Aviso legal

Artículo: Mariátegui y Arguedas: dos lecturas, una interpretación

Autor: Llano, Aymará de

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 6, año VIII, núm. 48 (noviembre-diciembre de 1994), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Llano, A. de (1994). Mariátegui y Arguedas: dos lecturas, una interpretación. *Cuadernos Americanos, 6*(48), 137-144.
https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/

D.R. © 1994 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
https://cialc.unam.mx/
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MARIÁTEGUI Y ARGUEDAS: DOS LECTURAS, UNA INTERPRETACIÓN

Por *Aymará* DE LLANO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA, ARGENTINA

BIEN SABEMOS que la Conquista de América pudo ejecutarse sobre la base del sojuzgamiento de la población indígena habitante del espacio americano. Con el avance de los tiempos y la llegada de los movimientos emancipatorios que condujeron al establecimiento de las repúblicas en el centro y sur del continente, las masas indígenas, o ya mestizas, sufrieron una consiguiente discriminación en todos los aspectos de la vida humana: económico, social, político y cultural. Mientras tanto esa población mantenía vigentes sus tradiciones y costumbres, su arte y, fundamentalmente, su lengua. En la zona andina, desde fines del siglo XIX, los intelectuales comenzaron a militar en corrientes que proponían la reivindicación del indígena. Estas prácticas sociales vieron su contrapartida en la escritura de antropólogos, etnólogos y, también, en la literatura. Así, dos fenómenos literarios paralelos tuvieron lugar. Uno, callado, desconocido, generalmente oral: el de los indígenas. Otro, escrito, difundido en todo el continente y, en algunos casos, más allá del océano: el de los escritores llamados "indigenistas". El indigenismo fue un movimiento abarcador que expresaba el apoyo de ciertos grupos intelectuales a las luchas indígenas, cuyos sujetos proponían proyectos político-culturales que incluían la participación de los sectores discriminados hasta ese momento.

No es el afán de este trabajo hacer una reseña histórico-cultural exhaustiva, sino presentar el fenómeno para marcar la línea de pensamiento desde donde la mirada va a anclar en dos hitos del indigenismo en la zona andina: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y José María Arguedas (1911-1969). Mirada que luego intenta sobrevolar la situación posterior a ambos —lo contemporáneo a nosotros— para observar cómo se desenvolvió el proyecto utópico planteado por ellos.

La distancia temporal que separa a Arguedas de Mariátegui posibilita un primer paso de evaluación respecto del indigenismo, mas aún cuando el propio Arguedas hace un balance del estado de cuestión en 1965 en su ensayo "Razón de ser del indigenismo en el Perú", que fue preparado como ponencia para el Coloquio de Escritores de Génova. Más allá de las reflexiones que ambos volcaron en su obra ensayística, Arguedas experimenta, en la escritura llamada "de ficción", lo que tantas veces observó en su obra como etnólogo y antropólogo. De ahí que se lo pueda considerar, después de Mariátegui, como el otro hito de un indigenismo auténtico, donde la voz de los marginados toma un espacio prevaleciente. Lo que uno observó, analizó y diagnosticó, el otro intentó desgarradoramente llevar a la praxis de la escritura literaria desgajando su vida por ello. Ambos tuvieron vidas difíciles como mestizos, con enfermedades —uno, física, el otro, psíquica— que entorpecieron sus tareas y acortaron el tiempo existencial; sin embargo pudieron dejar la senda señalada para los que vendrían.

Mariátegui se ubica en el problema del indio coetáneo a la escritura de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, como representante de "un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu".[1] Hacia el final de la obra, incluido en "Proceso de la literatura" el título del apartado "Las corrientes de hoy. El indigenismo" orienta acerca de su situación temporal al abordar el tema. Luego de diferenciarlo de otras corrientes —criollismo, nativismo— y de situarlo geográficamente, discierne entre tratamientos artificiosos y exóticos, que algunos puedan haber practicado, de otros centrados en lo episódico como parte de un primer momento. Su discurso se aleja de los positivistas de manera explícita —por la adhesión al marxismo— e implícitamente por la forma de enunciación. Así, prefigura en el indigenismo, que sólo se ha iniciado, un futuro en el que surgirá la gran obra:

> Tampoco cabe dudar de su vitalidad por el hecho de que hasta ahora no ha producido una obra maestra. La obra maestra no florece sino en un terreno largamente abonado por una anónima u oscura multitud de obras mediocres (p. 329).

