



Edita: Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social

Depósito Legal: TF-135-98 / ISSN: 1138-5820

Año 2º - Director: [Dr. José Manuel de Pablos Coello](#), catedrático de Periodismo

Facultad de Ciencias de la Información: Pirámide del Campus de Guajara - [Universidad de La Laguna](#) 38200 La Laguna (Tenerife, Canarias; España)

Teléfonos: (34) 922 31 72 31 / 41 - Fax: (34) 922 31 72 54

La revista *Amauta* y el concepto de nación en el Perú

(8.646 palabras - 17 páginas)

Lic. Luis Veres Cortés ©

Profesor del CEU San Pablo-Universidad Politécnica de Valencia

En 1908, concluido su período presidencial, José Pardo actuó entre los dirigentes del Partido Civil para que su antiguo ministro de Hacienda, Augusto B. Leguía, ocupara la presidencia con la finalidad de que el nuevo gobierno ampliara los horizontes capitalistas de la economía peruana. El primer gobierno de Leguía se extendió de 1908 a 1912. En 1919 inicia un nuevo período presidencial que le lleva a gobernar el país hasta 1929: es el período conocido como el Oncenio. A pesar de que Leguía representaba los intereses de la oligarquía, las numerosas presiones sociales hicieron que Leguía diera la espalda a los intereses señoriales y a las preferencias de los miembros de su partido que eran coincidentes:

...Leguía persiguió monopolizar los recursos políticos desestimando los confusos intereses representados en el Partido Civil y de cuyas filas provenía. En buena cuenta, Leguía buscó la autonomía de acción de la base social en la que se originaba su poder, conformando para el caso su propia clientela a fin de gobernar sin las limitaciones impuestas por la heterogénea clase dominante (Cotler, 1978: 168).

Leguía perpetró un golpe de estado que le llevó a apresar al presidente Pardo el 4 de julio de 1919. Como presidente provisorio formó un nuevo Congreso, denominado Asamblea Nacional, que lo eligió presidente constitucional el 19 de octubre de 1919 (Valcárcel, 1969: 249). Según Kapsoli, tres fenómenos significativos caracterizan el oncenio de Leguía: La consolidación del dominio norteamericano, el deterioro de la oligarquía tradicional y el surgimiento de movimientos antioligárquicos y antiimperialistas (Kapsoli, 1977: 44).

Desde 1922 hasta 1926 el gobierno de Leguía había concertado préstamos de origen norteamericano por valor de treinta millones de dólares. Este hecho obligó al gobierno a realizar una política "pro-yanqui". A su vez, "se establecieron de esa manera verdaderos enclaves económicos" (Valcárcel, 1969: 255) que mantenían al Perú dentro de un sistema de dependencia norteamericana.

El deterioro de la oligarquía tradicional fue motivado por el espaldarazo que Leguía, hombre que provenía del civilismo tradicional, les mostró al desplazarlos del poder político:

Precisamente el civilismo, ungiendo al señor Leguía durante el período comprendido entre 1903 y 1908, procedió como aquellos señores que entregan la administración de sus propiedades a un mayordomo listo, activo, astuto, sagaz, poniendo en él gran confianza para luego quedar sorprendidos cuando el mayordomo resulta no sólo el dueño de esas propiedades, sino acreedor y enemigo implacable de sus antiguos amos. (Basadre, 1958: 163)

Leguía asumió el peso de la importancia de la masa indígena en el Perú para utilizarla a su favor. De ahí que utilizara el título de Viracocha o se pusiera en ciertos momentos la máscara de indigenista, reconociendo la influencia de algunos ideólogos o aceptando legalmente la existencia de las comunidades, así como la creación del Patronato de la Raza Indígena o la celebración del "Día del Indio" e incluso pronunció discursos en quechua, idioma que desconocía (Kapsoli, 1977: 44) Sin embargo, esta actitud desembocó en una mayor dependencia de las comunidades ante el estado. De este modo, la Ley de Conscripción Vial que pretendía desarrollar una red de carreteras en la sierra peruana, significaba "el trabajo forzado" de sus habitantes en su construcción (Halperin Donghi, 1996: 349).

El descrédito y la decadencia de los viejos partidos políticos -el Partido Democrático, el Partido Civil y el Constitucional- fue

un arma que sirvió a Leguía para hacerse de nuevo con el poder e implantar un régimen dictatorial: "el país no estaba preparado para regirse bajo las reglas democráticas debido a su atraso económico, social y moral; en estas condiciones un régimen democrático no significaba otra cosa que el desorden" (Cotler, 1978: 190-191). Sin embargo, el despilfarro de la administración, la entrega de los recursos nacionales a los Estados Unidos (1), la influencia de la revolución mexicana y rusa, así como el tono de "demagogia y huachafería" de sus discursos desencadenaron el odio popular contra el dominio oligárquico e imperialista (Kapsoli, 1977, 44).

Esta situación condujo al levantamiento de Sánchez Cerro en Arequipa el 22 de agosto de 1930. Se exigió la renuncia a Leguía, el cual se vio obligado a firmar. Como consecuencia de la degradación de los últimos momentos de su régimen se acentuó el crecimiento de las asociaciones gremiales: la federación Obrero Regional Peruano, Flecha de Oro del Indio Unido, El Comité Pro-derecho Indígena Tahuantisuyo y la Confederación de Trabajadores del Perú. La intelectualidad se radicalizó notablemente frente al hispanismo docto y se fortaleció el pensamiento indigenista rescatando y revalorando, como respuesta a ese país de intereses desunidos que era el Perú, la cultura inca. Pero, por encima de esos movimientos, tuvo lugar la fundación de dos partidos políticos: el APRA y el Partido Comunista Peruano. El primero era una alianza de la burguesía radicalizada y estaba dirigida por Haya de la Torre. El segundo era un partido de clase, un partido de obreros y campesinos, cuyo fundador era el mismo que el fundador de la revista Amauta: José Carlos Mariátegui.

