenes literatos iniciaron la revolución de la literatura y, desde allí, gestarían el nuevo ideario que permitiría incluir al indígena en “lo peruano” propiciando la lucha contrahegemónica. En particular, observó muy logrado ese ánimo en dos literatos que unen armónicamente en su literatura los dos sentimientos: el cosmopolita y el nacional, estos eran Abraham Valdelomar y César Vallejo.

Este pensamiento va acorde, en mi opinión, con la posición de Jesús Martín-Barbero, para quien la literatura es el género artístico que mejor permite explicar el mestizaje latinoamericano y la posibilidad de una construcción de identidad propia que de este deviene, puesto que es en la literatura de la región en donde los autores lograron que el mestizaje pasara de ser objeto y tema, a ser sujeto y habla con una manera propia de percibir, narrar y dar cuenta de lo que es ser mestizo (Martín-Barbero, 2010). Por ende, quién mejor que los literatos para, desde la cultura, propiciar el movimiento revolucionario con el “nuevo ideario” que integre a los indígenas en “lo nacional”, “lo peruano”, y así gestar la contrahegemonía y lograr instaurar una nueva identidad peruana.

Este es el primer esbozo del ideario que José Carlos Mariátegui propuso en el primer conjunto de artículos periodísticos que publicó entre 1924 y 1928. Así teorizaba, política y socialmente, su proyecto ideológico para eliminar la estructura económica colonial en la República, que mantenía el racismo y discriminación desde el Estado hacia la masa indígena que constituía, hacia fines de la década de 1930, cuatro quintos de la población total del país. Para el ideólogo, la revolución socialista reivindicaría desde la cultura, en especial desde la literatura, la autóctona tradición peruana e incorporaría al indígena andino en “lo peruano”.

Resultado de los textos periodísticos publicados en la revista *Mundial*.

Para José Carlos Mariátegui, el “hecho económico” es la raíz del problema en la formación del Perú como nación. Arguyó que la conquista del territorio inca por España y el establecimiento de la Colonia, destruyeron la cultura indígena peruana imponiendo una estructura socioeconómica y política decadente. Como en la teoría marxista de Antonio Gramsci, dijo que en esta etapa se estableció en el Perú una superestructura en la que una clase hegemónica compuesta por españoles que actuaban como señores feudales (a través de encomiendas), impuso y mantuvo su ideario para dominar a una clase subalterna, conformada por los indígenas.

Desde la Colonia, los criollos y, más aún, los mestizos peruanos necesitaron construir una identidad propia al ser discriminados por los españoles enfrentando, según Jesús Martín-Barbero, un dualismo de lógica diferenciadora y excluyente, que los llevó a asumir la identidad

española por el prestigio y beneficios que esta les otorgaba (al ser la identidad legitimadora que teoriza Manuel Castells) y que se mantuvo en el tiempo.

Con la Independencia y fundada la República, esa hegemonía pasó a los criollos y algunos mestizos, quienes aprovecharon la oportunidad para ascender o consolidarse en el estrato dominante, convirtiéndose en terratenientes, latifundistas y gamonales. Estos sostuvieron el régimen económico semifeudal colonial, pese a la formación de una incipiente burguesía capitalista. Al asentarse en la clase dirigente, los criollos y mestizos negaron la identidad indígena y acogieron como “lo peruano” la identidad legitimadora española, haciendo que las condiciones de vida y trabajo de la masa indígena, subalterna y dominada, empeore. Lo que agudizó la división entre clases y ahondó los problemas como la discriminación racial y socioeconómica, y la segregación entre todos los sectores sociales.

Para Mariátegui, los indígenas nunca fueron incluidos por la clase hegemónica como parte de “lo peruano”, no se les daba la calidad de compatriotas y no existía el sentimiento social de comunidad o fraternidad horizontal del que habla Benedict Anderson. Por ello, era imposible construir una verdadera nación peruana, al menos hasta las primeras décadas del siglo XX, al no existir una comunidad imaginada y no tener los indígenas la “calidad de nacionales”, en parámetros de lo teorizado por Anderson.

El ideólogo identificó que el ideario que perpetúa el dominio de la clase dirigente peruana lo mantiene una “capa de intelectuales” a los que identificó como los pasadistas, quienes sólo se sentían herederos del hispanismo virreinal y rechazaban el pasado indígena autóctono, actuando así para preservar sus intereses personales de aristocratización. No obstante, Mariátegui también distinguió que surgió otro tipo de intelectuales y artistas jóvenes a los que denominó la “nueva generación”, a la que pertenecía; quienes respetaban y valoraban de manera espontánea lo autóctono y originario peruano, teniendo el mérito del interés por conocer el conjunto de lo propio (español-indígena) y atender a su gente y su historia. Estos estaban cercanos a las ideas y emociones mundiales, tenían un ánimo revolucionario y contrahegemónico, que Mariátegui consideraba debe regirse por la ideología del materialismo histórico para desarrollar su lucha.

La revolución, el cambio de la superestructura, debía iniciar desde el ámbito cultural con los literatos y su obra integrando en armonía dos sentimientos: el cosmopolita y el nacional, abordando lo indígena, el amor a lo rural y a la realidad de la masa popular. Este pensamiento coincide con el de Martín-Barbero, pues conciben que la literatura es el ámbito del arte que explica mejor el mestizaje y la nueva identidad que plantea construir. Así, desde el ámbito cultural, la nueva generación creará un nuevo ideario que incorpore lo indígena en lo nacional y que pivotee una reevaluación del antiguo ideario, que lo ponga en duda, que se niegue a aceptarlo y se geste la revolución contrahegemónica de la clase subalterna para que, por fin, los indígenas andinos deshagan y dobleguen la dominación a la que son sometidos por la clase terrateniente, aristocrática y gamonal.

Para Mariátegui la identidad peruana no existe, es un mito creado por la clase dominante costeña y capitalina que no toma en cuenta la herencia cultural andina ni a los indígenas. Propuso una revolución socioeconómica que integre la cultura europea occidental de la clase hegemónica con la cultura indígena incaica sin discriminación ni segregación, lo que originaría una “nueva identidad peruana”. De momento no va más allá. No explica en qué términos y contexto se daría esa integración, aunque en mi opinión el “nuevo peruano” mariateguista se asemeja al resultado del hibridismo cultural teorizado por García Canclini o a la identidad de proyecto planteada por Manuel Castells, según la cual la nueva generación, desde una identidad de resistencia indígena (al mantener elementos como su lengua, trabajo colectivo, religión, etc.), puede crear una base teórica que forje un nuevo ideario que dé soporte a una identidad de proyecto que, luego de un proceso histórico de lucha, logre reivindicar e integrar la identidad indígena con la española y así esa se vuelva la nueva identidad peruana legitimadora.

No obstante, a mi criterio, hasta este punto la ideología de Mariátegui muestra dos fallas. No refirió en su proyecto integrador a los indígenas de la selva peruana, ni a los afroperuanos, ni a los sinoperuanos (grupos sociales presentes históricamente en el territorio). Además de que, de lograr éxito en su proyecto, fomentaría la creación de un nuevo grupo dirigente compuesto por blancos —españoles o criollos—, mestizos e indígenas costeños y serranos, siendo su identidad la legitimadora, dejando como clases sociales subalternas a los indígenas selváticos, sino y afroperuanos, continuando su segregación. Es decir, la nueva identidad peruana de Mariátegui, no integraría a todos los peruanos.

3.2. Análisis de las notas de editor y artículos periodísticos publicados en la revista *Amauta*. Conjunto de notas de editor y artículos periodísticos publicados en la revista *Amauta*, entre setiembre de 1926 y julio de 1930.

Los artículos que analizaremos de modo general y conjunto son:

“Presentación de ‘Amauta’” (09/1926, I(1)); “Evolución de la economía peruana” (10/1926, I(2)); “Arte, decadencia y revolución” (11/1926, I(3)); “Regionalismo y centralismo” (12/1926/ I(4)); “Mensaje al Congreso Obrero” (01/1927/ II(5)); “José Sabogal” y “Nota polémica” (02/1927/ II(6)); “Voto en contra”, “Polémica finita”, “Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico” y “Réplica a Luis Alberto Sánchez” (03/1927/ II(7)); “El problema de la tierra en el Perú. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad” (12/1927/ II(10)); “El problema de la tierra en el Perú. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad” (01/1928/ III(11)); “La Reforma Universitaria. Parte I” (02/1928/ III(12)); “Defensa del disparate puro” y “La Reforma Universitaria. Parte II” (03/1928/ III(13)); “El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte I” (04/1928/ III(14)); “El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte II” (05-06/1928/ III(15)); “González Prada” y “El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte III” (07/1928/ III(16)); “Aniversario y balance” y “Defensa del marxismo. Parte I” (09/1928/ III(17)); “Defensa del marxismo. Parte II” (10/1928/ III(18)); “Defensa del marxismo. Parte III” (11-12/1928/ III(19)); “Defensa del marxismo. Parte IV” (01/1929/ III(20)); “Defensa del marxismo. Parte V” (02-03/1929/ III(21)); “Defensa del marxismo. Parte VI” (04/1929/ III(22)); “Defensa del marxismo. Parte VII” (05/1929/ III(23)); “Defensa del marxismo. Parte VIII” (06/1929/ III(24)); “La crisis mundial y el proletariado peruano” (04-05/1930/ IV(30)); y “La emoción de nuestro tiempo” (06-07/1930/ IV(31)).