El hecho de centrarse en el presente e indicar un proceso, remite necesariamente a lo que vendrá, a un futuro; esto, al mismo

[1] José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1984 (*Obras completas*, vol. 2). En adelante, se cita de acuerdo a esta edición.

tiempo, marca la distancia fundamental con el discurso conservador. Mariátegui establece así las diferencias entre el colonialismo, que idealizó el pasado y reflejaba el sentir de un sistema feudalizado, y el indigenismo con raíces en un presente inspirado en la protesta de millones de seres marginados. Este pensamiento se sintetiza en la frase de los *Siete ensayos*: "el Virreinato era; el indio es". No se trata de una mera marca temporal, sino de una concepción que se revierte en una "forma" del discurso en el sentido que Arturo Andrés Roig desarrolla estableciendo dos grandes líneas discursivas a partir de las categorías "pasado" y "futuro".[2] Esta forma discursiva lleva al análisis de una realidad conflictiva desde lo económico y social, así como la función que desempeñaron las vanguardias capitalinas y costeñas en la constitución de la literatura nacional. Se amplía el campo de estudio y, al mismo tiempo, se delimitan con precisión los objetos.

Por otro lado, se destaca el carácter lírico de lo indigenista en contraposición al naturalismo costumbrista que caracterizó a otras manifestaciones literarias de la época. Un lirismo que debe entenderse como "impulso vital de la nación" con el interés de reivindicar al indígena. Lirismo que encarna la fuerza de los vencidos que debieron enmudecer y a quienes les corresponde y pertenece un lugar. Son el arte y la literatura peruanos los que orientan esta corriente vital posibilitando la simbolización de la emergencia social. Al destacar este carácter se selecciona un tipo de indigenismo entre ya existente y se marca una variable a tener en cuenta para el futuro. El lirismo sólo lo podrán asumir los que de una u otra forma estuvieran comprometidos con el sentir de las masas populares; la oligarquía andina queda fuera del grupo al que va dirigido el "legado" de Mariátegui.

Con esta selección de algunos núcleos centrales del apartado "Las corrientes de hoy. El indigenismo", intentamos bordear el discurso de Mariátegui a los efectos de demostrar que el grado de

[2] Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981: "En el caso del discurso organizado sobre la categoría de 'futuro', la forma que se proponía como ideal, nos resulta en parte real, en cuanto que 'lo real' está regido por la categoría de lo conveniente y el canon o criterio de determinación de esto último estaba dado por las demandas sociales de quien proponía el modelo. Dicho de otro modo, la legitimidad del modelo propuesto, mediante el cual se llevaba a cabo una autoafirmación, dependía del grado de legitimidad que el grupo proponente se atribuía a sí mismo, sobre la base de un reconocimiento de su propia presencia real en el proceso" (p. 237).

"conciencia de ruptura"[3] que surge del mismo es alto. Las estrategias discursivas trabajan económicamente para delimitar el campo de estudio que a él le interesaba —el tipo de indigenismo que él promovió y en el que creyó— y, al mismo tiempo, mediante ellas construye un texto que se distancia de las corrientes referidas, a las que ideológicamente no adhirió. Hay un indigenismo previo y, también, paralelo a Mariátegui; sus tendencias son diversas. Es posible leer la fuerte "conciencia de ruptura" subyacente en su discurso a partir de la discontinuidad, planteada. Michel Foucault observa lo paradójico de la noción de discontinuidad, ya que es "a la vez instrumento y objeto de investigación".[4] Describir las tendencias indigenistas para Mariátegui funciona como descubrimiento de los límites del *proceso*, le posibilita marcar las discontinuidades; al mismo tiempo, su discurso es discontinuo porque salta de un registro aparentemente objetivo a la expresión de su pasión por el Perú; de allí a los datos estadísticos para pasar, luego, a la cita de autoridad de un contrincante ideológico. La nómina de dichos registros debería ser objeto de una extensa enumeración; sin embargo, lo que hoy me interesa destacar es la ruptura. Desde esta mirada, se puede leer el sentido que cobra la aclaración del término "proceso" al comenzar el último ensayo sobre la literatura; obviamente no pudo interesarle la acepción temporal ligada a desarrollo progresivo, ésta no hubiera tenido coherencia con sus postulaciones ideológicas:

> Me parece que en este proceso se han oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonios de acusación. Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconcientemente una misión (p. 229).

