

La parábola mariateguiana de Antonio Melis

Carlos Arroyo Reyes. 2000. Centro de Estudios y Trabajos "América Latina". Upsala, Suecia

Después de muchos años de resistencia pasiva, Antonio Melis (Vignola, 1942) no tuvo más remedio que rendirse a las instancias de muchos amigos de varios países y seguir el consejo de reunir en un libro sus trabajos sobre José Carlos Mariátegui (1894-1930) escritos a lo largo de tres décadas. Este suceso editorial aparece como un buen motivo para reflexionar sobre la parábola mariateguiana de este singular peruanista italiano que, no obstante haber redactado más de treinta trabajos sobre el autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), no deja de pensar en lo que queda por hacer y hasta está convencido, con esa modestia que engalana a los grandes espíritus, que su mejor ensayo sobre Mariátegui es el que tiene todavía por escribir. El mismo título de su libro --*Leyendo Mariátegui 1967-1998*--[refleja](#), en cierta forma, el sentido de su opción intelectual, que parece decirnos que, al momento de confrontarnos con Mariátegui, lo que cuenta es estar siempre listo para la partida, para la aventura, para el descubrimiento de nuevas e inesperadas verdades.

Descubriendo al primer marxista de América

En 1965, Antonio Melis se licencia en la Universidad de Padua, con un estudio sobre la influencia de Walt Whitman en la poesía de Pablo Neruda. Se trata de una de las primeras tesis que acerca de literatura hispanoamericana se presenta en una universidad italiana. Por ese entonces, gracias sobre todo al estímulo intelectual de su director de tesis, el profesor Giovanni Meo Zilio --que es tal vez el primero que en Italia escribe un libro sobre la poesía y el estilo de César Vallejo--, Melis empieza a aproximarse a la literatura peruana. Sin embargo, su iniciación definitiva en los temas mariateguianos se debe básicamente a la influencia del poeta peruano Xavier Abril, amigo de José Carlos Mariátegui y colaborador de la revista *Amauta*. Justo por la misma época en que Abril cumple un contrato de dos años en la Universidad de Florencia, Melis empieza a trabajar en ese centro de estudios. Gracias al incomparable magisterio mariateguista que el poeta peruano despliega a través de la conversación cotidiana, Melis descubre la importancia de la figura de Mariátegui aun antes de leerlo.

Intuyendo el sentido de la grandeza y la originalidad de Mariátegui, Melis se aboca a estudiarlo con pasión: lee todo lo que encuentra disponible, ve la necesidad de traducirlo al italiano y siente la imperiosa necesidad de escribir sobre él. En esa circunstancia, se pone en contacto con el historiador italiano Ernesto Ragionieri, uno de los editores de la famosa *Historia del marxismo* que en 1978 lanza la Editorial Einaudi, y le habla de su proyecto de ensayo sobre Mariátegui. Gracias más que nada al trabajo que a comienzos de 1966 Robert Paris publica en la revista *Annales* --nos estamos refiriendo a «José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes»--, Ragionieri tiene una idea más o menos general sobre Mariátegui y le entusiasma mucho la iniciativa de que en Italia se escriba también algo sobre el gran pensador peruano. De esta forma, entre marzo y abril de 1967, Melis tiene la oportunidad de publicar su ensayo «J.C. Mariátegui primo marxista

d'America» en *Crítica Marxista*, la revista teórica del Partido Comunista Italiano. Se trata de un trabajo dirigido sobre todo a un público italiano, con la finalidad principal de comunicar el descubrimiento de un hombre que es presentado como uno de los más grandes marxistas del siglo XX: «En su aspecto general --afirma--, la obra de Mariátegui se ofrece intacta a la reflexión de los lectores modernos, en lo que concierne a aquellas partes en las que anticipa toda la problemática del "Tercer mundo", vinculándose, a distancia de muchos años, con las tesis de un Frantz Fanon. Al lector europeo, estos escritos se le presentan con la fascinación de la novedad y de la elevación del pensamiento, y aguardan aquella ponderada disposición crítica que no podrá menos que reconocer, en el fundador del PC peruano, a uno de los más grandes marxistas de nuestro siglo» (LM: 33).

Por ese entonces, aunque reivindica el carácter antidogmático del marxismo de Mariátegui, Melis todavía no puede captar muy bien la cuestión de sus elementos vitalistas e irracionistas ni el sentido de sus aproximaciones a Georges Sorel o Friedrich Nietzsche. Esta situación se explica posiblemente por el hecho que por la época en que escribe su «J.C. Mariátegui primo marxista d'America» Melis aún es tributario de un punto de vista bastante ortodoxo sobre el marxismo. Por eso, considera que los principios vitalistas e irracionistas del marxismo de Mariátegui son al mismo tiempo el residuo de su formación juvenil y la connotación particular del ambiente marxista latinoamericano de comienzos del siglo XX. De esta manera, la violenta requisitoria de Mariátegui contra la Razón, que en su caso adopta la forma de un combate frontal contra el positivismo y la reivindicación de la necesidad de un mito o de una concepción metafísica de la vida, no vendría sino a demostrar hasta qué punto la polémica antirracionista había tenido eco entre los mismos pensadores progresistas. Sin embargo, en sus últimos años, sobre todo en los trabajos que más tarde van a conformar el libro *Defensa del Marxismo*, Mariátegui logra superar la contradicción que, según Melis, representa la presencia de estos elementos vitalistas e irracionistas. Esta evolución ideológica se aprecia cuando el gran pensador peruano subraya el contenido ético del socialismo, pero, simultáneamente, advierte sobre la necesidad de diferenciarse de todo humanitarismo pequeño burgués (LM: 28-31).