José Carlos Mariátegui publica este segundo conjunto de artículos en la revista que funda y dirige hasta que fallece, en 1930. Estos componen una segunda etapa teórica-ideológica, más concisa en su intención de encaminar la revolución en el Perú desde su visión socialista y el ámbito cultural. Vuelve a insistir en algunos temas de los artículos publicados en la revista *Mundial*; no obstante, amplía algunos asuntos y añade nuevos.

En la presentación que hizo de *Amauta*³¹, aclaró que su creación obedecía a la sensación de que en el Perú crecía una corriente, fuerte y precisa, encaminada a la renovación general del país desde un ánimo colectivo con el interés “de crear un Perú nuevo dentro del mundo nuevo” (Mariátegui, 1926, *Amauta*, I, 1, p.1). *Amauta*, le sirvió a Mariátegui para organizar y definir ideológicamente esa corriente, para ser la voz sin retórica de una generación y hacer algo con sustancia y espíritu. El título escogido evidencia su vínculo con lo indígena andino, homenajea a lo incaico para resignificar esa palabra. *Amauta* nació para proponer, dilucidar y entender a fondo los problemas peruanos en el escenario global, en un contexto de renovación total del conocimiento pues: “todo lo humano es nuestro” (Mariátegui, 1926, *Amauta*, I, 1, p.1).

Para el ideólogo, el que los peruanos aún se encontraran hasta mediados de la década de 1920 construyendo su identidad, pese a que la República se instauró un siglo antes pasaba, entre otros, por un factor clave: el hecho económico. En *Amauta* sintetizó reiterando que el Imperio inca mantuvo una estructura socio-económica comunitaria y agrícola, donde el esfuerzo común primaba para el beneficio social, declaró que la economía inca era ancestralmente socialista o comunista agrícola; y que la conquista por los españoles destruyó abruptamente dos elementos: la unidad del Imperio, al descomponerlo en comunidades disgregadas; y la estructura económica, que de colectiva pasó a feudal e individualista. A lo que añadió que, siguiendo el ideario de Mariátegui, la Conquista transformó a un pueblo de espíritu agrícola en un pueblo minero, pues si bien las culturas andinas utilizaron el oro y la plata, sólo fue para simbología religiosa, por lo que los metales preciosos no tuvieron valor de intercambio.

Según Mariátegui, los conquistadores españoles parecían no querer servirse del indígena, sino buscar su extinción por el régimen semiesclavista al que lo sometieron. Así se gestó en el Perú una nueva superestructura de dominio entre clases sociales. Esas características de la etapa colonial continuaron casi iguales luego de la Independencia y establecida la República, donde una democracia tan endeble no cortó las raíces del régimen feudal (expresado en el latifundismo y la servidumbre indígena), que resistió con la progresiva consolidación de una incipiente clase burguesa. Sobre ello, amplió explicando que, para comienzos del siglo XX, la rancia aristocracia nacional estaba venida a menos (en esencia, por la Guerra contra Chile y

³¹ *Amauta* es un vocablo en idioma quechua, lengua predominante de los pueblos y culturas indígenas andinos, que se traduce en castellano como ‘Maestro’ o ‘sabio’, quien entre los incas era el educador formal de la nobleza.

por no modernizar el régimen económico), iniciándose una etapa dominada por una clase capitalista que mantuvo su dominio en la propiedad agrícola (en manos de latifundistas y gamonales), vigorizando una burguesía urbana (de aspiraciones aristócratas) que pauperizó al límite las condiciones de vida del indígena. Aclaró que su objetivo no era extirpar la herencia cultural colonial, ni renegar de la hispanidad, sino liquidar la feudalidad para unir ambos legados culturales, el español europeo y el indígena americano, y construir desde ello una identidad nacional verdadera.

Destacó que la clase hegemónica jamás consideró a la clase subalterna (la masa indígena), como integrante de la nación peruana, así no se podía construir la identidad y la nacionalidad de un país si la cultura del ochenta por ciento de su población no era reconocida y era negada por el veinte por ciento restante hegemónico. “El indígena sufre un evidente ostracismo de la peruanidad” (Mariátegui, 1927, *Amauta*, II, 6, p.9), detalló. Además, refirió que el problema de la unidad de la sociedad peruana era más profundo de lo que se creía, requería resolver una diversidad de costumbres locales y regionales en el marco de una dualidad de raza, idioma, sentimiento, cosmovisión, religión, fruto de la Conquista del Perú autóctono por un Imperio que no supo qué hacer con la raza originaria, si erradicarla, fusionarse o absorberla.

Como novedad en su discurso, se refirió a la región de la montaña (selva) en tanto que dijo que carecía de importancia en lo económico porque su desarrollo industrial no es proporcional al de la sierra y costa. Y porque, en lo sociológico, los montañeses (indígenas de la selva) son ignorados por el peruano serrano o costeño, pues se sabe poco sobre las culturas aborígenes de esa región, siendo sus tradiciones y costumbres distintas a las de las otras regiones y su sociología e historia es individual tal que su evolución social se realizó de modo distinto. En mi opinión, Mariátegui justifica en su desconocimiento el marginar de su propuesta de “nueva identidad peruana” a los indígenas de la selva, por lo que cae, paradójicamente, en la misma conducta que critica a clase hegemónica: la segregación.

En lo ideológico, Mariátegui perfiló y delimitó en *Amauta* el enfoque socialista de su pensamiento y propuesta política. Ahondó expresando que el “indigenismo” (así llamada su corriente) confluye con el socialismo (que él profesa) en que este último organiza y concreta

las demandas de la masa y clase trabajadora. Y, dado que en el Perú esa masa y clase trabajadora es la población indígena, explicó que su socialismo no sería peruano, y ni siquiera sería socialismo, si no apoyaba las reivindicaciones del grupo indígena patrio. Arguyó que su ideología no imitaba nacionalismos “exóticos”, sino, en todo caso, configuraba un “nacionalismo peruano”, al que igual rehuía porque prefería ser sólo socialista.

Confrontado sobre su reivindicación ideológica, si esta era del proletariado o de los indígenas, señaló que mientras el indígena rural sobrevivía en condiciones de siervo, el obrero urbano lo hacía como proletario. La lucha del primero era contra el sistema feudal y, la del segundo, contra el sistema burgués. Puesto que el problema esencial e histórico era la feudalidad, su aniquilación era prioridad para la nueva generación porque así lo impuso la realidad peruana. Tras conseguir la primera meta pasaría a luchar por la segunda. Desde ahí parte su ideología política para construir una comunidad imaginada y calidad de nacional, en términos de Benedict Anderson; y una identidad nacional de proyecto, en términos de Manuel Castells. Mariátegui juzgó: “Somos un pueblo en el que conviven, sin fusionarse aún sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores” (Mariátegui, 1928, *Amauta*, III, 14, p.6).

Sobre la creación de un nuevo ideario por parte de una capa de intelectuales que permitiera la lucha contrahegemónica de Gramsci, Mariátegui propuso un nuevo tema. Señaló que, dentro del régimen político-económico colonial, en el que prevalece la aristocracia, la oligarquía tuteló por siglos las universidades latinoamericanas, haciendo de la educación superior un privilegio de casta intrínsecamente relacionado a una categoría social que vigila sus intereses de clase. En ese sentido, los años de difusión de su propuesta coincidieron con el contexto de las luchas por la Reforma Universitaria latinoamericana, entre fines de la década de 1910 y la década de 1920. Para Mariátegui, la Universidad peruana estaba cautiva en lo físico e intelectual por la clase hegemónica que, sirviéndose de ello, reproducía y mantenía el ideario creado por sus intelectuales dándole prestigio y sustentando su dominio sobre las clases dominadas. Precisó:

“El divorcio entre la obra universitaria y la realidad nacional, ha dependido exclusivamente del divorcio, no menos cierto aunque menos reconocido, entre la vieja clase dirigente y el

pueblo peruano (...) La universidad permaneció pesadamente dominada por el espíritu de la Colonia” (Mariátegui, 1928, *Amauta*, III, 12, p.6).

El ideólogo evidenció que la clase dirigente peruana usaba la educación universitaria y a sus docentes para eliminar cualquier ánimo progresista y creador, renovador, que es el elemento esencial de la universidad como institución de innovación y desarrollo del saber. Culpó y acusó a los pasadistas de que, por cronología, les correspondía emprender esa evolución del conocimiento y ánimo universitario y que, en lugar de ello, mantuvieron un sentimiento conservador y una actitud tradicionalista por las conveniencias de su clase social y para sostener su hegemonía en todo orden.

