

Vallejo, Mariátegui y Arguedas: la dimensión utópica del pensamiento social del Perú

Por Roland FÓRGUIS

INDIC 4, Universidad de Pau, Francia

ES IMPOSIBLE CREO, valorar plenamente el pensamiento social del Perú, y en parte de América Latina, sin tener en cuenta los aportes de Vallejo, Mariátegui y Arguedas¹ en la reflexión sobre la problemática identitaria, la cuestión del desarrollo y el papel y compromiso del intelectual en las sociedades modernas, y más aún en estos tiempos posmodernos de globalización económica, de tendencia a la uniformización de las prácticas sociales y culturales, bajo el estándar de un supuesto patrón universal encarnado por el concepto de democracialiberal.

Quiero decir con esto que la obra abundante, rica y múltiple de estos escritores, investigadores y ensayistas, es una obra abierta en proceso de superación permanente. Desde la advertencia preliminar de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicados en 1928, Mariátegui precisa la meta de su reflexión: "Tengo —dice— una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano".

El ensayista afirma así desde el comienzo que considera el socialismo no como una doctrina unívoca y fijada, sino como una doctrina múltiple y evolutiva; empezando por aplicarse dicha idea a sí mismo: "Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mi escrito, vivido y pensado".

En el segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, celebrado en Valencia y en Madrid en julio de 1937, en plena tormenta de la Guerra Civil española, el poeta César Vallejo se dirigía a sus colegas escritores y renombrados intelectuales venidos de distintas partes del mundo en estos términos: "Creo que en este momento, más que nunca, los escritores libres están obligados a

¹ La presente reflexión se basa en los trabajos ya realizados y publicados sobre estos autores: *La epigamliciana poesía de la guerra civil española* (Vallejo, Neruda, Guillén), Lima, Horizonte, 1988, 148 págs.; *Arguedas del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico historia de una utopía*, Lima, Horizonte, 1989, 472 págs.; *Mariátegui la utopía realizable*, Lima, Amauta, 1995, 236 págs. y *Vallejo dar forma a su destino*, Lima, Minerva, 1999, 175 págs.

consustanciarse con el pueblo, a hacer llegar su inteligencia a la inteligencia del pueblo y romper esa barrera secular que existe entre la inteligencia y el pueblo”, agregando: “Los escritores tenemos el arma más formidable, que es el verbo. Arquímedes dijo: ‘Dadme un punto de apoyo, la palabra justa y el asunto justo, y moveré el mundo’; a nosotros que poseemos este punto de apoyo, nuestra pluma, nos toca, pues, mover el mundo con estas armas”.²

Algunos años más tarde, en plena crisis de la Guerra Fría, el propio José María Arguedas afirmaría en el Primer Congreso de Escritores Iberoamericanos y Alemanes de Berlín en 1962 que el deber del escritor era “revelar y denunciar”.³

A partir de géneros distintos, que los tres escritores practican tanto separada como conjuntamente, a saber: la poesía, el ensayo, la narrativa, Vallejo, Mariátegui y Arguedas nos ofrecen una interpretación global de la realidad peruana en el marco de la realidad mundial; hacen propuestas de cambio que convergen hacia la elaboración de un mismo proyecto político, coherente y original, esto es: el de un socialismo peruano que conciliara en su práctica diaria el “socialismo científico” de los pensadores europeos y el “colectivismo práctico” de los incas, la cultura de Occidente y las prácticas mágico-religiosas aborígenes; un socialismo que reuniera razón y fe, materia y espíritu, hombre y cosmos, naturaleza y cultura. En una palabra, Vallejo, Mariátegui y Arguedas están pensando un socialismo enraizado en la propia vida del ser humano, conservándole la indispensable dimensión utópica que alimenta la esperanza y hace que el mundo sea habitable.

Donde mejor encontramos esta dimensión utópica es probablemente donde menos sospechamos su presencia: el concepto de Dios en Vallejo, el de Mito en Mariátegui y el de Mestizaje en Arguedas.