He seleccionado este modo de análisis de los núcleos significativos dada la brevedad que impone la lectura de una ponencia. Este recorte desde un apartado breve de los *Siete ensayos* posibilita la captación del juego de verticalidades, de las correlaciones y la interpretación del efecto de las diversas remisiones en las temporalidades dentro de las que se mueve un texto programáticamente polémico.

[3] Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, cap. XIV, "La conciencia americana y su experiencia de ruptura", pp. 259-273.

[4] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 13-15.

José María Arguedas en el ensayo citado reconoce en el Mariátegui de los *Siete ensayos* y en el de *Amauta* un ascendiente inigualable tanto entre obreros como entre intelectuales. Hecho más destacable aún si se considera que no había tenido oportunidad de estudiar la cultura indígena y que tampoco existía la bibliografía sobre los incas que circulaba ya en la década de los sesenta. Podríamos señalar una homología en el pensamiento de ambos, en sus intereses. Así como uno se preocupó por la situación del indio de los años veinte, Arguedas sostiene en el 65 que se conoce mejor la cultura incaica, "sobre la que hay una bibliografía cuantiosísima, más que sobre el modo de ser de la población campesina indígena actual".[5] Por ello, luego de hacer un balance, se va a centrar en ese corte temporal. De la misma manera, sus cuentos y novelas mostrarán la situación de las comunidades según la extensa franja temporal que abarca su producción, desde 1935 hasta 1969. La noción de "presente" que marcamos en el discurso de Mariátegui es vigente en Arguedas, pero se va a dedicar al mestizo, más que al indio, especialmente en sus ensayos. También funciona la "conciencia de ruptura", que se manifestará en su escritura de ficción a través del uso de procedimientos lingüísticos no tradicionales, desconocidos en su momento, buscados hasta el desgarramiento con el afán de traducir al sistema dominante —el castellano— una forma de vida indígena y, por ende, una forma de pensar diferente construida desde la estructura de la lengua quechua. Desde la "ruptura" se puede ver un sesgo vanguardista que atravesaría la escritura de Arguedas, quien adhirió a las postulaciones sobre la vanguardia peruana que hiciera Mariátegui desde *Amauta*. Si bien Arguedas escribe y publica desde 1935, es a partir de 1950 cuando su obra va a tomar el lugar de un nuevo indigenismo, el producido por blancos o mestizos indistintamente, el defendido por antropólogos que sustentan sus conocimientos con madurez y quienes ya no responden sólo a la demanda social. El indigenismo, desde los principios hasta los cincuenta —incluyendo a Mariátegui— logró que se desacreditara el poder dominante y que se produjera la discusión del problema del indio sobre nuevas bases.[6] A partir de los cincuenta, tanto desde sus escritos teóricos como desde su escritura de ficción, Arguedas va a incorporar un aspecto que está ausente en Mariátegui

[5] José María Arguedas, "El indigenismo en el Perú", en *Indios, mestizos y señores*, Lima, Editorial Horizonte, 1987, p. 15.

[6] Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985, segunda parte, pp. 119-228.

porque aún no había incidido: el proceso modernizador. Por ello la insistencia en poner el punto de mira en la cultura mestiza. Los tiempos habían cambiado y la cultura viva era la que reunía sincréticamente todas las culturas interactuantes: la española, la indígena, la criolla, es decir la mestiza. La inmigración masiva de pobladores indígenas serranos a la costa y los consiguientes trastornos serán tratados progresivamente en su obra de forma integral. En este sentido ofrecerá su tarea de escritor como un verdadero servicio social, despertará polémicas constantes que marcarán rumbos hasta 1969, año que fue el punto final voluntario de su vida. Seguidor del pensamiento de Mariátegui, adecuó a su momento histórico lo postulado por aquél y adscribió al socialismo tomando como base los presupuestos ideológicos del maestro. A pesar de sentirse escindido existencialmente y de su tendencia suicida y depresiva, articuló su obra como etnólogo y antropólogo con su tarea de novelista y cuentista complementariamente. Un ejemplo de ello es el ensayo citado al comenzar este trabajo en consonancia con su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. El problema de la "integracion cultural" de los serranos ya llegados a Lima, la agrupación en barriadas, la falta de servicios urbanos, el sindicalismo bastardeado, la dirigencia corrupta, el asentamiento de compañías extranjeras, la prostitución, las enfermedades, los ritos, la Alianza para el Progreso, la pesca de anchoveta, las fábricas de harina de pescado, el protestantismo y el catolicismo son temáticas abordadas desde la teorización a la cual llega el antropólogo luego de su estudio de campo y, también, desde su otra pasión: la literatura.