Amplió, también, su perspectiva sobre el rol de la cultura y de los literatos de la capa intelectual de la que habla Gramsci. Explicó que fueron los jóvenes estudiantes de letras quienes iniciaron la renovación rompiendo con el conservadurismo y academicismo en la enseñanza de la Literatura en la universidad peruana, desarrollando nuevos estilos y estéticas literarias que conocieron fuera de las aulas. Mariátegui especificó que la cátedra universitaria de Letras era prisionera de sus privilegios y tan anticuada que encumbraba y practicaba modelos del canon literario español de la primera mitad del Ochocientos, sin intención de actualizarse. Sobre ello, comentó: “(...) de la facultad de letras la revisión se propagó a las otras facultades, donde también el interés y la rutina oligárquicas mantenían profesores sin autoridad. Pero la primera brecha fue abierta en la Facultad de Letras” (Mariátegui, 1928, *Amauta*, III, 12, p.7).

Extendió también su crítica a la instrucción pública nacional, manifestando que la educación nacional carecía de un ánimo nacional en favor de uno colonial y colonizador. Que los programas de instrucción pública del Estado peruano, al referirse a los indígenas, lo hacían con menosprecio, como si no fueran peruanos y compatriotas, sino como una raza inferior reproduciendo en la República el pensamiento hegemónico colonial. Así también, dijo que la Universidad, en la Colonia y la República, le cerró la puerta a los mestizos y la instrucción pública condenó a los indígenas al analfabetismo. Mariátegui dejó muy claro que el grupo hegemónico de la sociedad peruana utilizó por siglos el acceso a la cultura en el país como un privilegio de clase, negándole a los grupos subalternos cualquier derecho a la educación superior y hasta a la más básica.

Resultado de los textos periodísticos publicados en la revista *Amauta*.

Crear la revista cultural (intelectual y artística) *Amauta*, fue uno de los principales logros de José Carlos Mariátegui. Con ella, dio forma física y voz al sentimiento de un movimiento juvenil intelectual con el ánimo común de revolucionar las estructuras institucionales del país desde la cultura. Mariátegui, como su fundador y director, organizó y definió la ideología del movimiento para nutrirlo de esencia teórica y práctica renovadora. A través de *Amauta* se expuso, analizó y entendió gran parte de los problemas del Perú proponiendo soluciones vinculadas a la actualidad de su tiempo en el escenario mundial.

En este segundo conjunto de textos periodísticos, Mariátegui reiteró sus ideas respecto a la identidad peruana y su relación íntima con el hecho económico y el desarrollo histórico social en donde una clase hegemónica colonial dominó a los grupos subalternos, en específico a los indígenas. Que dicho dominio se mantuvo en la República, donde las condiciones de vida de los indígenas empeoraron haciéndolo un semiesclavo del latifundista o gamonal hasta el siglo XX. Reincidió en que la nueva generación lucharía por reivindicar a los indígenas y lograr una mayor equidad entre las clases sociales para reformar el país, lo que iniciaría con la forja de una identidad peruana que integraría lo andino con lo español sin negar el legado colonial, pero eliminando el régimen económico semifeudal y el gamonalismo.

Lo más importante, es que profundizó en algunos aspectos de su ideología. Enfatizó en el estrecho vínculo del socialismo con el movimiento “indigenista”, pues el primero organizaba y delimitaba las reivindicaciones de la masa y clase trabajadora. Aclaró que su socialismo era peruano porque luchaba por los reclamos del gran sector subalterno y dominado del país, precisando que la prioridad histórica era solucionar el problema del indio extirpando el servilismo al que estaba sometido, tal que sólo cuando este fuera reconocido como integrante de la comunidad imaginada peruana y tuviera la calidad de nacional peruano (siguiendo a Benedict Anderson); y una identidad nacional peruana (siguiendo a Manuel Castells), pasaría a luchar por la reivindicación del proletariado peruano.

En *Amauta* mencionó a los indígenas de la selva peruana, pero los marginó de su proyecto de construcción de la nueva identidad basado en que las culturas aborígenes de la

montaña (selva) tienen tradiciones y costumbres diferentes a las de las otras regiones, en que no estaban industrializadas y porque la sociología e historia de sus comunidades son individuales en el país y su evolución social era distinta.

Explicó que una clave para el dominio de la clase dirigente era el mantenimiento de la tutela de la universidad peruana en la Colonia y la República, haciendo de la educación superior un privilegio intrínseco de una categoría social. El ideólogo puso en evidencia que la Universidad en el Perú estaba secuestrada en lo material e intelectual por docentes y administrativos de la clase dominante (o aspirantes a ella), que mantenían y reproducían el ideario legitimador de su dominio sobre las demás clases eliminando cualquier espíritu de progreso o renovación, así impedían que surjan grietas de las que pudiera brotar una lucha contrahegemónica. Por ello avaló y apoyó la necesidad la Reforma Universitaria de esos años. Con ello reiteró la importancia de la cultura y, en específico, de los literatos visto que los alumnos de la Facultad de Letras comenzaron la renovación rompiendo con el academicismo y el conservadurismo de sus catedráticos.

Finalmente, criticó que la instrucción pública nacional en el Perú no tuviera un espíritu nacional sino colonial, puesto que sus programas trataban al indígena como una raza inferior y no como un compatriota. Concluyó así, que la clase hegemónica le cerró las puertas a la educación a los grupos subalternos como mecanismo de dominio, en tanto la dirección del programa educativo y la elección de quién recibía educación en el país.

3.3. Análisis del libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), por José Carlos Mariátegui.

La publicación de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), es la cúspide de la expresión ideológico-política de José Carlos Mariátegui para la reivindicación de la clase dominada emprendida de manera personal, pero en un contexto generacional. Si bien los siete ensayos³² se basan en los artículos publicados por Mariátegui entre 1924 y 1928 en las

³² José Carlos Mariátegui señala que pensaba incluir un octavo ensayo en este libro, referido a la evolución política e ideológica del Perú; sin embargo, no lo tenía acabado y sintió que, por la amplitud del tema, era mejor abordarlo en un libro individual que se frustró por la muerte del autor.

revistas *Mundial* y *Amauta*, en este volumen el autor ofrece una mayor organicidad a su “especulación” ideológica (como la llamó) consolidándola, pese a que mencionó: “no es éste, pues, un libro orgánico” (Mariátegui, 1928, p.7) y “Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras y viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado” (Mariátegui, 1928, p.8).

En lo temático, el libro aborda casi todos los asuntos referidos en sus artículos anteriores, a los que le suma como novedad un análisis del factor religioso y una propuesta concreta de solución al problema del indio: la propiedad de la tierra, así como ahonda en puntos como el mestizaje y rol de la literatura para crear identidad nacional. Pienso que el valor del libro reside en el adecuado compendio, organización y profundización que realiza en el estudio y análisis de algunos de los textos con el mérito de, como sentenció el autor, “meter toda mi sangre en mis ideas” (Mariátegui, 1928, p.7).

Sobre su crítica al sistema de instrucción pública nacional, añadió que el problema del indígena no se resume a lo pedagógico; que el profesor moderno sabía que la educación está en la escuela y la metodología de enseñanza, pero que era el medio económico el que condiciona la labor magisterial. Enfatizó que la clase hegemónica peruana se encargó de que los indígenas no recibieran instrucción, pues mantenerlos ignorantes y promover en ellos el alcoholismo, le era indispensable para prolongar y vigorizar su dominio. Expresó que era incompatible que el Estado peruano diera educación básica a los indígenas y, a la vez, pretendiera mantenerlos bajo un régimen del latifundio feudal y gamonal. Así como darle alfabetización y educación elemental no bastaba para reivindicar al indígena, sino que era necesaria la abolición de su servidumbre. Por ello, descartó una solución desde la educación, ética o lo administrativo; y propuso una basada en la propiedad de la tierra que, reitero, es una idea similar a la que plantea Néstor García Canclini, cuando dice que el primer paso para que los indígenas americanos recuperen su identidad, es que recuperen la soberanía sobre sus bienes (García Canclini, 2001), siendo uno de estos el territorio o la “tierra” que mencionó Mariátegui.

El ideólogo planteó reivindicar el derecho de los indígenas a la tierra, a recuperar la propiedad agrícola para sus comunidades. Consideró que sólo aniquilando el latifundio y el gamonalismo (máximas expresiones de la semifeudalidad colonial mantenida en la República),

se liquidaría la servidumbre y semiesclavitud de los indígenas y se construiría una nueva peruanidad. Para Mariátegui, el régimen de la propiedad de la tierra determinaba el sistema político y administrativo del país, y sólo eliminando el régimen semifeudal funcionarían las instituciones democráticas y liberales creadas con la República. Esclareció que el espíritu indígena es agricultor, campesino y pastoril, que en su concepción religiosa ni la tierra ni el sol le pertenecen a nadie, sino a todos, por lo que su espíritu de trabajo colectivo da base al comunismo. Para Mariátegui el indígena peruano no entiende la propiedad individual de la tierra, ni la libertad personal porque el régimen socialista bajo el que vivió ancestralmente propiciaba la propiedad colectiva y la libre concurrencia. El indio se siente menos libre cuanto más solo está. Por ello mantuvo el *ayllu* pese a la transición a la Colonia y a la República.