A principios del S. XX, la desestructuración que acechaba al Perú desde la época de la conquista se había prolongado durante cuatro siglos y había llegado hasta el S. XX. Las primeras décadas del siglo suponían la culminación de este proceso. El arribo de la modernidad y la visión a distancia de los movimientos de vanguardia puso de relieve las contradicciones que existían, en el seno de la sociedad peruana, entre la desvinculación nacional y el mundo moderno que se desarrollaba al otro lado del Atlántico. Esta situación condujo al Perú y a los peruanos a un retorno hacia ellos mismos y les obligó a girar los ojos hacia el interior del país, a preguntarse por la noción de identidad, por el sentido de la peruanidad, y a algunos les indujo a recordar el pasado y el incario como una utopía que había que hacer realidad de nuevo y a reivindicar la figura del indio que iba a jugar un papel fundamental en la prolongación de este proceso. Había llegado el momento de que el arte se pusiera a favor de los más desfavorecidos, de los que no tenían voz ante la opresión y el poder de la oligarquía y ante la expansión del imperialismo extranjero, aunque estos discursos sirvieran finalmente a la causa de los propios indigenistas y no a la de los propios indios.

Contra la generación de Riva-Agüero y Belaúnde se enfrentaron un grupo de hombres que también tenían su proyecto propio para transformar el Perú. Estos hombres, que se aglutinan a finales de la segunda década del siglo y que mantienen su vigencia hasta 1930, configuran la vanguardia política en el país andino. Unos soñaron con la modernidad, con Europa y con la vieja idea de un Perú nuevo; otros revitalizaron en ocasiones la vieja utopía de la fenecida e igualitaria sociedad incaica. Rescataron del olvido al indio, en algunos casos, y lo utilizaron con fines políticos, en otros. Su discurso resulta de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura que se gestó en el Perú en las primeras décadas del S. XX y en especial para la gestación de la narrativa del indio que se produjo en las páginas de Amauta de 1926 a 1930. Bajo las etiquetas de marxismo, andinismo y mesticismo, se solapan los nombres de Mariátegui, Uriel García, Basadre y muchos otros. Ante la inabarcable extensión del corpus, de la gran avalancha de discursos, artículos, libros y conferencias que surgen desde los primeros años del siglo, se complica la panorámica social de estos años. Esta situación ha resultado determinante para que de manera equívoca los historiadores de la literatura en el Perú hayan analizado el indigenismo como una totalidad homogénea. Indigenismo y vanguardia serán conceptos que caminan unidos indisolublemente.

En claro paralelismo con este fervor indigenista, que se produce en las primeras décadas del siglo, las ideas socialistas se propagan por Perú tras el triunfo de la revolución rusa y el fin de la I guerra mundial. Los libros de Marx, Engels y Lenin eran leídos atentamente por los jóvenes escritores para afrontar el problema del indio no sólo en el Perú sino en toda América Latina (Urrello, 19 33). El marxismo es visto como un programa para explicar el mundo moderno y es la guía que sirve de rumbo al intelectual más carismático de estos años: José Carlos Mariátegui (Cornejo Polar, 1989: 127). Para Antonio Melis, la figura de Mariátegui constituye "el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo" (Melis, 1975: 12) y este hecho puede ser contrastado en la inabarcable bibliografía que existe sobre el mismo(2).

Uno de los inconvenientes con el que se enfrenta el investigador al enfrentarse con la obra de Mariátegui es el copioso legado periodístico que nos dejó y que abarca los veinte volúmenes que ocupan sus obras completas junto con la amplitud de los estudios críticos que se han preocupado de su obra, aunque "sectorialmente analizado" (Matsushita, 1985: 1).

Con los 'Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana' (1928), aparece en la historia del pensamiento peruano la primera interpretación marxista del desarrollo económico e histórico del Perú. Los 'Siete ensayos' son "un primer intento de interpretación global, estructural y causal de la formación peruana" (Montiel, 1995: 65). En la "Advertencia", que sirve de prólogo, Mariátegui indica el carácter inorgánico de su libro. La elección de estos siete ensayos no es casual, sino que responde al deseo de su autor de interpretar "aspectos sustantivos de la realidad peruana" (Mariátegui, 1995: 11).

En el ensayo que abre el volumen, "Esquema de la evolución económica", Mariátegui señala que la conquista de los españoles destruyó el sistema de producción de los incas sin que éste fuera reemplazado por otro:

Hasta la conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el imperio de los incas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía.

(...) Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anodaron completamente al golpe de la conquista. (Mariátegui, 1995: 13)

Para Mariátegui, la conquista supuso un cataclismo que rompió la identidad del país a causa de la destrucción del sistema socialista en que se basaba su economía:

"Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción". (Mariátegui, 1995: 13-14).

Durante el virreinato la situación se agravó, pues los conquistadores superpusieron una economía de tipo feudal:

El virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este período, España se esforzó dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal. (Mariátegui, 1995: 14)

Este problema se arrastra hasta la república, de manera que el problema del mal que aqueja al Perú, ese mismo problema que se planteaban los novecentistas y que persiste en Mariátegui, es un problema fundamentalmente económico, problema que impide la integración del indio en la estructura del país:

La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quéchua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió en todos los órdenes de cosa, así espirituales como materiales, otro período. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quéchua. La independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica y franqueó el camino de su emancipación política y social. (Mariátegui, 1995: 37-38)

Junto al débil desarrollo de una economía burguesa en la costa, la caracterización económica del Perú se basa en la imposición de un sistema feudal regido por gamonales (Mariátegui, 1995: 28): "El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú." (Mariátegui, 1995: 28). El régimen feudal es la causa del problema del indio. Mariátegui lo analiza en dos direcciones: el problema de la tierra y el problema del indio, para concluir que indio y tierra son dos problemas que van indisolublemente unidos:

Las expresiones de feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio. (Mariátegui, 1995:28).