Desde los sesenta hasta nuestros días, y de manera creciente, se está produciendo un fenómeno sociocultural: la escritura de textos literarios en lengua quechua. Llegamos entonces a la situación que en los años de Mariátegui era una utopía: la producción de una literatura indígena, no indigenista. Casi tres décadas de escritura en lengua aborigen han suscitado el interés de linguistas, etnohistoriadores y críticos en ciencias sociales, a tal punto que revistas especializadas han dedicado tomos al respecto.[7] Los trabajos de Martín

[7] Al tema está dedicado el número completo de *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 37 (1993). Véase especialmente el artículo de Julio Noriega, "El quechua voz y letra en el mundo andino" Del mismo cito: "Poetas quechuas contemporáneos de diversa extracción social provinciana, pero en general profesionales educados en español y raras veces autodidactas, son los que de manera evidente han puesto la escritura al servicio de la utopía andina. A estos versificadores de utopías nada pudo detenerlos A fuerza de adaptaciones e invenciones,

Lienhard, Edmundo Bendezú y los hermanos Montoya son algunos ejemplos que podemos mencionar. Los escritores quechuas están formando una nueva tradición desde la marginalidad siguiendo una línea de silenciamiento que podemos situar en la Conquista y reconociendo la poesía prehispánica oral anterior. El dialectalismo, por un lado, y el mercado, por otro, ponen límites constantes a este tipo de producción. A pesar de ello, los treinta años de producción dan cuenta de una lucha sostenida contra el sistema hegemónico y ponen a prueba la hipótesis de José María Arguedas respecto de la posibilidad de supervivencia permanente que ha tenido la cultura india —"porque no existe ningún otro término que la nombre con la misma claridad".[8] Múltiples son los problemas que presenta el estudio de estos textos en cuanto a intentos de inserción en el sistema literario andino e hispanoamericano en general.

La mirada desde la "discontinuidad" permite observar el fenómeno literario andino como confluencia de diversidades; surge, entonces, la dificultad de sintetizar, de ubicar linealmente las producciones, de clasificar a los sujetos y objetos culturales a la manera "occidental". También se evidencia la riqueza de respetar la diversidad, de encontrar en el matiz y la discontinuidad la "fuerza vital" de la que hablaba Mariátegui.

Quiero finalizar esta ponencia con una cita de Antonio Cornejo Polar, que abre una forma de "pensar" esta producción:

> En otras palabras, no se puede hacer de la necesidad social, odiosa por injusta, una virtud estética, pero sí se puede —y se debe— examinar y admirar la deslumbrante riqueza de un imaginario colectivo que con sus armas defiende valores que si ahora están subordinados pueden emerger más tarde como hegemónicos y variar (o no) su forma de producción. En el fondo ésta es la

todo lo lograron. No les significó, pues, impedimento alguno ni la falta de un público lector ni la fragmentación y dialectalización del quechua, así como tampoco les fue imprescindible disponer del recurso técnico de un determinado y único alfabeto. Vehementes en su propósito de reivindicar y de poner en prueba las virtudes poéticas de una lengua largamente postergada, se lanzaron de lleno desde hace más de tres décadas a escribir poesía en quechua", p. 294.

[8] 'Al hablar de *supervivencia* de la cultura antigua del Perú nos referimos a la existencia de una cultura denominada *india* que se ha mantenido, a través de los siglos, *diferenciada* de la occidental... todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista, pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, *distinta* a la occidental", José María Arguedas, "El complejo cultural del Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, selección y prólogo de Angel Rama, México, Siglo XXI, 1975, pp. 1-2.

única dirección para comprender, al menos en sus puntos claves, la muy confusa dialéctica de la cultura de los oprimidos: comprender que son sujetos, y no objetos, de la historia y de una conciencia que elabora, desde su inserción social específica, los símbolos con los que se autoconoce, conoce al mundo e imagina —para realizarlo o no— un deseo de futuro.[9]

[9] Antonio Cornejo Polar, "Notas sobre las tradiciones marginales", en *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, pp. 157-173.