La influencia del factor religioso, es uno de los nuevos aportes de Mariátegui en este libro. Desde su visión, el indígena andino tiene un sentimiento, pero no una filosofía panteísta. Mariátegui señaló que la metafísica espiritual indígena es moral y su espiritualidad se funda en el culto a la naturaleza, expresada en su heliocentrismo. El motivo esencial de la Conquista española fue la cristianización, por lo que los católicos extirparon todo rito indígena al concebirlo como idolatría. Según el ideólogo, la religiosidad indígena sobrevivió bajo el catolicismo, el indígena no renegó de su religiosidad porque no entendía la metafísica católica. En mi opinión, Mariátegui yerra porque la religión indígena no sobrevivió, sino que, con el paso del tiempo, se dio una diglosia cultural religiosa, en la que los indígenas mantuvieron sus creencias espirituales tradicionales junto con el catolicismo español, con la prevalencia de este último. Ello devino en una hibridación cultural religiosa según la teoría de García Canclini.

Por lástima, Mariátegui no advirtió que la religión es otro pilar de la clase dirigente para mantener su hegemonía sobre la subalterna. Como refiere Gramsci, es un poderoso mecanismo de sujeción y de convencimiento a la masa para que esta crea en la legitimidad incluso divina de esa hegemonía, formando parte primordial del ideario para la dominación (Gramsci, 1974). El ideólogo peruano no previno que el catolicismo impuesto a los indígenas fue básico para que los españoles, criollos y algunos mestizos cimentaran y prolongaran su hegemonía como grupo dominante en la Colonia y la República.

En el ámbito de la identidad el aspecto religioso es aún más significativo pues pienso, como Manuel Castells, que la religión es uno de los mayores elementos culturales que las sociedades e individuos procesan para crear su identidad (Castells, 1997). En mi opinión, Mariátegui subestimó el peso que el despojo de su visión teológica significó para la identidad de los indígenas, porque creía que su panteísmo subsistió. El ideólogo no intuyó que, al imponerles una religión con una metafísica tan distinta a la propia, se les arrebató un elemento cultural identitario esencial, ocasionándoles una fractura en su identidad individual, nacional y como comunidad imaginada, parte cardinal de lo que José Carlos Mariátegui ansiaba recuperar con su proyecto ideológico.

Sobre el mestizaje, el ideólogo aclaró que la visión de José Vasconcelos sobre la forja de una raza cósmica producto de la mezcla, fusión y refusión de las razas española, indígena y africana, era una utopía o promesa porque, en la realidad contemporánea (al menos en el Perú) por el diferente contexto y entremezcla múltiple de razas, el mestizo tiene distintas acepciones en los países de la región. La idea de Vasconcelos del mestizaje sincrético en igualdad no resolvía el conflicto cultural del binomio identitario español-indígena, según Mariátegui.

Así refirió que, en el Perú, el mestizo real contemporáneo proviene de una mezcla biológica indígena-española sujeta al influjo del medio ambiente en que se encuentre. Que en el ambiente climático de la sierra y por la vida social andina, el mestizo serrano es influenciado por las costumbres andinas lo que lo hace diferente del mestizo costeño, que proviene de una mezcla biológica igual, pero que, se influencia por el medio ambiente costeño, en una región con mayor presencia extranjera y vida social “española”. Además, detalló que el contexto del mestizo costeño es más complejo, pues en él interviene la influencia afro y sinoperuana las que, según Mariátegui, no aportaron algo significativo a la construcción de la identidad nacional. Reflexión con la que discrepo absolutamente, porque es evidente su amplia contribución a la identidad peruana en lo deportivo, artístico, religioso, medicinal, culinario, etc.

No obstante, todo lo mencionado es incidental para Mariátegui, pues resaltó que lo importante no es el mestizaje biológico, sino el estudio sociológico de los grupos indígena y mestizo para examinar la habilidad de este para desarrollarse hasta equipararse al estatus social del blanco. Indicó que un análisis del mestizaje desde la sociología, permitiría al mestizo

descubrir su drama y dilemas. El color de la piel se vuelve accesorio; sin embargo, las costumbres, sentimientos y creencias, fenómenos consustanciales a la formación social y cultural de una clase social, perduran en el tiempo. Dijo que más allá de que el mestizaje peruano creó un nuevo tipo racial-étnico, lo importante es que forjó un nuevo tipo o clase social en el que la imprecisión, producto del hibridismo, generó la subsistencia de residuos negativos como el: racismo, negación, clasismo, segregación, etc.

En percepción de Mariátegui, el mestizo no continúa la cultura del blanco español o del indígena andino, porque estas se castran y enfrentan; sino que para un mestizo que se desenvuelve en un ámbito urbano industrializado, le será más fácil equipararse en estatus social al blanco, pues se asimila a la cultura occidental y para un mestizo en el ámbito rural, en el latifundio peruano, la escasa industrialización hace que no se asimile a lo occidental y no logre equipararse en su estatus social al blanco, “estacándose”.

Si bien Mariátegui reitera en su *7 Ensayos...* que su proyecto para la creación de una verdadera identidad nacional peruana nace desde la integración, en igualdad de condiciones, de la identidad española colonial con la indígena ancestral, no termina de esclarecer en qué términos. Pienso que para dilucidar ello, se debe atender a lo que profundiza en los *7 Ensayos...* sobre su visión del mestizo peruano. Como mencioné, para Mariátegui lo que interesa no es el estudio del mestizo referente a su mixtura biológica, sino a su mixtura cultural (española-indígena); en particular el observar su capacidad de alternancia entre ambas culturas para manejarse según el ámbito en que está. Es decir, considero que, para el ideólogo, el mestizo (que llama el “nuevo peruano”) alcanzará una identidad propia desde su capacidad para la agencia del binomio de culturas en las que interactúa y de las que es parte, la española colonial y la indígena ancestral. Ello denota la prevalencia que da al factor cultural, no solo para la resolución del problema de la imprecisión del mestizo peruano para definir su identidad como tal, sino para la creación misma de la nueva identidad peruana a partir de esa aptitud para la gestión de las culturas en las que vive y de las que es parte.

Si bien no de modo literal, creo que la propuesta de construcción de esa identidad nueva de Mariátegui va en la línea de la teoría de la hibridación cultural de Néstor García Canclini, en tanto conseguir una identidad mestiza desde una multiculturalidad que asuma una mezcla de

costumbres, cosmovisiones y formas de pensar española e indígena; es decir, desde la mezcla cultural. A la vez, pienso que eso mismo lo acerca al concepto de Manuel Castells sobre la identidad, al construirle un sentido desde el atributo cultural, o un conjunto de estos, priorizando la cultura sobre otras fuentes de sentido. Incluso puedo especificar que, como para Mariátegui los indígenas peruanos no perdieron la totalidad de su cultura con la Conquista al conservar su espiritualidad, idioma, trabajo colectivo y su religiosidad, la identidad indígena se mantuvo como una identidad de resistencia que, a través de la propuesta reivindicatoria del ideólogo, al integrarse con la identidad española en igualdad de condiciones, podía volverse la nueva identidad peruana legitimadora, siguiendo a Castells. Así como pienso que también va de acuerdo a como Jesús Martín-Barbero entiende la identidad, cuando señala que la identidad latinoamericana sólo se conseguirá cuando en la región no exista un dualismo social con lógica diferenciadora y excluyente.

Considero asimismo que, en específico, el mestizo mariateguiano se equipara con la visión del mestizo de Carlos Monsiváis, pues para este último el mestizaje significa una habilidad de agencia cultural para crear tradiciones y configurar una historia alternativa, asociada con la cultura popular, renovando y tornando inclusivo el discurso. Así, lo cultural reemplaza lo racial y lo dialéctico se vuelve dialógico. Para ambos, lo trascendente en el mestizo no es la mixtura biológica, sino la capacidad de este para, empleando los aspectos culturales con los que cuenta, construirse una ubicación social desde la asimilación cultural española e indígena. Según Mariátegui, para el caso peruano, ello dependerá del ambiente geográfico y social en que está el mestizo; tal que, si es en la costa y una urbe, el mestizo se asimilará a la clase hegemónica y a su cultura por estar más cerca y, por el contrario, si es en el Ande y un pueblo, le será más difícil y se “estancará” socialmente.

En ese mismo ámbito, la identidad, en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui se expresó sobre los otros grupos sociales subalternos en el Perú. De los afroperuanos, presentes en el país desde la Colonia, se explayó diciendo que estos y sus derivados mestizos: el zambo o mulato, representaban el pasado, lo colonial, porque el africano fue traído al Perú para sumarse al indígena en su esclavitud, sirviendo a los fines coloniales de España. Arguyó que los afroperuanos se asentaron en la costa porque no se habituaron a la sierra, viendo esa región con la misma discordia y recelo que al indígena, al que menosprecian

porque está en su misma condición. Luego manifestó que, incluso libres, los afroperuanos guardaban para su antiguo dueño blanco una reverencia, un sentimiento de liberto adicto. Para Mariátegui, los afroperuanos emocionalmente se sentían más próximos a España que al indígena, porque no rompieron espiritualmente los lazos coloniales. Calificó el aporte cultural afro como nulo o negativo a la cultura peruana al ser un grupo supersticioso, primitivo y sensual.