1 Vallejo y Dios

CONOCEMOS todos los hermosos versos de “Telúrica y magnética” de *Poemas humanos*, libro escrito entre 1931 y 1937, donde Vallejo exclama: “¡ tierra de mi Perú, Perú del mundo, / y Perú al pie del orbe; yo me adhiero!”. Estos versos que han dado la vuelta al mundo, más allá de un himno a la sierra peruana y a la patria, expresan una concepción más amplia del hombre del Perú visto en el marco del mundo. Son

Citado por Francisco Izquierdo Ríos, *César Vallejo vsu tierra*, Lima, P I Villanueva, 1972, p. 142

³ Revista *Humboldt*, número especial, 1963

oro, / fabulosos mendigos de vuestra propia secreción de sangre, / y el oro mismo será entonces de oro!

Y con acentos mesiánicos de aquel que cree en el poder del verbo y en el porvenir de la humanidad, en el “Himno a los voluntarios de la república” Vallejo profetiza:

¡Se amarán todos los hombres /.../ y trabajarán todos los hombres /
engendrarán todos los hombres, / comprenderán todos los hombres!

Así el poeta podrá exclamar naturalmente que saluda al “sufrimiento armado”, porque sabe que de ese sufrimiento de ese “matar” al que exhortaba a los milicianos de la república ha de nacer “la libertad de todos / del explotado y del explotador”.

Desde los primeros versos hasta los últimos, se puede decir que la poesía vallejana está marcada por la dualidad y el afán de resolverla, el enfrentamiento de los contrarios y la búsqueda de la unidad. Ello se expresa en el propio tratamiento del lenguaje poético.⁵

Si el lenguaje de *Los heraldos negros* sostiene una visión más bien realista de la realidad, poco ideologizada en el sentido de que las más de las veces Vallejo se limita a constatar las cosas sin presentar esquemas preestablecidos de interpretación ni propuestas de cambio, el de la poesía posterior, por el contrario, se caracteriza por una ideologización cada vez más fuerte. En *Trilce* la desintegración de las palabras tanto de su significante como de su significado y la desaparición de los nexos semánticos o formales lógicos tienden a mostrar la dualidad real del mundo; de la misma manera que en *Poemas humanos* y *España aparta de mí este cáliz*, la recomposición de las palabras y la recuperación de los nexos semánticos y formales tienden a su vez a afirmar en forma ideal la posibilidad de resolver esa dualidad para llegar a la deseada unidad.

De hecho se desprende de la poesía de Vallejo, de manera más o menos explícita según las épocas y los temas tratados, un sentimiento de incompreensión ante la dualidad del mundo y más precisamente ante la ruptura de los vínculos que la sociedad moderna ha impuesto entre el hombre y el cosmos y de la cual el poeta se siente víctima; asimismo se vislumbra una permanente preocupación por la forma de resolver esa contradicción y de restaurar la armonía rota entre el individuo y el mundo.

De aquí surge la imagen de Dios visto no como ser divino, no como Supremo Creador del mundo, sino como principio de armonía,

⁵ Vallejo: *dar forma a su destino* [n. 1].

oro, / fabulosos mendigos de vuestra propia secreción de sangre, / y el oro mismo será entonces de oro!

Y con acentos mesiánicos de aquel que cree en el poder del verbo y en el porvenir de la humanidad, en el “Himno a los voluntarios de la república” Vallejo profetiza:

¡Se amarán todos los hombres /.../ y trabajarán todos los hombres /
engendrarán todos los hombres, / comprenderán todos los hombres!

Así el poeta podrá exclamar naturalmente que saluda al “sufrimiento armado”, porque sabe que de ese sufrimiento de ese “matar” al que exhortaba a los milicianos de la república ha de nacer “la libertad de todos / del explotado y del explotador”.