No obstante, como ponen de manifiesto algunos investigadores, el sistema implantado por los españoles en América no era un sistema de carácter feudal, sino una forma determinada de capitalismo que Mariátegui interpretó como feudal, tesis que ya había sido puesta sobre el mantel por liberales y positivistas (Hobsbawm, 1975). Respecto a esta caracterización de la economía colonial Aguirre Gamio señala que la interpretación de Mariátegui de la economía colonial es errónea, ya que no existió tal feudalismo ni éste perduró durante el virreinato y la república, sino que el sistema allí implantado fue una muestra del capitalismo incipiente que entonces los modernos estados europeos comenzaban a desarrollar. Sus planteamientos, de ese modo, para este autor, desembocan en los prejuicios de la leyenda negra española y por ello Mariátegui cae de nuevo en el error de alabar la colonización inglesa, a la cual considera consecuencia del capitalismo, mientras que la colonización española encontraría su carácter feudal en la misma feudalidad que estaba vigente en la península (Aguirre Gamio, 1977: 73-107):

No se puede negar, es cierto, la supervivencia de formas precapitalistas de posesión, propiedad y trabajo de la tierra en la época colonial, como fueron los latifundios pertenecientes a manos muertas, principalmente la iglesia, la institución del mayorazgo y el trabajo servil. Pero tales formas no dibujaron los rasgos determinantes de la fisonomía económica colonial. Sustentaron la mayor parte del tiempo un poder de tipo local o regional y, en conjunto, se imbricaron en la economía capitalista de tipo mercantil que España nos trajo. (Aguirre Gamio, 1977: 102)

El entimema de Mariátegui le lleva a afirmar que la única solución posible para remediar la injusta distribución de la riqueza y para incorporar al indio a la sociedad es la teoría socialista:

Mariátegui extrajo conclusiones totalmente diversas de una caracterización semejante de la sociedad peruana. Sostuvo que la inexistencia de una burguesía digna de ese nombre -debido a su crecimiento 'en un suelo feudal'- y otras circunstancias

conexas determinaban que la revolución peruana tuviese que ser, pura y simplemente, una revolución socialista. (Aguirre Gamio, 1977: 80).

Mariátegui planteaba el problema de manera irreversible, el indio o el gamonal, y éste era el único medio para modernizar el Perú, modernidad que llegaría mediante la propagación de las ideas socialistas:

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el proyecto del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. (Mariátegui, 1995: 80).

La idea de la revitalización del comunismo incaico ocupa un lugar central en el pensamiento de Mariátegui; de ahí sus continuos elogios que se dispersan en los Siete ensayos: "Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un estado eficiente y orgánico cuya acción arribaba a todo los ámbitos de su soberanía" (Mariátegui, 1995: 55). Como señala López Alfonso, Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo influyeron en Mariátegui a la hora de ver las posibilidades de desarrollo de este comunismo arcaico que anteriormente Belaúnde había rechazado, comunismo que, por otra parte, Mariátegui reconocía que era distinto al de sus contemporáneos, pero que veía refrendado por los recientes acontecimientos de Rusia y la solidaridad de los estudiantes con el movimiento obrero en la cercana reforma universitaria (López Alfonso 1996: 30-31):

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawuantinsuyo. Uno y otro comunismo son el producto de diferentes experiencias humanas. pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. de otra suerte se corre el riesgo de caer en los clamorosos errores en que ha caído Víctor Andrés Belaúnde en una tentativa de ese género. (Mariátegui, 1995: 78).

Pero, a pesar de esta distinción, el hermanamiento de indigenismo y socialismo suponía para Mariátegui una modernización del país que no rompía con la tradición prehispánica y que permitía afrontar los problemas nacionales dentro del marco internacional:

La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antiimperialista', 'agraria', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos" (Mariátegui, 1928: 2)

Sin embargo, como ha señalado Paris, el vínculo entre comunismo incaico y socialismo era demasiado fácil para proporcionar respuestas a los problemas de la realidad nacional. "La llave del cielo oriental", como lo llama este autor, respondía a una "exaltación idílica del pasado" y a descartar aquellos aspectos que resultaban problemáticos al exaltar el comunismo a secas. (Paris, 1981: 178-179). Mariátegui nunca habla de los sacrificios humanos que con fines religiosos se producían en el incario, no señala el estado de esclavitud en el que vivían los ciudadanos de las castas inferiores, en ningún momento habla de las distintas jerarquías que existían en el seno del imperio:

El imperio incaico no fue comunista ni podía serlo en el sentido marxista que Mariátegui aceptaba, porque se daban ya allí la división en clases (o castas) sociales y el estado. El prestigio histórico del incanato radica en la obra civilizadora que desarrolló en vasta escala. Asimismo, en haber sabido preservar y utilizar la comunidad agraria primitiva, fuente hasta hoy de formas de cooperación laboral y productiva que integran nuestro acervo cultural. (Aguirre Gamio, 1977: 63)

Su visión responde a lo que Vargas Llosa llamaría el peso de una "utopía arcaica" (Vargas Llosa, 1996: 66-68), es decir, el final de un tiempo que acaba con la inversión del orden establecido y el advenimiento de una sociedad donde el dominado acceda al poder. Pero, mientras en Valcárcel esta filosofía se convierte en una revitalización del mundo de los incas, en Mariátegui existe la el convencimiento de que se puede construir un Perú nuevo aprovechando la antigua civilización. Detrás de esta idea residía una flagrante idealización del incario y en este punto Aguirre Gamio se pronuncia con rotundidad:

No cabe duda que hubo error en Mariátegui al caracterizar socialmente al imperio de los incas, idealizándolo y atribuyéndole naturaleza comunista. Por lo menos introdujo la confusión, si se tiene en cuenta el sentido que el vocablo comunismo tenía para Marx, independiente de la acepción que después le ha dado la praxis política de los socialismos históricos en los últimos cincuenta años. Tal confusión ha servido para alimentar añoranzas imposibles e impulsar en cierta época una suerte de racismo al revés, negativo para la integración nacional. (Aguirre Gamio, 1977: 62)

Porque Mariátegui, influido por Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo tuvo un conocimiento del Ande peruano muy limitado. Su información "le llegó por terceras personas que, en esa época, estaban imbuidas de un hondo lirismo que le

proporcionaron información parcial, literaria, emotiva y, por lo tanto, apasionada" (Tord, 1978: 106). Y a partir de este desconocimiento se explica que Mariátegui mantuviera un enfoque indigenista "utópico y romántico" (Anderle, 1981: 143) que cree ver en la pervivencia del ayllu la posibilidad de nacimiento de un nuevo comunismo. En las aldeas indígenas, dice, "subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. la comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano". (Mariátegui, 1995: 83) Sin duda, Mariátegui pensaba modernizar el sistema comunal de la sierra mediante cooperativas estatales. (Díaz Rozzoto, 1966: 173-205), pero el sistema de reorganizar el ayllu era algo tan viejo como algunos escritos de Las Casas y Vasco de Quiroga (Hanke, 1988: 164-165).