Sobre los sinoperuanos su enfoque no era menos displicente. Mariátegui expuso que los chinos emigrados al Perú desde mediados del siglo XIX, los llamados coolíes, lo hicieron por estar segregados en China ante la sobrepoblación y pauperización de su pueblo. Señaló que, en el Perú, los chinos sólo introdujeron su raza porque no aportaron los elementos esenciales de la cultura china, siendo quizá la medicina el único ámbito de su aporte. Para el ideólogo, los sinoperuanos estaban infectados de pesimismo, pereza y taras; su moral era laxa y propendía a dejar su destino a los juegos de azar. No transfirieron al mestizo peruano ni la disciplina moral, ni su cultura o filosofía ancestral, ni su capacidad agrícola o artesanal. En esta parte del pensamiento mariateguista, se halla el por qué el ideólogo no consideró a ambos grupos sociales subalternos dentro de su proyecto de nueva identidad peruana. Opiniones con las que, insisto, disiento drásticamente. Ahora queda claro que dichas exclusiones de la “nueva peruanidad” fueron absolutamente voluntarias.

En este libro, Mariátegui ahondó en el papel de la literatura para la creación de identidad nacional. Expresó que toda literatura nacional nace con un idioma nacional, porque este es el primer elemento que la demarca. La literatura peruana, consideró, es como su nacionalidad, de ineludible filiación española pese a que en la sintaxis o fonética hayan influencias de las lenguas locales. Es una literatura sentida, pensada y escrita en castellano. Argumentó que, como la civilización originaria peruana no desarrolló una escritura, en sentido estricto, no tuvo literatura o esta se quedó en la oralidad y representaciones coreográficas. Agregó que incluso la gramática de la lengua indígena autóctona, el quechua, es castellana; por ello los escritos quechuas son obra de literatos bilingües. Según Mariátegui, el castellano americanizado es el lenguaje literario e intelectual de la nacionalidad peruana, cuya definición aún no concluye.

Para el ideólogo, la literatura escrita en la Colonia es española y no peruana, porque fue concebida con ánimo y emoción española salvo una excepción: el literato mestizo Inca

Garcilaso de la Vega, en quien confluyeron las dos razas: conquistador y conquistado, que fue el primer literato peruano pese a escribir en castellano y con una estética y género en esa lengua. Sobre este punto, pienso que Mariátegui aplica la diglosia de Martin Lienhard. Es decir, la posibilidad de coexistencia de dos lenguas dentro de una sociedad en el mismo espacio y tiempo, aunque con prestigio distinto, tal que una predomina (lengua de cultura, de prestigio u oficial) por imposición sobre la otra (Moore, 2002). Que es el caso del castellano en la obra literaria del Inca Garcilaso.

Para Mariátegui, con el advenimiento de la República esa filiación española no cesó por el ansia de identificación de la clase hegemónica peruana con la identidad legitimadora (española) (Castells, 1997), y el prestigio que los literatos republicanos encontraban en el Virreinato los llevó a negarse a escribir algo propio. Remarcó que los escritores republicanos, hasta inicios del siglo XX, nunca se sintieron vinculados a la masa popular; que la literatura peruana, que debió nacer con los mestizos y criollos tras la Independencia, no germinó y se produjo una literatura del desarraigo, sin raíces en el presente y sin la potencia vital de lo popular. Para Mariátegui, el conflicto socio-psicológico y político que supuso decidir entre lo inca o lo colonial, que consumió al mestizo peruano, también se expresó en la literatura. Hasta que, a fines del siglo XIX, el escritor y político Manuel González Prada inició la ruptura con lo hispano y, por ello, la literatura en el Perú entró en un periodo cosmopolita. El ideólogo lo consideró el literato más peruano por ser el menos español, aunque la obra gonzalezpradista sólo anunciaba la posibilidad de creación de una literatura peruana, pues Mariátegui aseguró que una literatura sólo sería peruana si traducía íntegro al Perú y se creaba en el pueblo.

Mariátegui entendía que el problema indígena estaba presente en todo ámbito, por lo que propuso como parte de la reivindicación el mencionado indigenismo literario que, como corriente, dijo que estaba en ciernes y que pronto afloraría porque tenía una transcendencia profunda al coincidir con un movimiento ideológico y social que anhelaba interpretar el espíritu, ánimo y conciencia del Perú nuevo. Ello en desmedro de su contemporánea corriente literaria, la criollista, que según el autor no cuajaba en la literatura peruana porque lo criollo no encarnaba lo nacional, lo peruano; y mientras no existiera una nacionalidad peruana con atributos propios, el criollismo se nutriría de un sentimiento colonial, pues nunca se emancipó de España.

Finalmente, el ideólogo indicó que en el arte peruano el indigenismo tenía la función de reivindicar lo autóctono porque era el impulso vital de la nueva generación, y no como mero motivo pintoresco o exotismo para los foráneos, sino como el centro mismo de producción del arte. Aclaró que el carácter del indigenismo no era costumbrista, sino lírico; y que este no pretendía monopolizar el arte, sino representar la tendencia más característica de la época por su afinidad con la nueva generación. José Carlos Mariátegui detalló que el arte indigenista no proporcionaría una versión completa del indígena peruano, ni de su espíritu porque seguía siendo obra de mestizos y, por ello, se llamaba indigenista y no indígena. Pero precisó que el indigenismo allanaba el camino para la llegada del arte y literatura indígena, que se daría cuando los indígenas nacionales estuvieran en la aptitud de crearlo desde sus raíces en el presente.

Resultado del texto publicados en del libro *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), por José Carlos Mariátegui.

7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), es la expresión consolidada de la ideología política de José Carlos Mariátegui, en la que propuso la reivindicación de la clase subalterna y la creación de una nueva identidad peruana. La base teórica del volumen la publicó en artículos entre 1924 y 1928 en las revistas *Mundial* y *Amauta*. Al publicarlos como libro les dio una organicidad, actualizando su ideología y añadiendo puntos nuevos como el factor religioso, la solución “al problema del indio”, su visión de los afroperuanos y sinoperuanos en la cultura peruana, así como brindó un análisis más profundo del mestizaje en el Perú, la situación de la educación pública nacional y el rol de la literatura en su propuesta.

Esclareció que el problema del indígena no se resolvería mediante la educación, sino mediante la propiedad de la tierra. Esto significaba reivindicar el derecho indígena a la restitución de la propiedad agrícola a sus comunidades, eliminando el régimen económico semifeudal, el latifundio y el gamonalismo para abolir la servidumbre del indígena semiesclavo. Sólo así se integraría al indígena a la sociedad peruana con estatus de compatriota, igual que los blancos y mestizos para crear juntos la nueva identidad peruana.

Expresó que la visión religiosa andina es heliocéntrica y panteísta. La Conquista española supuso la imposición del catolicismo y extirpación de las creencias y prácticas

religiosas indígenas por idólatras de parte de la clase hegemónica. No obstante, para Mariátegui, como el indígena no entiende la metafísica católica continuó con sus creencias religiosas de modo soterrado. No estoy de acuerdo con ello en parte. Pienso que el panteísmo indígena sobrevivió porque se afianzó una diglosia cultural religiosa, en los términos de Martin Lienhard, pues los ritos y símbolos católicos prevalecieron sobre los ritos indígenas y, con el tiempo, se fusionaron mediante el hibridismo cultural que propone Néstor García Canclini.

Sin embargo, quiero destacar dos cosas. La religión es uno de los elementos capitales que Antonio Gramsci señala en su teoría de la hegemonía. La imposición de una religión y la rigidez de sus preceptos son parte del ideario que legitima la hegemonía de la clase dominante al hacerle creer a la subalterna que su dominio proviene del designio divino, y porque mediante la religión se inculca y adoctrina a lo largo de la vida a la clase subalterna en que ese es el orden natural y así se debe mantener. Mariátegui no observó este aspecto; así como tampoco observó el poderoso rol que juega la religión en la forja de toda identidad, como refiere Manuel Castells. Considero que la Conquista e imposición del catolicismo despojó a los indígenas de un elemento sustancial de su identidad, su religión, lo que para cualquier cultura causa una fractura o conflicto existencial en su identidad individual y como comunidad imaginada. En tanto ello, creo que Mariátegui yerra al no entender el peso que para la identidad indígena supuso la prohibición de su visión religiosa y la imposición de la religión católica a los indígenas peruanos como uno de los elementos esenciales de su identidad.

Sobre el mestizaje Mariátegui especificó su desacuerdo con la posición de José Vasconcelos, en tanto el mestizaje como sincretismo del binomio español-indígena por creerlo distante de la realidad contemporánea. Para él, en el Perú el contexto produjo distintas mezclas tal que lo mestizo puede designar múltiples cosas. Mariátegui es claro en que el mestizo real peruano deriva de varias mezclas raciales con predominancia del mestizo serrano (quien por vivir en la sierra culturalmente es más andino) y el mestizo costeño (quien por vivir en la costa culturalmente es más español e influenciado por los grupos afro y sinoperuano). Sin embargo, para el ideólogo más importante que el análisis de la mezcla biológica, es el estudio sociológico del sincretismo cultural de los indígenas y mestizos para conocer la razón de su problemática. Arguyó que el color de la piel se “elimina”, pero lo cultural (costumbres, sentimientos y creencias) perduran. Juzgó trascendente analizar la aptitud “evolucionista” del mestizo peruano

que, en el ámbito urbano e industrializado, se equipara más fácil al estatus social del blanco; mientras que, en el ámbito rural poco industrializado, su estatus social se sedimenta.