Desde los primeros versos hasta los últimos, se puede decir que la poesía vallejana está marcada por la dualidad y el afán de resolverla, el enfrentamiento de los contrarios y la búsqueda de la unidad. Ello se expresa en el propio tratamiento del lenguaje poético.⁵

Si el lenguaje de *Los heraldos negros* sostiene una visión más bien realista de la realidad, poco ideologizada en el sentido de que las más de las veces Vallejo se limita a constatar las cosas sin presentar esquemas preestablecidos de interpretación ni propuestas de cambio, el de la poesía posterior, por el contrario, se caracteriza por una ideologización cada vez más fuerte. En *Trilce* la desintegración de las palabras tanto de su significante como de su significado y la desaparición de los nexos semánticos o formales lógicos tienden a mostrar la dualidad real del mundo; de la misma manera que en *Poemas humanos* y *España aparta de mí este cáliz*, la recomposición de las palabras y la recuperación de los nexos semánticos y formales tienden a su vez a afirmar en forma ideal la posibilidad de resolver esa dualidad para llegar a la deseada unidad.

De hecho se desprende de la poesía de Vallejo, de manera más o menos explícita según las épocas y los temas tratados, un sentimiento de incompreensión ante la dualidad del mundo y más precisamente ante la ruptura de los vínculos que la sociedad moderna ha impuesto entre el hombre y el cosmos y de la cual el poeta se siente víctima; asimismo se vislumbra una permanente preocupación por la forma de resolver esa contradicción y de restaurar la armonía rota entre el individuo y el mundo.

De aquí surge la imagen de Dios visto no como ser divino, no como Supremo Creador del mundo, sino como principio de armonía,

⁵ Vallejo: *dar forma a su destino* [n. 1].

como expresión de la unidad a la cual aspira el poeta. No carece de interés al respecto el que en el título de su último libro *España aparta de mí este cáliz*, Vallejo utilice una frase bíblica pronunciada por Jesús en Getsemani: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz” pero sustituyendo la palabra *Padre* por *España*; de tal forma que España viniera a ocupar el propio sitio de Dios.

Ya desde *Los heraldos negros*, el poeta borra toda diferencia entre el hombre y Dios; ambos forman parte del universo como elementos complementarios. A partir de *Trilce* la asimilación se concreta con la interrogación sobre el sentido de la existencia y la presencia del absurdo. Hasta que el concepto de Dios como totalidad encuentre su plena realización en la visión materialista de la Historia de *Poemas humanos* y *España aparta de mí este cáliz*. “No hay Dios ni hijo de Dios, sin desarrollo” dice Vallejo en “Intensidad y altura”, pero sin perder de vista jamás la dimensión espiritual encarnada en la utopía de llegar a construir un mundo ideal, como aparece claramente en los ya citados versos del “Himno a los voluntarios de la República”.

Se da en la poesía de Vallejo una constante profanización de lo sagrado y sacralización de lo profano, según revela meridianamente el proceso de transfiguración que sufren los símbolos religiosos tratados como símbolos sociales, especialmente en el último poemario,⁶ como para bien sentar que lo sagrado y lo profano no son sino cara y cruz de una misma realidad: la vida en sus múltiples dimensiones.

Ésta es la señal más patente de la aspiración de Vallejo a construir un socialismo en el que materialismo y espiritualidad, como enseñara Mariátegui, no fueran elementos antagónicos sino complementarios,⁷ un socialismo que tuviera en cuenta la dimensión humana de las personas.

2. Mariátegui y el Mito

CUANDO en 1924, es decir al poco tiempo de su regreso de Europa, donde se formó ideológicamente estudiando marxismo, Mariátegui sostiene que el indio es el “cimiento de la nacionalidad peruana en formación”, no cabe duda de que está pensando ya en un proyecto político de unificación nacional en base a la fusión o reunión de las culturas como instrumento de cambio.