Por otra parte el desconocimiento de Mariátegui acerca de la historia de los incas afecta a su consideración del incario como un todo homogéneo, aseveración que queda desmentida por historiadores más modernos que interpretan el incario como un conjunto de agrupaciones étnicas muy diferentes, sin tener en cuenta el grupo aparte que ocuparía zonas como San Martín o Loreto, zonas a las que los incas no tuvieron acceso:

...hay sin embargo, algunos factores comunes, algunas constantes en todos los diversos grupos étnicos peruanos en sus diversas épocas; pero resulta difícil hoy día, con la información que nos dan historiadores y antropólogos, señalar cuáles son esos factores comunes, algunas constantes en todos los diversos grupos étnicos peruanos, en sus diversas épocas. Por ejemplo, si nosotros tratáramos de buscar lo que hay de común entre un campesino del Cusco, un selvícola de Loreto, un hombre de Lima y un peón de Chiclayo (y aquí esto es una interrogación que le hago a usted como me la hago a mí mismo) ¿cuáles podríamos señalar? (Macera, 1979: 130).

La radicalización de esta actitud conduce a Mariátegui a defender distintos postulados racistas que se dispersan en sus escritos y que eran un síntoma evidente de su idea de nación. Esta es, como ha señalado Roland Forgues, al estudiar su posición frente a la raza negra, "una de las cuestiones más espinosas y menos abordadas probablemente por su carácter problemático y aparentemente contradictorio con su visión del indígena" (Forgues, 1994: 135). En primer lugar, Mariátegui acusa a los negros de colaboracionismo con el explotador español (3).

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. (...) la convirtió en auxiliar del dominio blanco... (Mariátegui, 1987: 27-28).

El perjuicio negativo étnico sobre los negros se mantiene en los Siete ensayos al considerar al negro responsable, al igual que el blanco, de la situación del indio:

El esclavo negro reforzó la dominación española que a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena. (Mariátegui, 1995: 45-46)

A pesar de que Forgues, sobre sus prejuicios racistas, señala que Mariátegui "lo va superando cuando aborda la reflexión de fondo sobre las causas que han originado la situación que describe" (Forgues, 1996: 136) Mariátegui insiste en la deformación de las razas que supone su emparentamiento:

El negro, el mulato, el zambo representan en nuestro pasado, elementos coloniales. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye uno de los aluviones humanos depositados en la costa por el coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el virreinato y la primera etapa de la república. Y, en este ciclo, todas las circunstancias han concurrido a mantener su solidaridad con la colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. (Mariátegui, 1995: 333-334).

El rencor racial que muestra Mariátegui hacia las otras clases parecen bastante evidentes como para aceptar la posición de algunos críticos, como Ferrari, que señalan que "el concepto de indio, en esta perspectiva es, pues social, más que étnico" (Ferrari, 1984: 401)(4). Como señala Forgues, contrariamente a lo que Mariátegui aplica al indio, "el estatuto de esclavo, que implica sometimiento absoluto, le quita al negro todo carácter humano" (Forgues, 1996: 136). Al igual que en los novecentistas, nos hallamos ante prejuicios raciales de la misma índole que eran corrientes en los inicios del siglo, pero que no por entrar dentro de lo que era normal en dichas coordenadas históricas deben dejar de criticarse. Esta preocupación que era general, ya que la presencia de otras razas aumentaba la heterogeneidad de las ya existentes y, por tanto, dificultaba la integración de las razas excluidas, se puede observar en los artículos de César Vallejo sobre la inmigración de colies chinos:

Los inconvenientes que presentaba para el país podían reducirse principalmente a dos hechos de importancia primordial: la mezcla de la raza que se convertía así en más heterogénea de lo que ya era anteriormente y, por otra parte, la huida de grandes capitales al extranjero. (Vallejo, 1987: 77)

Los prejuicios que muestra Mariátegui forman parte de su propio programa de modernización. Como señala Chang-Rodríguez, "Mariátegui no estuvo de acuerdo con las teorías optimistas del futuro mestizo; no creyó en el neo-indio amestizado de Uriel García ni en la raza cósmica de Vasconcelos" (Chang-Rodríguez, 1984: 388). Del mismo modo se pronuncia Tamayo Vargas cuando dice que "Mariátegui se perdió en planteamientos de raza -hoy en desuso- e hirió a sectores de nuestra población" (Tamayo Vargas, 1976: 88). Y estas consideraciones de Mariátegui se confunden, ya que pretende dar importancia al factor económico cuando establece el problema en términos de raza, y es que "en los países de población india, el factor raza se complica con el factor clase" (Chang-Rodríguez, 1984: 390). Pero las cuestiones raciales volvían a impedir que se formase ese Perú integral que Mariátegui defendía desde su revista.

El problema de la nación, que había afectado a Latinoamérica después de la ruptura colonial del siglo XIX, exigía una respuesta "a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas" (Terán, 1981: 169). En el caso de Mariátegui, esta respuesta supondrá un marxismo heterodoxo (José Aricó), Mariátegui se aleja de marxismo ortodoxo al considerar el Perú como un país de indios, cuestión que lo aleja del concepto marxista de clase (Aricó, 1978: 293-308) que juega con los conceptos de raza incompatibles con el planteamiento en términos de clase que realiza la teoría marxista tradicional (Castro, 1994: 143). Para Carlos Franco, Mariátegui se vería obligado a superar el planteamiento racial y sustituirlo por un enclave económico, pues "Mariátegui percibe que las consecuencias de la clave racial afectan todas las bases y niveles teóricos de su propio discurso" (Franco, 1981: 200). Indudablemente esta indistinción de conceptos encerraban una contradicción en el seno del discurso de Mariátegui, ya que él repetidamente defiende un Perú integral: "No es mi idea, mi ideal, el Perú colonial ni el Perú incaico, sino un Perú integral" (Mariátegui, 1987: 122).