Para el ideólogo, el mestizo (o el “nuevo peruano”) logrará una identidad propia desde su habilidad para interactuar alternando en el binomio cultural e identitario del que es parte: lo español colonial y lo indígena ancestral. Da suma importancia al factor cultural para resolver el problema de la imprecisión identitaria del mestizo peruano y para la creación misma de la nueva identidad peruana, a partir de esa capacidad para la agencia cultural. Creo que la propuesta de mestizaje y de construcción de esa identidad nueva de Mariátegui se relaciona a la teoría de la hibridación cultural de Néstor García Canclini, respecto de conseguir una identidad mestiza al asumir la mixtura cultural española e indígena. Así como lo acerca al concepto de identidad de Manuel Castells, para quien esta se crea priorizando el atributo cultural sobre otras fuentes de sentido. Como para Mariátegui los indígenas no perdieron toda su cultura, tienen elementos como el idioma, su trabajo colectivo, su religiosidad, etc. que permiten que la identidad indígena se consolide como una de resistencia que, tras una lucha contrahegemónica, se integraría con la identidad española en igualdad y construirían la nueva identidad peruana legitimadora.

Sobre el mestizaje concuerda más aún con Carlos Monsiváis, para quien este se define en la aptitud del individuo para crear tradiciones y una historia alternativa desde la cultura popular y con un discurso inclusivo y diversificador. Lo cultural sustituye lo racial y el mestizo alcanza una ubicación social en base a la asimilación cultural. Aplicado al Perú, en la teoría de Mariátegui, el mestizo de la costa se asimila más fácil a la cultura europea y el de la sierra a la indígena andina para crear su historia alternativa desde lo cultural.

Sobre las novedades en el discurso mariateguiano en *7 Ensayos...* incluyó en su análisis a los grupos sociales afro y sinoperuano. Sobre los afroperuanos afirmó que, pese a estar presentes desde la Colonia, llegaron como esclavos para complementar la servidumbre agrícola indígena y, al no aclimatarse a la sierra, siempre vieron con recelo al medio andino y a los indígenas por lo que, al habitar en la costa, se sienten más cercanos a lo europeo guardando una actitud reverencial hacia el blanco. Concluyó argumentando que los afroperuanos son primitivos, supersticiosos y sensuales por lo que no aportan o lo hacen en negativo para la cultura peruana. Sobre los chinos emigrados al Perú, manifestó que al no tener disciplina,

cultura, filosofía y aptitud para el trabajo agrícola o artesanal fueron segregado en su país, lo que los hizo emigrar. En el Perú no injertaron su cultura, sino sólo su raza, taras, pesimismo y pereza, siendo su único aporte lo cultural medicinal. Entiendo que, basado en esto, Mariátegui dejó implícito por qué no incluyó en su proyecto de identidad peruana nueva a estos grupos, así como reiteró lo que había referido sobre los indígenas de la selva peruana; ideas con las que discrepo por cuanto pienso que aquellos tres grupos dominados han aportado de modo amplio en diversos ámbitos culturales a la identidad peruana.

Para Mariátegui, la literatura es esencial para la creación de una identidad peruana. Alegó que una literatura nacional nace desde un idioma nacional que la demarque y que la civilización peruana al no tener escritura no tuvo, en estricto, literatura. La lengua en la que los escritores coloniales sintieron, pensaron y escribieron fue el castellano americanizado, lo que determinó que la literatura y nacionalidad peruana tengan ineludible herencia española. La excepción colonial fue el Inca Garcilaso de la Vega, primer literato mestizo peruano que escribió en castellano. Creo que Mariátegui, en este punto, coincide con la noción de diglosia creada por Lienhard, al proponer que Garcilaso usó la lengua castellana en su obra por el prestigio de la misma. Y la instauración de la República no cambió la situación, los literatos criollos y mestizos nunca se sintieron relacionados al pueblo y crearon una literatura sin raíces en un presente mestizo, continuando con la identidad legitimadora colonial. Se trasladó el conflicto político-psicosociológico del mestizo peruano al campo literario y la literatura española fue replicada constantemente por los pasadistas reafirmando la hegemonía de la cultura dominante y sus intereses de grupo.

El ideólogo comentó que en Perú no hubo un movimiento literario criollo o mestizo real porque, a diferencia de otros países de la región, en el país no se gestó una identidad ni criolla ni mestiza con la República. Recién con Manuel González Prada, a fines del siglo XIX, se rompió ese *status quo* y la literatura ingresó en un periodo cosmopolita. Este fue el escritor más peruano por ser el menos español, aunque para Mariátegui, González Prada sólo anunció la posibilidad de una literatura peruana, porque su obra no tradujo el espíritu del pueblo peruano. Según el ideólogo, en ese sentido, la literatura peruana nació, principalmente, con la obra de Abraham Valdelomar y César Vallejo quienes fundieron en su trabajo literario con mejores

frutos el sentimiento cosmopolita y el sentimiento local, el de sus pueblos y lugares de origen, sabiendo ser universales y particulares a la vez y los aportes de otros literatos posteriores.

Finalmente, Mariátegui expresó que el problema del indio estaba en todos los campos, y el literario no era la excepción. Afirmó que la literatura indigenista que él divulgaba, florecería pronto porque coincidía con el movimiento ideológico y social de la nueva generación, que traducía el espíritu y conciencia del Perú nuevo y revolucionario. Para JMC, el indigenismo literario y el arte indigenista justificaban su existencia al servir para el proyecto de construcción de identidad peruana y reivindicación del indígena, y no como algo pintoresco o exótico, sino como ánimo verdadero pese a saber que este no podía dar una visión integral del indígena al ser producido por mestizos; no obstante, era el primer paso para la forja de un arte indígena nacional propio creado desde sus raíces en el presente y, desde ello, construir una identidad peruana nueva.

Capítulo IV

Conclusiones

- Para interpretar la propuesta de José Carlos Mariátegui en el sentido de creación de una comunidad imaginada en Perú, debemos tener presente las tres características que da Benedict Anderson a este concepto: limitada, soberana y que tenga un sentimiento de comunidad. Para Mariátegui, la sociedad peruana no contaba con la tercera característica porque en la Colonia se instauró una superestructura donde el hecho económico impuso una estructura semifeudal dividiendo a la población (según la ideología de Antonio Gramsci) en un grupo social dirigente (españoles), con hegemonía sobre un grupo subalterno (indígenas), sumándose luego un grupo social intermedio (criollos y mestizos). Con la Independencia y la instauración de la República, el cambio de régimen político no conllevó una transformación de la superestructura del país y la nueva clase dirigente (criollos y mestizos con prestigio) prolongó el ideario colonial hegemónico para mantener su dominio e, incluso, acendrarlo sobre la clase subalterna (indígenas), que observó que con la República sus condiciones de vida empeoraron respecto a las que tenían en la Colonia, viéndose más anulados, empobrecidos y explotados. Mariátegui incidió en que, pese al nuevo régimen liberal y democrático, la nueva clase hegemónica republicana nunca integró o incluyó a la masa indígena y a los mestizos sin prestigio en “lo peruano”. Los indígenas no fueron considerados verdaderos compatriotas y no se forjó en la sociedad peruana el sentimiento de comunidad o de fraternidad horizontal que menciona Anderson, lo que determinó que no se creara en el Perú una comunidad imaginada sino hasta la segunda mitad del siglo XX.
- José Carlos Mariátegui, explicó que el ideario creado por la élite intelectual para dar sustento a la hegemonía de la clase dirigente en el Virreinato del Perú, asumió la identidad española como la única legítima y ello se mantuvo vigente como “lo peruano” por casi tres siglos, negando y segregando la identidad indígena autóctona, pese a que esta era la del 80% de la población nacional. Esa identidad legitimadora se cimentó en pilares como la religión católica, el acceso a la educación formal, el dominio de los medios económicos de producción, el dominio del gobierno, etc. Con la República, la nueva clase dirigente en lugar de propiciar una identidad nacional, como sucedió de forma desigual en otros países de la región, decidió mantener el ideario hegemónico colonial por el prestigio que comportaba para esta la identidad española, europea, occidental. Así, en la República, continuó el

rechazo de la clase dirigente a integrar la identidad de la clase subalterna, la indígena, a “lo peruano”. Entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, Mariátegui propuso forjar una “nueva identidad” peruana o el “nuevo peruano”, cuya identidad resultaría de la integración del legado colonial español con el indígena ancestral en igualdad. Esta última era una identidad de resistencia (en concepto de Anderson) pues los indígenas conservaban parte de su creencia religiosa, su lengua, su forma colectiva de trabajo, entre otros elementos culturales. El ideólogo observó que en esa época surgió una “nueva generación” que era consciente del problema, quería la reivindicación del indígena y tenía un nuevo espíritu con la voluntad espontánea y genuina de lograr un cambio en la superestructura colonial vigente para generar al menos más equidad entre las clases sociales. Partiendo de una cosmovisión marxista, Mariátegui propuso que los intelectuales y artistas de esa nueva generación gestaran un nuevo ideario desde la integración de las herencias culturales, el que serviría de base ideológica para crear una nueva identidad peruana que reuniera, en equidad, las identidades española e indígena, la que se volvería una identidad de proyecto (según Anderson). En un proceso histórico revolucionario que partiría del ámbito cultural, la nueva generación propiciaría una lucha social contrahegemónica que cuestionaría el ideario hegemónico hasta quebrarlo y renovar la superestructura del país, consolidando la identidad de proyecto como la nueva identidad legitimadora en la sociedad peruana. Así proponía Mariátegui lograr una nueva identidad nacional peruana.