En «J.C. Mariátegui primo marxista d'America», Melis discute también la cuestión de las analogías entre Mariátegui y diversos representantes del pensamiento crítico italiano de las primeras décadas del siglo XX, como Benedetto Croce, Piero Gobetti y Antonio Gramsci. Si tomamos en cuenta que la experiencia europea de Mariátegui (1919-1923) básicamente tiene que ver con su estancia en Italia y que el ensayo de Melis es escrito para un público italiano, el tema resulta inevitable. Para comenzar, Melis considera que Croce es un punto de referencia constante en la obra de Mariátegui, pero que en este caso no se puede hablar de una verdadera influencia. Resulta que las continuas pruebas de aprecio de Mariátegui hacia los trabajos de Croce no se apartan nunca del reconocimiento de una calificación ideológica y política (idealismo neohegeliano, liberalismo, etcétera) netamente divergente de la suya. Además, la insistencia de Mariátegui en el pensamiento de Croce se refiere también a las relaciones directas durante su estancia en Italia (LM: 18).

Al ocuparse del punto de las analogías entre Gobetti y Mariátegui, Melis estima que el episodio fundamental de la experiencia italiana del peruano lo constituye la absorción de la crítica histórica gobettiana y su posterior traducción en términos hispánicos. Su idea es que Mariátegui ve en la investigación de Gobetti sobre el rol desempeñado por el pauperismo, la beneficencia, el servilismo y el antiliberalismo en las plebes italianas, una hipótesis de trabajo aplicable al estudio de la historia

social de España y sus colonias. A la vez, Mariátegui recoge el núcleo central de la crítica gobettiana del Resurgimiento italiano en la denuncia del persistente dualismo del Estado unitario. Una de las afirmaciones de Gobetti es que el contraste entre la Italia moderna de los obreros de la Fiat y *L'Ordine Nuovo* y la Italia provincial, íntimamente guelfa y papista, renueva el diafragma entre las élites septentrionales y las clientelas pequeño burguesas del sur, durante el periodo del Resurgimiento. De modo que tal vez no sea muy aventurado ver en el especial corte que Mariátegui da al análisis del proceso de independencia de las colonias latinoamericanas el eco de la reflexión de Gobetti sobre los límites del Resurgimiento italiano (LM: 18-19).

Con relación a las analogías entre Gramsci y Mariátegui, Melis afirma que éstas son efectivamente enormes y profundas. Sin embargo, considera que falta un estudio orgánico y documentado sobre la posibilidad de relaciones e influencias directas entre estos dos grandes marxistas. En este sentido, opina que el dato positivo que más impresiona es la coincidencia en el rechazo de toda reducción positivista o sociologista del marxismo, que se expresa en la polémica, común a los dos autores, contra Aquiles Loria. La explicación más lógica de esta concordancia se encuentra en la común fuente de la obra de Croce. Otra concordancia singular e importante entre Gramsci y Mariátegui puede rastrearse en el común interés por el fordismo y por el taylorismo, aunque en este caso está comprobada la absoluta independencia de las respectivas elaboraciones. Tampoco se puede dejar de mencionar el caso de *Amauta*, donde son evidentes las analogías entre la estructura de la revista de Mariátegui y aquella que Gramsci proyecta en sus apuntes de la cárcel (LM: 17-18 y 22).

Sin embargo, Melis no sólo se contrae en el tema del marxismo de Mariátegui ni agota su exposición en la cuestión de las analogías con Croce, Gobetti y Gramsci, sino también llama la atención sobre la labor del peruano como organizador cultural, que es algo que sólo en los últimos tiempos ha comenzado a aquilatarse como es debido. He aquí lo que Melis escribe al respecto: «La actitud de Mariátegui hacia los intelectuales y los artistas --dice-- representa otro episodio excepcional de su biografía política. En el origen de su desprejuiciada apertura crítica, nunca separada del rigor del análisis, se halla indudablemente un acercamiento a los problemas políticos de la cultura y del arte, bajo la influencia de Trotski y de Lunacharski. Véase la simpatía y la adhesión con que traza la figura de político intelectual de Trotski y expone sus teorías sobre el arte revolucionario; o también el interés por el fervor vanguardista del arte ruso, en el período que Lunacharski dirigía la política cultural del nuevo Estado soviético [...] Sin embargo, Mariátegui va más allá de la simple tolerancia, optando claramente por la libertad de la búsqueda intelectual y favoreciendo con igual seguridad, en su praxis de organizador cultural, los movimientos y las expresiones de vanguardia. En la raíz de esta opción se hallan la conciencia aguda de los daños provocados por la escisión entre la vanguardia política y la vanguardia cultural y el consiguiente rechazo de avalar toda deformación propagandista y populista de la literatura» (LM: 32).