Un año más tarde definirá dicho proyecto en forma más clara y precisa al escribir que cree percibir la elaboración de un “espíritu

⁶ *La espiga miliciana* [n. 1], pp. 61-75.

⁷ *Mariátegui. la utopía realizable* [n. 1], pp. 147-150.

hispanoamericano” y que “los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latinoamericana —en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad— no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado”.

La famosa polémica con su compatriota Luis Alberto Sánchez a comienzos de 1927 le permitirá a Mariátegui aclarar definitivamente algunos malinterpretados aspectos de su pensamiento. Parte de una constatación: la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. Y Mariátegui precisa que su ideal no es “el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral” tratando de poner así un punto final a las especulaciones de Sánchez sobre el carácter exclusivista de la búsqueda mariáteguiana.

José Carlos Mariátegui reflexiona sobre el problema de la nacionalidad no en términos de exclusión, sino en términos de acercamiento cultural entre dos civilizaciones separadas por la conquista.

En efecto, cuando el invasor español desembarcó en el Tawantinsuyu, no avasalló tan sólo a unos hombres, sino igualmente a un pueblo, una cultura y una civilización que ya había alcanzado un alto grado de desarrollo, comparable, inclusive superior en muchos aspectos, al de la cultura y civilización occidentales. Así, conquistadores y conquistados con sus hábitos, sus costumbres, sus prácticas culturales y sus mentalidades propias y radicalmente distintas, acabaron enfrentándose en una relación de explotador a explotado, de dominador a dominado.

Por ello Mariátegui afirmará categóricamente que el indio “representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu”. Mariátegui sostiene razonablemente que la cultura “peruana” no puede hacer abstracción ni de la historia precolombina ni de la historia colonial. “La sociedad indígena afirma significativamente— puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura” y agrega que la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, ha probado que “una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna de los pueblos de Occidente”.

Mostrando que el Perú es fruto de un enfrentamiento entre dos mundos, dos civilizaciones y dos culturas, enfrentamiento que conviene resolver pero sin destruir ninguno de los elementos antagónicos, en realidad Mariátegui confirma su concepción de la lucha social y política basada en el rescate y reunión de los valores positivos de ambos mundos

como instrumento de cambio; una concepción que será desarrollada y sistematizada algunos años más tarde por José María Arguedas.

Así, en la polémica entre hispanistas e indigenistas, o sea entre partidarios de la cultura occidental y defensores intransigentes de la cultura indígena, Mariátegui naturalmente se opondrá tanto al “racismo de los que creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca” como al “racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano”, según aclara en 1929 en *El problema de las razas en la América Latina*. Suscribir esta tesis es para Mariátegui “caer en el más ingenuo y absurdo misticismo”, vale decir que equivale a dar la espalda a la realidad y a la historia en nombre de prejuicios ideológicos que no tienen fundamento alguno.

En su réplica a Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui aclaraba en términos que no merecen mayores comentarios el sentido de su compromiso socialista y de su lucha emancipadora:

La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario: el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero —por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir— representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad.

Lo más urgente para Mariátegui es precisamente “la liquidación de la feudalidad” y de sus “dos expresiones solidarias”: el latifundio, o sea la gran propiedad rural improductiva, y la servidumbre, esto es la masa de los trabajadores indios, negros y mestizos; dos expresiones que han venido a constituirse en el núcleo central de la oposición⁸ indio/blanco, serrano/costeño, aunque no en elementos exclusivos, pues en esa oposición actuarán también factores étnicos y culturales.