No es extraño, por tanto, que esta serie de contradicciones dieran lugar a la polémica que Luis Alberto Sánchez mantuvo con Mariátegui. El debate sobre la literatura peruana se remontaba, como vimos, a Riva-Agüero y José Gálvez. Éste último en su tesis 'Posibilidad de una literatura nacional' contesta la posición de Riva-Agüero y señala que es cierto que la literatura peruana ha sido imitativa, pero apunta a la posibilidad de que esta adquiera su propia originalidad mediante lo que él llama "literatura de lo criollo" que suponía una interpretación de la realidad nacional (Sobrevilla, 1985: XIX-XX).

La polémica se contextualiza en un marco muy concreto. Conviene recordar que en diciembre de 1926 López Albújar había publicado en Amauta un artículo titulado "Sobre la psicología del indio", que había levantado las iras de los indigenistas más radicales. La misma revista, en enero del año siguiente, había publicado la conferencia de Luis E. Valcárcel "El problema indígena". Mariátegui había publicado varios artículos sobre literatura en 'Mun'dial y José Ángel Escalante había sacado a la luz en La Prensa su artículo titulado "Nuestros indios" en el que criticaba el tratamiento que de este tema hacían los intelectuales limeños. Mariátegui respondió a este último con un artículo que apareció en Amauta, en enero de 1927, sobre el grupo Resurgimiento. En su tesis de 1920, 'Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional', Luis Alberto Sánchez se situaba del lado de Gálvez, aunque también a éste le lanzaba sus críticas:

Quiero demostrar que la originalidad es planta exótica en nuestras letras; que el criollismo como hasta hoy ha sido entendido, está muy lejos de ser nacionalismo literario, y que la sátira es una manifestación netamente limeña: que, abandonando figurines extranjeros y paraísos artificiales, hallaremos en nuestra tierra y en nuestra propia sangre, nuevos e intocados motivos de inspiración; que en las tradiciones de la humillada raza de cobre y en la tradición criolla está nuestro porvenir literario; que, ahondar esas tradiciones, acervo común del continente, es la mejor manera de formar un americanismo literario, y que, actualmente, en Latinoamérica, hay un renacimiento en el sentido de amar la tierra y los muertos." (Cit. Sobrevilla, 1985: XX).

La polémica se alzó cuando Luis Alberto Sánchez publica un artículo con el título de "Batiburrillo indigenista" en el que acusa a la "caterva indigenista" de llevar una máscara estética y de desconocer el problema del indio:

Y digo caterva, porque no son muchos los que entre ella conocen la sierra y al indio, ni se han preocupado de estudiar los problemas incluso, con la calma y hondura precisas; porque hay excesiva improvisación y alarde retórico entre no pocos de los defensores del indio, que así le traicionan, y porque no es posible oír sin impaciencia a tanto 'redentor', cuyos sospechosos aires de propagandistas sectarios, hacen dudar que su meta sea el provecho del indio, antes que el provecho de ellos mismos. (Rodríguez Rea, 1985: 89)

Sánchez no escribió el artículo contra Mariátegui. Sin embargo, en el artículo se le cita varias veces y en él se acusa a su proyecto de no integrar las distintas nacionalidades del Perú en su "Perú integral":

?Qué va a ser, por ejemplo, indigenismo, ni anhelo constructivo, afán redentor, ni cosa que se le parezca, esa resurrección de la vieja costumbre de oponer 'gallo a gallo', hombre a hombre, región a región, que vuelve a propósito de la discusión de los problemas indígenas? ?Qué no verdad ni que franqueza habrá en los resurrectores del arcaico dilema 'sierra o costa', con que hoy pretenden deslumbrarnos algunos? (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 80).

Sánchez puntualiza esa serie de contradicciones en las rígidas oposiciones costa contra sierra que Mariátegui había establecido:

No, eso es muy sencillo y... muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la 'redención del indio', oponer como si se tratara de toros, pugilistas gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui; dogmatizar y estampar frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario...; todo ello es simplísimo, retrotrae anticuados hábitos intelectuales, reemplaza las viejas figuras retóricas por otras no menos huecas, pasea por la superficie de las cosas y reduce a choque de pasiones y palabras lo que necesita una intensa intervención humana. Y si el anhelo de nuestra época es ser todo vida, verdad, renovación, bien haríamos en juzgar estas hermosas palabras, de pretenso sentido humano, aunque en realidad a menudo tienen la sonora oquedad del bombo. (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 87).

Mariátegui contestó a Sánchez en 'Mundial' sin abordar verdaderamente las cuestiones a las que hacía referencia Sánchez. El debate aquí comenzó a tener un carácter personal en el que ya no se atacaban ideas, sino que el debate había tomado el tono de una afrenta personal (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 87-88). Sánchez volvió a replicar a Mariátegui en un artículo en el que centró sus ataques en la revista que entonces dirigía Mariátegui, Amauta:

...en Amauta, revista que no es 'una tribuna libre', que tiene 'una filiación y una fe', que no hace 'ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de ideas', y que rechaza 'todo lo contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna'. (...) Sin embargo Amauta no ha respondido a ese programa ni a sus ideas. Mariátegui ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología, ha hecho tribuna académica -a pesar de su fobia académica- de su revista, y en lo único que ha cumplido su presentación, ha sido en aquello de no tener programa, ni rótulo, ni plan. (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 87).