- Esta nueva identidad peruana propuesta por José Carlos Mariátegui, se asemeja al resultado de la hibridación cultural teorizada por Néstor García Canclini, cuando plantea lograr una identidad mestiza desde el respeto a la multiculturalidad, asumiendo la mixtura de hábitos, cosmovisiones y formas de pensar española e indígena; es decir, lograr identidad desde la mezcla cultural. Igual similitud tiene con el concepto de Manuel Castells sobre la identidad, según el que esta se crea desde el atributo cultural, o un conjunto de estos, dando prioridad a la cultura sobre otras fuentes de sentido. Para Jesús Martín-Barbero la identidad latinoamericana sólo se conseguirá cuando en la región no exista un dualismo social con lógica diferenciadora y excluyente, lo mismo que planteaba Mariátegui, una identidad producto de una integración cultural en equilibrio. El peso que el elemento cultural tiene en la propuesta identitaria mariateguista, se condice con el que Carlos Monsiváis le otorga, pues para el escritor mexicano el mestizo alcanza una identidad desde su habilidad de agencia cultural en tanto crear tradiciones y una historia alternativa, en la que lo cultural reemplazará

lo racial y lo dialéctico se volverá dialógico. Mariátegui y Monsiváis, también coinciden en que lo importante en el mestizaje no es la hibridación biológica, sino la hibridación cultural porque desde ahí el mestizo podrá asimilar la cultura española e indígena para ubicarse socialmente y tener certeza en su identidad. Mariátegui añadió en su propuesta que, para el caso peruano, esta hibridación cultural dependerá del ambiente geográfico y social en que está el mestizo. Si es en la costa y una urbe, el mestizo se asimilará más fácil a la clase hegemónica y a su cultura por estar más cercano a esta; por el contrario, si es en el Ande y un pueblo, le será más difícil la asimilación a lo hegemónico y se “estancará” en lo social.

- Para elaborar su proyecto de nueva identidad nacional peruana, Mariátegui usó los conceptos socio-políticos de la ideología marxista. El ideólogo se declaró socialista y resaltó que cuando los españoles llegaron al Perú, la cultura indígena peruana, la inca, practicaba un comunismo agrario que no se eliminó, por lo que los indígenas antes, durante y después de la Colonia mantuvieron un espíritu de trabajo colectivo. Aseveró que el indígena peruano no entiende la propiedad individual de la tierra, ni la libertad personal porque el régimen socialista bajo el que vivió ancestralmente propició la propiedad colectiva y la libre concurrencia a las labores. Por ello mantuvo al *ayllu* pese a la transición a la Colonia y a la República. A esta lectura y propuesta, Mariátegui sumó un enfoque que algunos consideran gramsciano, pues basa su revolución desde la creación de un nuevo ideario desde la cultura (por una capa intelectual y artística). Como señala Fernanda Beigel, la ideología de Mariátegui no replicó ni siguió el pensamiento en exclusiva de Antonio Gramsci, sino que las coincidencias en sus visiones se dan al haber vivido el mismo contexto espacio-temporal. Mariátegui vivía en Italia al conocer el trabajo cultural del periódico *L'Ordine Nuovo*. Visitó sus oficinas y vio la importancia y eficacia de los medios de comunicación en favor de la revolución y la difusión de una ideología política. Ambos se rodearon del mismo discurso político y compartieron el pensamiento de los intelectuales socialistas turineses de inicios del siglo XX. Más que incluir en su pensamiento las ideas gramscianas, Mariátegui se influenció por la práctica e ideología política cultural del periódico *L'Ordine Nuovo* y de los socialistas turineses, no sólo de Gramsci.
- La innovación en el Perú que representa la propuesta de creación de una nueva identidad de Mariátegui se observa en tres características: 1. Recuperación de elementos culturales indígenas aún remanentes hasta 1930 para integrarlos con lo hispano; 2. Creación de una ideología reivindicativa con una base teórica sólida en lo político y socioeconómico que

dicta un rumbo a seguir para conseguir metas específicas; y 3. Divulgación masiva de su ideología mediante el uso de medios de comunicación (periódicos y revistas) y la fundación de un partido político y un órgano sindical que le procuró miles de seguidores, así como la articulación práctica de su proyecto mediante dichas instituciones políticas (el Partido Socialista Peruano y la Confederación General de Trabajadores del Perú).

- Sobre la viabilidad de la aplicación del proyecto de creación de una nueva identidad peruana de Mariátegui, parece claro que en el contexto nacional e internacional en que su idea y propuesta fueron creadas y divulgadas, a inicios del siglo XX, sí era aplicable. En el momento de su propuesta, la identidad del 80% de la población peruana era rechazada por un mínimo porcentaje que conformaba el grupo hegemónico. El sentimiento indígena en pro de la revolución estaba, pero necesitaba una dirección ideológica que lo encauzara e instituciones legales que llevaran a la práctica el sentimiento e ideología revolucionaria y así rompieran la superestructura. La trayectoria personal de Mariátegui desde que regresó al Perú de Europa, demuestra que no se intimidaba por el poder el aparato de coerción estatal de la clase dominante, ni siquiera decaía por su delicada condición de salud. Su plan de acción lo divido en tres etapas: gestación y maduración de su ideología (1918-1923), publicación y difusión de su pensamiento (1923-1930) y puesta en práctica de la teoría (1928-1930). Su proyecto era conocido por los proletarios y los líderes indígenas, cuando a partir de 1928 empezó la materialización de su pensamiento mediante la fundación del Partido Socialista Peruano (del que fue electo primer secretario general), en 1928 y la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú, máximo órgano que agrupaba a los sindicatos del país, en 1929. Incluso enfermo, a mediados de ese año, viendo que no podía acudir envió cinco representantes de su Partido a participar en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Por ello, desde 1928 emprendió la ejecución y puesta en práctica de su ideología, similar a la que tuvo éxito en países de Europa y Asia en ese tiempo. Por lástima, su muerte temprana en 1930 truncó un camino que se auguraba duro, pero posible.
- Sobre la aplicación del proyecto de construcción de una nueva identidad peruana por Mariátegui en el contexto del Perú contemporáneo, pienso que las condiciones han cambiado de forma substancial. Si bien hasta hoy subsisten en la sociedad peruana varias taras coloniales en diferentes ámbitos que no han podido resolverse, por ejemplo, el racismo, clasismo o discriminación a lo provinciano, la reivindicación de los indígenas nacionales y

la inclusión de su identidad en “lo peruano” (en términos similares al del proyecto mariateguista) se realizó casi cuarenta años después de la muerte del ideólogo. En 1968 el General del Ejército Juan Velasco dio un Golpe de Estado y gobernó el país por varios años. Este hizo una Reforma Agraria que, en efecto, eliminó el latifundismo y el gamonalismo (la raíz del problema peruano para Mariátegui), entregándole la propiedad de la tierra a los indígenas quienes conformaron cooperativas (asociaciones colectivas) para trabajarla. Inclusive el gobierno velasquista impuso una rigurosa política cultural nacionalista que reivindicó la identidad indígena andina como la verdadera identidad nacional peruana. En ese sentido, Velasco en gran parte redimió y posicionó al indígena en la sociedad peruana, lo liberó de su dominación por la clase hegemónica que no pudo seguir negándolo y, con reticencia, lo integró a “lo peruano” aunque aún en desigualdad. No obstante, la clase hegemónica se dio maña para mantener en parte la vigencia de su ideario y la superestructura por lo que, si bien el indígena dejó de vivir y trabajar en condiciones de semiesclavitud, continuó viviendo en los parámetros de libertad que la pobreza y falta de educación formal generan. La deuda del régimen velasquista, es la integración en igualdad de condiciones de la identidad colonial (legitimadora) con la indígena (de resistencia) en una nueva identidad peruana. Ello fue imposible porque, en mi opinión, en 1968 la gran masa del país ya no era indígena sino mestiza y, por tal, al problema de la prevalencia de la identidad legitimadora española y de la negación de la identidad indígena, se tenía que sumar la identidad nebulosa del mestizo peruano. Esa identidad peruana que para Mariátegui estaba en construcción por no incluir al indígena, se amplió en tanto era muy difícil integrar en esta lo que el mismo ideólogo expresó que era el problema del mestizaje en el país, que la multiplicidad de mezcla de razas hace que la noción de lo que es ser mestizo tenga muchas y muy diferentes acepciones. Así, considero que el proyecto mariateguista no es aplicable en la actualidad porque se enfrenta a un contexto sociocultural, étnico y demográfico más distinto. El Perú ya no es el país 80% indígena y predominantemente serrano de los tiempos de Mariátegui, sino un país con mayoritaria población costeña, un 45% de población mestiza y sólo un 26% indígena. En síntesis, el Perú dejó de ser en su mayoría indígena y hoy es mestizo y el proyecto mariateguista que tenía al indígena serrano y de la costa como eje de su propuesta, ha sido desplazado ampliamente por el mestizo.