Situando su análisis de la realidad peruana en el contexto histórico de la colonización y de sus consecuencias, Mariátegui constata y lamenta al mismo tiempo el hecho de que no se haya producido en el Perú colonial y poscolonial un real proceso de transculturación recíproca

⁸ Conviene aclarar aquí el concepto de “feudalidad”, en Mariátegui es un concepto mucho más amplio que el concepto europeo. Mariátegui se vale de él para definir en realidad un sistema donde se imbrican relaciones de producción feudales, relaciones de producción capitalistas y relaciones de producción incaicas, todas degeneradas. Véase *Mariátegui: la utopía realizable* [n. 1], pp. 219-222.

entre quechuas y españoles. Semejante fenómeno hubiera podido originar una cultura mestiza de alcance universal si no hubiera quedado trunco después del Inca Garcilaso de la Vega en quien, según el ensayista, se dio el primer abrazo de las dos razas.

Para Mariátegui el verdadero Perú se creará a partir de las tradiciones comunitarias precolombinas fecundadas por los aportes positivos de la civilización occidental. El “socialismo práctico” de los antiguos quechuas se vería así renovado en un socialismo moderno que conciliaría fe y razón, materia y espíritu, hombre y naturaleza.

Allí es donde interviene el papel esencial que Mariátegui le atribuye al mito soreliano, entendido a imagen y semejanza de la fe religiosa como entrega total al ideal revolucionario de construcción del socialismo peruano.

El concepto de mito hace, por consiguiente, hincapié en lo espiritual en tanto que herramienta de acción e instrumento de cambio. La transformación de la mística religiosa en mística revolucionaria no es tan sólo una simple inversión de los valores, sino una manera de presentar el mundo como una totalidad indivisible. Recordaré estas sencillas palabras de *Ideología y política* donde Mariátegui confiesa: “El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosos y eficaces y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia”.

Y, por supuesto, en su corta vida —nace en 1894 y muere en 1930— Mariátegui tratará de hacer efectiva esta concepción del mundo en la que la reflexión ideológica y política y la práctica social y sindical se alimentan mutuamente, teniendo en cuenta que el Perú es tan sólo una parcela del mundo y que si bien esa parcela tiene y debe tener originalidad y espíritu propios forma parte de un conjunto del que no puede desprenderse. De aquí surge también la reflexión de Mariátegui sobre la mundialización del hecho económico, la interacción de las prácticas sociales y culturales que determinarán, en parte, la obra de José María Arguedas.

3. Arguedas y el Mestizaje

UNA de las claves interpretativas de la obra de Arguedas la tenemos probablemente en esa famosa confesión consignada en el discurso que pronunciara en octubre de 1968 con motivo de la entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega” con que se venía recompensando el conjunto de su obra narrativa y etnográfica. Allí preguntaba: “¿Hasta dónde

entendí el socialismo? o lo sé bien”, agregando en seguida: “Pero no mató en mí lo mágico”.⁹ Todo quehacer, en efecto, hasta su trágico suicidio ocurrido en 1969, fue orientado hacia la búsqueda de un socialismo propio que conservara la dimensión mágica de la cultura quechua, sin renegar por ello de los valores de la cultura occidental. En una palabra, casi toda su vida fue marcada por una inquebrantable fe en el mestizaje como forma de resolver las contradicciones de un mundo donde se enfrentaban varias etnias y culturas o civilizaciones en una relación de dominación y dependencia.

La obra narrativa, completada por los estudios folklóricos, etnológicos y sociológicos, se va construyendo a lo largo de treinta y cinco años de observación, análisis e interpretación de una realidad escondida, presa no de una simple oposición socioeconómica entre clases antagónicas, sino de múltiples conflictos étnicos y culturales, políticos e ideológicos que se interpenetran y se alimentan mutuamente, como ya había mostrado en forma magistral José Carlos Mariátegui.