Mariátegui se defendió de nuevo en la misma publicación. En esta ocasión defendía la pluralidad de Amauta, pluralidad que no era tal, aludiendo a la confrontación de ideas mediante la cual el método marxista sacaba sus conclusiones:

...el trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su valencia. Cuando estudio o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones. No por el gusto de polemizar, sino porque considero, como es lógico, cada cuestión y cada tema conforme a distintos principios, lo que me conduce por fuerza a conclusiones diferentes. (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 81).

Luis Alberto Sánchez puso fin a la polémica en su artículo "Punto final con José Carlos Mariátegui", en el que hizo un resumen de la confrontación y volvía a insistir en la invalidez del planteamiento de Mariátegui para conseguir integrar los distintos pueblos del Perú:

... lo que no estaba en claro en el debate eran sus insistentes alusiones al odio de sierra y costa, y su exclusivismo indigenista. (...) Mi móvil en cambio, ha sido clarísimo, salvo que haya enfermos de paranoia persecutoria: desnudar el pensamiento embozado de José Carlos y llevarlo a un totalismo peruanista; apartarle de exageraciones desorientadoras y recordarle la necesidad de unir y no cisionar. (Cit. Rodríguez Rea, 1985: 87).

Mariátegui volvió a contestar defendiendo el espíritu de vanguardia de su publicación argumentando su repersusión y el número de ejemplares vendidos, pero sin ofrecer argumentos de peso a los problemas planteados por Sánchez. La nota de Mariátegui encontró una nueva respuesta de Sánchez en la que confirmaba sus críticas anteriores. Sánchez volvió sobre el tema criticando el carácter de vanguardistas que monopolizaba el indigenismo en clara alusión a Mariátegui:

"El colonialismo parece representar, tal como lo entienden algunos, la tara retrógrada, conservadora a ultranza. El indigenismo, el movimiento hacia el futuro, la revolución. pero no es exacto que así ocurra. Ni siquiera que dentro del indigenismo se dé el nacionalismo más constructivo, nada de eso. El llamado colonialismo retiene demasiados elementos españoles, pero el indigenismo de rótulo tiene más de otros países europeos y bastante poco del Perú. Por lo pronto se compara al indio con el mujik, en vez de estudiar, antes, de un modo seguro y personal, al hombre de nuestra sierra." (Rodríguez Rea, 1985, 94-96).

La polémica recogió en dos meses las posturas más representativas de la época. Mariátegui mostró argumentos que no parecieron convincentes: "se reveló en buena parte que su planteamiento era un esfuerzo por aplicar teorías escasamente sustentadas en la realidad". Sánchez había puesto de manifiesto una cuestión evidente: no se conocía al indio, ya que no existían estudios sobre él; muchos de los que escribían sobre él no lo conocían, lo cual desembocaba en las posturas demagógicas de algunos indigenistas; no se atendía ni al cholo ni al mestizo y no se proponía un programa que solucionara el problema. El planteamiento de Sánchez, como indica Tord, en cierto modo cerraba cualquier salida para avanzar en la cuestión. Sin embargo, la polémica supuso una profundización en los estudios sobre el indio y forzó el estudio del indio en profundidad en los números siguientes de Amauta (Tord: 1978, 94). Pero todo ello ponía de manifiesto una vez más la utilización del indio en favor de los intereses de los indigenistas

Tras la polémica, Mariátegui publicó sus 'Siete ensayos', que concluía con 'El proceso de la literatura'. Un ensayo "judicial", como señala López Alfonso, en el que no sólo se discutía una cuestión estética, sino la imagen misma del Perú (López Alfonso, 1996: 33). El ensayo nace como un enfrentamiento a las doctrinas hispanistas que Riva-Agüero había manifestado en su 'Carácter de la literatura del Perú independiente', título en el que se negaba la posibilidad de que lo indio formara parte

de la literatura peruana. Sin embargo, Mariátegui, como señala Tamayo Vargas, muestra su desconocimiento de otros ensayos sobre la realidad peruana que deberían tomarse en cuenta a la hora de hacer frente a la cuestión literaria en el Perú, tales como el de Mercedes Cabello, Javier Prado o Ricardo Palma. Además, Mariátegui enjuició la obra de Riva-Agüero y otros escritores desde una óptica situada en su momento de análisis y no tuvo en cuenta los factores que rodeaban a los autores enjuiciados (Tamayo Vargas, 1976: 64).

Para Mariátegui, "la literatura no es independiente de las demás categorías de la historia". Mariátegui divide la literatura en tres períodos condicionados por el cataclismo de la conquista que determina la dualidad entre vencedores y vencidos y entre la lengua autóctona, el quéchua, y la lengua del conquistador, el español:

"Durante el primer período (el colonial), un pueblo, literalmente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo período (el cosmopolita), asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero (el nacional) alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento." (Mariátegui, 1995: 239).

Mariátegui señala, una vez trazado este proceso, que la literatura peruana siguió siendo colonial después de la independencia:

"Nuestra literatura no cesa de ser española en la fecha de la fundación de la república. Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o el romanticismo de la metrópoli. En todo caso, si no española, hay que llamarla por luengos años literatura colonial." (Mariátegui, 1995: 239).

La literatura quedaba entonces abierta a diversas influencias. Acabada su etapa cosmopolita, la literatura peruana anuncia, aunque todavía no es la proximidad de la literatura nacional gracias al indigenismo:

"A medida que se le estudia, se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos. Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre -no sólo inferioridad- social y económica. La presencia de tres a cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia." (Mariátegui, 1995: 332-333).

El indigenismo, por ello, superaba el ámbito de una corriente estética para convertirse en un hondo programa de reforma social y económica. El indigenismo de Mariátegui se diferenciaba de otros proyectos americanistas en el debate de la literatura en que éste suponía una reacción contra lo viejo y "respondía al activista proyecto de las vanguardias históricas: reintegrar el arte a la praxis vital" (López Alfonso, 1996: 36-37):

"El indigenismo de nuestra literatura actual no está desconectado de los demás elementos nuevos de esta hora. Por el contrario, se encuentra articulado con ellos. El problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología no puede estar ausente de la literatura y del arte. Se equivocan gravemente quienes, juzgándolo por su incipiencia o el oportunismo de pocos o muchos de sus corifeos, lo consideran, en conjunto, artificioso." (Mariátegui, 1995: 328).