- Para finalizar estas conclusiones, formulo dos críticas al proyecto mariateguista de construcción de una nueva identidad nacional.

La **primera** observación crítica se refiere a la exclusión intencional del mismo de tres grupos sociales subalternos existentes en el país: los indígenas de la selva amazónica peruana, marginación que Mariátegui fundamentó en que la región no estaba industrializada por lo que aportaba poco en lo económico a la sociedad; además que, desde lo sociológico, expresó que se sabía poco de las culturas aborígenes porque tienen tradiciones y costumbres distintas a las de la costa y sierra, así su sociología, historia y evolución social individual a la del resto del país. Por ello, se acusa a Mariátegui de promover una hegemonía indígena andina sin reconocer a los otros grupos sociales indígenas autóctonos del país. También excluye a los afro y sinoperuanos. A los primeros pese a estar presentes en el país desde la etapa colonial, porque en su visión el africano esclavo no se aclimató al Ande y vio siempre con reticencia a la sierra y a los indígenas. Por habitar en la costa y estar en contacto con la clase hegemónica, los afroperuanos se sienten emocionalmente vinculados a lo hispano, no rompieron sus lazos espirituales coloniales y le guardan reverencia al español o al criollo. Los consideró un grupo supersticioso, primitivo y sensual cuyo aporte a la cultura peruana fue nulo o negativo. A los sinoperuanos, porque los chinos emigrados al Perú desde 1850 eran los segregados en su país. Estos implantaron en el Perú su raza, pesimismo, pereza y taras, no la disciplina moral, la cultura o filosofía ancestral, ni la capacidad agrícola o artesanal china. Su único aporte es en lo medicinal. Así, de lograr que su proyecto tuviera éxito, pienso que Mariátegui iba a fomentar la creación de un nuevo grupo dirigente y una nueva identidad legitimadora a costa de mantener a los tres grupos sociales referidos en la condición de subalternos, sin incluirlos en la “nueva identidad peruana”. Iba a hacer lo que criticaba que hacía el ideario colonial y la clase hegemónica.

La **segunda** crítica se refiere a la inadecuada valoración que, a mi criterio, hizo José Carlos Mariátegui del elemento religioso en la formación de una nueva identidad peruana. Para él, la religión o espíritu panteísta indígena perduró subrepticamente en la Colonia. Sin embargo, pienso que si sobrevivió fue afianzándose a una diglosia (siguiendo a Martin Lienhard) en lo cultural religioso, con prevalencia por legitimidad de lo católico y mediante una fusión producto del sincretismo cultural que propone Néstor García Canclini. No obstante, el ideólogo no se percató de que, como indica Antonio Gramsci, la imposición de una religión y la rigidez de sus preceptos son parte importante del ideario que da legitimidad a la hegemonía de la clase dominante, pues le hace creer a la subalterna que su dominio proviene del designio divino y porque sirve para la inculcación y adoctrinamiento en que ese

es el orden natural y no hay cambio posible. Tampoco observó Mariátegui que la religión es trascendental, como refiere Manuel Castells, para forjar una identidad sea individual o de grupo. Pienso que la Conquista española e imposición del catolicismo despojó a los indígenas nacionales de un elemento sustancial de su identidad, su religión panteísta, lo que para cualquier cultura causa una fractura o conflicto existencial difícil de resolver para lograr construir una identidad sólida. Por ello, a mi entender el ideólogo minusvaloró la importancia del factor religioso en la gesta de su proyecto identitario de “nueva peruanidad”.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arguedas, J. M. (1966). *Perú vivo*. Lima: Juan Mejía Baca.
- (1975). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1998, 6a ed.
- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México D. F.: Editorial Grijalbo.
- Bazán, A. (1987). *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Empresa Editora Amauta, 10a. ed., vol. 20.
- Beigel, F. (2005). Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui. *Estudios de Sociología*, 18/19, 23-49.
- Castells, M. (1997). *La Era de la información: economía, sociedad y cultura*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 2001. 3a. ed. en español, vol. 2 - El Poder de la identidad.
- Cornejo Polar, A. (1997). Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, LXIII, 180, 341-344.
- (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Deustua, J. y Rénique, J. L. (1984). *Intelectuales, Indigenismo y Descentralismo en el Perú: 1897-1931*. Cusco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".

Flores Galindo, A. (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Casa de las Américas.

García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica S. A.

----- (1987). Las Políticas Culturales en América Latina. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 7, 18-26.

Gramsci, A. (1974). *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Lauer, M. (1997). *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas / SUR.

Manrique, N. (1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR / CIDIAG.

Mariátegui, J. C. (1926). Presentación de 'Amauta'. *Amauta*, I, 1, 1.

----- (1926). Evolución de la economía peruana. *Amauta*, I, 2, 29-32.

----- (1926). Arte, revolución y decadencia. *Amauta*, I, 3, 3-4.

----- (1926). Regionalismo y centralismo. *Amauta*, I, 4, 25-30.

----- (1927). Mensaje al Congreso Obrero. *Amauta*, II, 5, 35-36.

----- (1927). José Sabogal. *Amauta*, II, 6, 9-10.

----- (1927). Nota polémica. *Amauta*, II, 6, 29.

- (1927). Voto en contra. *Amauta*, II, 7, 1.
- (1927). Polémica finita. *Amauta*, II, 7, 6 y 23.
- (1927). Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico. *Amauta*, II, 7, 37-39.
- (1927). Réplica a Luis Alberto Sánchez. *Amauta*, II, 7, 38-39.
- (1927). El problema de la tierra en el Perú. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad. *Amauta*, II, 10, 9-15.
- (1928). El problema de la tierra en el Perú. Requisitoria contra el gamonalismo o feudalidad. *Amauta*, III, 11, 5-8 y 13-15.
- (1928). La Reforma Universitaria. Parte I. *Amauta*, III, 12, 3-8.
- (1928). Defensa del disparate puro. *Amauta*, III, 13, 11.
- (1928). La Reforma Universitaria. Parte II. *Amauta*, III, 13, 13-15.
- (1928). El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte I. *Amauta*, III, 14, 6-8.
- (1928). El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte II. *Amauta*, III, 15, 13-14.
- (1928). González Prada. *Amauta*, III, 16, 8 y 13-15.
- (1928). El proceso de la instrucción pública en el Perú. Parte III. *Amauta*, III, 16, 22-24.

- (1928). Aniversario y balance. *Amauta*, III, 17, 1-3.
- (1928). Defensa del marxismo. Parte I. *Amauta*, III, 17, 4-14.
- (1928). Defensa del marxismo. Parte II. *Amauta*, III, 18, 10-16.
- (1928). Defensa del marxismo. Parte III. *Amauta*, III, 19, 10-16.
- (1928). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1967, 11a. ed.
- (1929). Defensa del marxismo. Parte IV. *Amauta*, III, 20, 13-15.
- (1929). Defensa del marxismo. Parte V. *Amauta*, III, 21, 72-76.
- (1929). Defensa del marxismo. Parte VI. *Amauta*, III, 22, 13-16.
- (1929). Defensa del marxismo. Parte VII. *Amauta*, III, 23, 1-11.
- (1929). Defensa del marxismo. Parte VIII. *Amauta*, III, 24, 22-27.
- (1930). La crisis mundial y el proletariado peruano. *Amauta*, IV, 30, 5-10.
- (1930). La emoción de nuestro tiempo. *Amauta*, IV, 31, 1-9.
- (1988). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 11a. ed., vol. 11.
- (1991). *Cartas de Italia*. Lima: Empresa Editora Amauta, 11a. ed., vol. 15.
- Martín Barbero, J. (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Anthropos.

- Martín Rojo, L. (2014). El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas. *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*. 157-201. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/260601248_El_analisis_critico_del_discurso_Fronteras_y_exclusion_social_en_los_discursos/link/5569c56108aecd77739fb62/download. Acceso: 02/05/2020.
- Monsiváis, C. (1995). *Los rituales del caos*. México D. F.: Ediciones Era.
- Moore, M. (2002). From Reflection to Refraction: Rethinking Paradigms of Cultural Interaction and Identity in Peru and Mexico. *Bulletin of Latin American Research*, 21, 4, 490-506.
- Ortega, J. (1993). Consideraciones en torno al discurso de la identidad. *Lienzo*, 14, 25-41.
- Sánchez, L. A. (1974). *Panorama de la Literatura del Perú (desde los orígenes hasta nuestros días)*. Lima: Milla Batres.
- Tauro, A. (1960). *Amauta y su influencia*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1a. ed., vol. 19.
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36.
- Van Dijk, T. y Atenea Digital. (2002). El análisis crítico del discurso y el pensamiento social. *Atenea Digital*, 1, 18-24. Recuperado de: <http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk.pdf>. Acceso: 05/05/2020.
- Wiese, M. (1987). *José Carlos Mariátegui: etapas de su vida*. Lima: Empresa Editora Amauta, 12a. ed., vol. 10.
- Yurkievich, S. (1984). El arte de una sociedad en transformación. En: Damián Bayón (ed.). *América Latina en sus artes* (pp. 173-188). México: Unesco-Siglo XXI Editores.