Desde los primeros cuentos de *Agua* (1935) hasta *Todas las sangres* (1964), pasando por *Yawar fiesta* (1941), *Los ríos profundos* (1958) y *El Sexto* (1961) asistimos a una ampliación constante del espacio geográfico literario, apuntada por el propio Arguedas, señalada en cada etapa por una oposición dualista de mayor envergadura. Así se pasa de la oposición *indio/gamonal*, que estructura los primeros cuentos, a la oposición *sierra/costa* que determina el juego narrativo de *Yawar fiesta* y las dos novelas siguientes, hasta llegar a la oposición *Perú/imperialismo* que marca el proceso de desarrollo de las dos últimas novelas: *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada póstumamente en 1969. En realidad, estas distintas oposiciones no son sino la manifestación de la oposición única y universal *explotado/explotador* vista en contextos cada vez más amplios: la sierra, el Perú y el mundo. En esta amplificación se perfila claramente el proceso interpretativo de la sociedad peruana en un marco global.

“Concebir esta novela, escribió Arguedas explicando la génesis de *Todas las sangres*, me costó muchos años de meditación, no habría alcanzado a trazar su curso si no hubiera interpretado primero en *Agua* la vida de una aldea; la de una capital de provincias en *Yawar fiesta*; la de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo en *Los ríos profundos*; y sin una experiencia larga y tensa del Perú”.

En los tres espacios, delimitados por el mismo Arguedas: la sierra, el Perú y el mundo, actúan las tres mencionadas oposiciones con la

⁹ “Yo no soy un aculturado”, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires. Losada, 1971, p. 298

complicación —correspondiente a la superposición en un momento histórico dado de varios modos de producción— de que en el segundo espacio sigue manifestándose la oposición *indio/gamonal* del primero y de que en el tercero siguen vigentes las oposiciones de los dos primeros.

En el primer espacio (*Agua*), la sierra en que conviven la comunidad indígena y la hacienda del gamonal es vista como un conjunto homogéneo, prácticamente aislado del resto del territorio nacional.

En el segundo espacio (*Yawar fiesta*, *Los ríos profundos*, *El Sexto*), constituido por el Perú, surgen dos sociedades opuestas y contradictorias y de alguna manera independientes la una de la otra: una sociedad arcaica, representada por la sierra, que sufre sus propios cambios y una sociedad moderna, encarnada por la costa, que los produce.

Y en el tercer espacio (*Todas las sangres*, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*), representado por el mundo, se levantan dos sociedades solidarias que se enfrentan al imperialismo, pero ya no como sociedades independientes, sino como los dos extremos de una misma sociedad de índole capitalista que históricamente ha tenido un desarrollo desigual. Es decir, un desarrollo mucho más lento en la sierra que en la costa por el aislamiento geográfico y las dificultades de comunicación de las zonas andinas con los centros comerciales y portuarios ultramarinos.

Si en sus primeras obras Arguedas nos presenta la sociedad peruana como una sociedad dualista, en cambio, a partir de *Yawar fiesta*, la interpretará a la luz de las más recientes teorías de las ciencias sociales. No debemos olvidar que habrá que esperar, efectivamente, al final de los años cuarenta y principios de los cincuenta para que se vea cuestionada la misma noción de dualismo, heredada de una errónea interpretación de Mariátegui,¹⁰ en la sociedad peruana en particular y latinoamericana en general.¹¹

A partir de los años sesenta, Arguedas observa y traduce literariamente de manera muy penetrante y sagaz el fenómeno y las contra-

¹⁰ Mariátegui *la utopía realizable* [n. 1], pp. 221-222.

¹¹ Orientada hacia el intercambio comercial y el mercado, la sociedad latinoamericana podía confundirse difícilmente con una sociedad de carácter feudal desde el punto de vista de las relaciones de producción. Y por ello, a pesar de que en ciertas zonas del interior, no directamente vinculadas al comercio ultramarino, como fue el caso de la sierra peruana, el estancamiento económico permitió que aparecieran relaciones humanas próximas a las relaciones feudales de amo a siervo, mientras que las regiones costeras de mayor desarrollo mercantil seguían efectivamente la evolución natural, si bien mucho más lenta que la de las metrópolis, de las sociedades capitalistas

dicciones que surgen no sólo en el Perú, sino en varios países de América Latina, de la superposición sincrónica de momentos distintos en la evolución de un sistema económico dependiente, como ya había señalado de manera implícita José Carlos Mariátegui.