El análisis crítico de Mariátegui supone una lucha en el frente cultural ligada a las necesidades de la lucha política (Chang-Rodríguez, 1983: 61-67). Su esfuerzo por dar coherencia a un sistema heterogéneo como el peruano, una cultura popular encaminada a la orientación proletaria es inseparable de una desautorización de la cultura dominante, anulando cualquier pretensión de universalidad o de juicio crítico (Castro, 1980: 19). De ahí los duros ataques contra las afirmaciones de Riva-Agüero y los novecentistas.

Pero el indigenismo es todavía para Mariátegui una literatura que ha buscado la reivindicación de un pueblo, aunque es todavía una literatura de mestizos:

"La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla." (Mariátegui, 1995: 335)

La literatura nacional era, entonces, una abstracción donde sólo entraban los indios, de modo que su idea de estado peruano se hacía ahora más evidente que nunca. Sólo los indios eran peruanos y fuera de esta conceptualización quedaban mestizos, chinos y negros, sujetos que, unos por mantener su vínculo con la metrópoli, otros por su propia incapacidad racial, eran individuos carentes de potencialidad artística y cultural (5).

"El chino (...) parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito (...) El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo, más negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie." (Mariátegui, 1995: 335).

La visión verídica de la realidad corría a cargo de la vanguardia, pero a causa de su condición de "síntoma de una civilización que se disuelve y decae" (Mariátegui, 1987: 67), la vanguardia, para Mariátegui tomaba el cariz de un arte transitorio (López Alfonso, 1996: 37). El arte era un instrumento destinado a fines más altos, a una nueva sensibilidad, a "un espíritu nuevo" que se transmitía bajo la sombra del mito soreliano, y la visión de este proceso de la literatura parecía, para Mariátegui, un trayecto hacia el futuro (Germaná, 1977: 83-87), cuando "indios que estén en condición de producir esa literatura indígena tan deseada no pertenecen al futuro sino al pasado" (Paoli y Cornejo, 1980: 261), ya que el proceso de mestizaje terminaría en las década siguientes con esa rigidez que plantea Mariátegui entre las razas, lo cual pone de manifiesto la debilidad de su tesis.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, Perú: hechos y cifras demográficos, Lima, Consejo Nacional de Población, 1984.
- Aguirre Gamio, Hernando, Mariátegui: destino polémico, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1975.
- Anderle, Adam, Los momentos políticos del Perú, La Habana, Casa de las Américas, 1981.
- Aricó, J., "Mariátegui y la formación del Partido Socialista en el Perú", en Socialismo y Participación, Lima, nº 11, octubre-diciembre, 1981.
- Belaúnde, Víctor Andrés, Memorias, Lima, 1961, t.II.
- Belmonte, José, Historia contemporánea de Iberoamérica, Madrid, Guadarrama, 1971, tres tomos (el tomo tercero incluye a Perú).
- Bermúdez, Óscar, Historia del salitre, Santiago de Chile, Ed. Universidad de Chile, 1963.
- Bonilla, Heraclio, Guano y burguesía en el Perú, ed. IEP, Lima, 1977
- Carmagnani, Marcelo, América Latina de 1880 a nuestros días, Barcelona, Oikos-Tau Editores, 1975.
- Castro, Augusto, El Perú un proyecto moderno, Lima, Pontificia Universidad católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, 1994.
- Castro H., Guillermo, "El proceso de la cultura latinoamericana 1898-1930: José Carlos Mariátegui", en Casa de las Américas, La Habana, nº 118, enero-febrero, 1980.
- Cornejo Polar, Antonio, La formación de la tradición literaria en el Perú, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.
- y Paoli, Roberto, "Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo literario", en Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Lima, nº 12, 2º semestre, 1980.
- Cotler, Julio, Claves, estado y nación en el Perú, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- Chang-Rodríguez, "Poética y marxismo en Mariátegui", en Hispamérica, nº 34-35, 1983.
- "El indigenismo peruano y Mariátegui", en Revista Iberoamericana, nº 127, abril-junio, 1984.
- Chavarría, Jesús, "La desaparición del Perú colonial", en Aportes, París, nº 3, enero de 1972.
- Díaz Rozzoto, Jaime, "José Carlos Mariátegui y las posibilidades del desarrollo no capitalista de la comunidad indígena peruana", en Cuadernos Americanos, mayo-junio, 1966.
- Ferrari, Americo, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú de los Siete ensayos de José Carlos Mariátegui", en revista Iberoamericana, nº 127, abril-junio, 1984.
- Forgues, Roland, "Mariátegui y la cuestión negra", en Anuario Mariateguiano, v.VI, nº 6, 1994.
- Franco, Carlos, "Sobre la idea de nación en Mariátegui", en Socialismo y Participación, Lima, nº 11, octubre-diciembre, 1981.
- Hanke, Lewis, La lucha por la justicia en la conquista de América, Barcelona, Ediciones Istmo, 1988.
- Halpering Donghi, Tulio, Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Hobsbawm, Eric J., "Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina", en Análisis, Lima, nº 5, mayo-agosto, 1975.