De todo ello surge, por supuesto, la visión social y el mensaje político de Arguedas. i en sus primeros cuentos como *Agua* y *Los escoleros* el explotado viene representado por el indio, ya desde *Yawar fiesta*, su primera novela, es el serrano quien ocupa este lugar y, a partir de *Todas las sangres*, es el peruano; esto es, el serrano y el costeño, sean ambos indio , blancos o mestizos. Porque el segundo espacio se sitúa dentro del marco de la oposición de una región a un capitalismo nacional y el tercero dentro del ámbito de oposición de un país dependiente frente al imperialismo internacional.

Partiendo de esta constatación Arguedas busca un elemento mediador que pueda acercar a estas distintas categorías separadas por barreras étnicas, sociales y culturales. Lo encontrará en el mestizaje visto como categoría conceptual susceptible de reconciliar las dos *naciones* en conflicto, como él las llama, esto es: la civilización, la cultura y la sociedad aborígenes y la civilización, la cultura y la sociedad coloniales y occidentales.

El mestizaje, como cualquier categoría conceptual, le servirá a Arguedas de herramienta interpretativa de la comunidad en el marco de la sierra, de la sierra en el marco del Perú, y el Perú en el marco del mundo; llegando así a cubrir la categoría de mestizo, la noción de región dominada (la sierra) y de país dependiente (el Perú).

Obviamente el mestizaje en Arguedas tiene que ver con su propuesta ideológica de conciliar magia y socialismo para llegar a una sociedad ideal homogénea, bellamente encarnada en su obra narrativa por la tentativa literaria de crear una lengua nueva que recogiera la savia tanto del quechua como del castellano. Efectivamente, como se ha subrayado, el lenguaje narrativo de Arguedas es un castellano que construye y se desarrolla a partir de las estructuras lingüísticas del quechua.

Si la propuesta se revela utópica, en el sentido de no realizable, es porque el escritor como pensador más que como hombre de acción se mostró más cercano en ese campo a las teorías del filósofo mexicano José Vasconcelos y de su "raza cósmica" que a las del luchador social Mariátegui y de su concepción de un acercamiento cultural en el marco de un proyecto civilizatorio concreto, unitario y plural a la vez.

Conclusión

EN resumidas cuentas Vallejo, Mariátegui y Arguedas, cada uno a su manera, no sólo propusieron una interpretación global de la sociedad peruana sino que formalizaron un proyecto político destinado a transformarla. Fueron los verdaderos iniciadores en el Perú de un acercamiento totalizante a la realidad nacional, y los fundadores de las ciencias sociales modernas.

Los tres reflexionaron sobre las relaciones entre los fenómenos económicos y las prácticas culturales, no como elementos excluyentes, sino complementarios y se negaron a separar las distintas actividades humanas del cuerpo y de la mente, el progreso material y el espiritual.

Los tres tuvieron la visión de la mundialización del hecho económico y del hecho cultural, enseñando que era imposible conocer y estudiar al Perú si se lo aislaba y separaba del resto del mundo.

Los tres propusieron la creación de un nuevo orden, la instauración de nuevos valores que no fueran los de la sociedad patriarcal que aislaba y marginaba a sectores enteros de la sociedad, a grupos étnica y culturalmente distintos, y que además, independientemente de la clase social, practicaba una diferenciación entre los sexos.

Los tres reflexionaron sobre la construcción de un socialismo que viabilizara un país pluriétnico y pluricultural que sus antecesores hispanistas habían asimilado artificialmente al modelo europeo del Estado-nación.

Los tres fueron hombres de creación y de acción. Supieron dar a su reflexión la dimensión utópica sin apartarla de la realidad, buscando en el lenguaje poético, ensayístico y narrativo la forma de realizarla.