- Kapsoli, Wilfredo, Los movimientos campesinos en el Perú, Lima, Delva Editores, 1977.
- López Alfonso, Francisco José, Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde Mariátegui y Basadre, Valencia, Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.
- Macera, Pablo, Conversaciones con Basadre, Lima, Mosca Azul, 1979.
- Mariátegui, José Carlos, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1923), Lima, Biblioteca Amauta, 1995.
- "Polémica finita", en Amauta, Lima, nº 6, abril de 1927.
- Ideología y política, Lima Empresa Editorial Amauta, 1968.
- Matos Mar, José, Desborde popular y crisis del estado, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- Matsushita, Marta Elena P. de, "Mariátegui y la revolución socialista en el Perú, en Working Paper, Centro de Estudios de América Latina, Universidad de Nazán, nº 1, marzo, 1985.
- Melis, Antonio, "Mariátegui, primer marxista de América", en AAVV, Mariátegui, tres estudios, Lima, Biblioteca Amauta, 1985.
- Montiel, Edgar, "Política de la nación. El proyecto del inca Garcilaso y de Mariátegui, en el Perú de hoy", en Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid, nº 537, marzo, 1995.
- Paz Soldán, Mariano Felipe, Narración histórica de la guerra de Chile contra el Perú y Bolivia, t.III, Ed. Milla Batres, 1979.
- Paris, Robert, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, en Cuadernos del pasado y del presente, México, nº 92, 1981.
- Querejazu Calvo, Roberto, Guano, Salitre, Sangre (Historia de la guerra del Pacífico), La Paz, -Quijano, Aníbal, "Imperialismo, clases sociales y dependencia en el Perú (1895-1930)", en Clases sociales y crisis política en América Latina, ed. Siglo XXI, México, 1977.
- Rodríguez Rea, Miguel, La literatura peruana, en debate (1905-1928), Lima, ed. Antonio Ricardo, 1985.
- Roel, Virgilio, El Perú en el siglo XIX, Lima, Librería El Aba, 1986.
- Scorza, Manuel, Redoble por Rancas (1970), Barcelona, Planeta, 1976.
- La tumba del relámpago, Barcelona, Plaza y Janés, 1988.
- Sobrevilla, David, "El indio y los ensayistas peruanos" (reseña), Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Lima, año V, nº 6, 1er semestre, 1979.
- Sulmont, Denis, "La industrialización temprana en el Perú y el azar en la historia", en Análisis, Lima, nº 1, enero-marzo, 1977.
- Tamayo Vargas, "Persistencia del indigenismo en la narrativa peruana", en Cuadernos Hispanoamericanos, nº 350, agosto, 1979.
- Terán, Óscar, "Latinoamérica: naciones y marxismos. (Hipótesis sobre el planteamiento de Mariátegui y Ponce acerca de la cuestión de la nación)", en Socialismo y Participación, nº11, octubre-diciembre, 1981.
- Tord, L.E., El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948, Lima, Editoriales Unidas, 1978.
- Thorp, Tosmary, y Betram, Geoff, Industrialización en una economía abierta. El caso del Perú en el período 1840-1940, ed. Pontificia Universidad Católica, Lima, 1974.
- Urrello, Antonio, José María Arguedas: el nuevo rostro del indio, Lima, Juan Mejía Baca, 1971.
- Valcárcel, C.D., Historia general de los peruanos, Lima, Iberia, 1969.
- Vallejo, César, El Tungsteno, en Antonio Merino, César Vallejo: Narrativa Completa, Madrid, Akal, 1996.
- Vargas Llosa, Mario, La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo, México, Fondo de Cultura

Económica, 1995.

-Vargas Ugarte, Rubén, Historia general del Perú, Lima, Carlos Milla Batres, 1981.

-Villanueva, V., El militarismo en el Perú, Lima, Empresa Gráfica T. Schench S.A., 1962.

-Yepes, Ernesto, Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista, ed. IEP, Lima, 1972.

Notas

- 1 El desorbitado uso de los préstamos norteamericanos significó que la deuda externa se duplicara entre 1920 y 1930, pasando de diez a cien millones de dólares, y si en 1920 los intereses de la deuda comprometían el 2,6 % del presupuesto nacional, al finalizar la década los intereses alzaban el 21% del mismo. Sólo durante el bienio 1926-1928, el 40% de los ingresos fiscales provino de los préstamos. El endeudamiento externo y el gasto público que le siguió favorecieron el propósito inmediato de redinamizar la economía. Durante el oncenio el presupuesto se cuadruplicó, las inversiones públicas dedicadas a la construcción se duplicaron y la importación de materiales de construcción creció un 70%." Julio Cotler, op., cit., p.196.
- 2 Para una recopilación de la bibliografía mariáteguiana puede consultarse el excelente trabajo de Guillermo Rouillon, 'Bibliografía de José Carlos Mariátegui', Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963. Una breve explicación de los principales repertorios bibliográfico sobre Mariátegui y la literatura peruana en general puede consultarse en el artículo de Tomás G. Escajadillo, "Una contribución mayor sobre la literatura peruana", en Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, nº 19, 1er semestre, 1984, pp.107-114.
- 3 Esta consideración quedaría invalidada ante el hecho de que se produjeron numerosos levantamientos de negros a lo largo del S.XVIII, siendo el más importante de ellos el de Juan Santos Atahualpa (1742) en el que colaboraban selváticos, serranos y negros. Véase al respecto el libro de Juan Miró Quesada, 'La rebelión de Juan Santos', Lima, Ed. Milla Batres, 1973.
- 4 Américo Ferrari insiste en interpretar la idea de Mariátegui acerca del problema del indio en términos económicos, cuando en realidad lo hace basándose en factores étnicos: "De todo lo cual se infiere que si subsiste en el Perú un problema del indio debe ser entendido como el problema de la clase campesina de los Andes, sometida a la servidumbre por el sistema latifundista, sin referencia especial al concepto de raza." Américo Ferrari, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los 'Siete ensayos de José Carlos Mariátegui'", en Revista Iberoamericana, nº 127, abril-junio, 1984, p. 401.
- 5 A nuestro juicio, creemos que se equivoca Joaquim de Montezuma cuando considera que estas afirmaciones de Mariátegui se deben a la falta de grandes escritores mestizos en los años en que Mariátegui escribe "El proceso de la literatura": "Realmente no hubo aún un indio puro que escribiese 'Trilce o Los ríos profundos'. ¿Será que en el pensamiento riguroso de Mariátegui los mestizos no podrán alcanzar?"

* Texto presentado en las

VI Jornadas Internacionales de Jóvenes Investigadores en

Comunicación (Valencia, abril de 1999)

FORMA DE CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

Veres Cortés, Luis (1999): La revista Amauta y el concepto de nación en el Perú. Revista Latina de Comunicación Social, 24. Recuperado el x de xxxx de 200x de:

<http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999adi/09Veres.html>