Como era más o menos previsible, el «J.C. Mariátegui primo marxista d'America» de Melis es acogido calurosamente en América Latina. Así, a comienzos de 1968, casi inmediatamente después de aparecer en Italia, es traducido al español y publicado en la revista *Casa de las Américas*, de Cuba, con el título de «Mariátegui, primer marxista de América». Al poco tiempo, es recogido en la antología *Mariátegui. Ensayos literarios*, que en 1969 pone en circulación la Editorial Jorge Alvarez, de Argentina. Poco después, conjuntamente con los trabajos de Adalbert Dessau y

Manfred Kossok, es reproducido en la antología *Mariátegui. Tres estudios*, que en 1971 publica la Biblioteca Amauta, del Perú. Dos años más tarde, vuelve a aparecer en la antología *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, que en 1973 lanza la Editorial Crisis, de Argentina. Finalmente, en 1978 es reproducido por José Aricó en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (México, Cuadernos de Pasado y Presente), la más completa antología de estudios sobre Mariátegui que hasta hoy se ha publicado.

Mariátegui como organizador cultural

En 1970, consagrado ya como un destacado estudioso de la obra de Mariátegui, Antonio Melis visita el Perú por primera vez. Este viaje, que a la postre aparece como una etapa fundamental en su largo itinerario mariateguiano, le permite conocer personalmente a los familiares de Mariátegui y acceder al valioso archivo del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Más tarde, evocando la trascendencia de su primer viaje al Perú, Melis escribe en el prólogo a su *Leyendo Mariátegui 1967-1998*: «El evento más importante --dice-- fue conocer personalmente a los familiares de Mariátegui. No he conocido en mi vida otro caso tan ejemplar de dedicación cariñosa y firme a la herencia de un autor. Todos los pasajes sucesivos de mi tarea se deben a la colaboración con los Mariátegui» (LM: 5). Desde este primer encuentro con los familiares del gran pensador peruano, Melis se compromete decididamente en el importante proyecto que, después de casi tres lustros de trabajo, va a rematar en la publicación de los dos gruesos volúmenes de la correspondencia de Mariátegui.

Cuando retorna a Italia, Melis se concentra en el estudio de los escritos de Mariátegui sobre arte y literatura. Por ese entonces, en el trabajo «Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui», que en 1965 es publicado en la revista alemana *Beiträge zur Romanischen Philologie*, Adalbert Dessau ya había llamado la atención acerca de que aproximadamente el cuarenta por ciento de los textos mariateguianos publicados hasta esa fecha giraban en torno a cuestiones literarias y artísticas.⁽²⁾ Sin embargo, todavía no se había trabajado mucho el tema de la parte literaria y artística del pensamiento del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En consonancia con esta preocupación intelectual que de una u otra forma asoma también en su «J.C. Mariátegui primo marxista d'America», sobre todo cuando relievra el rol del gran pensador peruano como organizador de la cultura o relexiona en torno a la tremenda importancia de la confluencia entre la vanguardia política y la vanguardia cultural, Melis empieza a preparar una antología de los escritos literarios de Mariátegui. En 1975, después de un arduo trabajo de selección y traducción, logra publicar el libro *José Carlos Mariátegui. Vanguardia artística e vanguardia política*, donde incluye, a manera de prólogo, el ensayo «La lucha de José Carlos Mariátegui en el frente cultural». A este ciclo pertenece también el trabajo «Estética, crítica literaria y política cultural en la obra de José Carlos Mariátegui. Apuntes», que en junio de 1973 publica en la revista *Textual*, de Lima.

En estos trabajos, Melis reivindica entusiastamente la gran apertura que en materia de política cultural representa la obra de Mariátegui. Sabe que en el caso del peruano no se puede hablar de un verdadero pensamiento estético, entendido como una elaboración orgánica, sistemática y de carácter especulativo, pero también es consciente que en sus escritos se encuentran importantes formulaciones que se hayan estrechamente asociadas al ejercicio de la crítica literaria y, de modo más general, a una práctica precisa y coherente de política cultural que en todo

momento evita la fractura entre los campos de la política y del arte. En este sentido, una de las ideas-fuerza de Mariátegui es que las vías de la revolución política no pueden ser divergentes de las de la revolución literaria, ni converger paradójicamente con las formas artísticas que representan la tradición y el conservatismo. Si en algún espacio llega a plasmarse en toda su magnitud esta política de apertura cultural que patrocina el autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* es en *Amauta*, pues esta extraordinaria revista, que circula entre 1926 y 1930, logra llevar adelante el programa de soldar juntas la vanguardia política y la vanguardia artística (LM: 34 y 35-36).

A partir de estos criterios, Melis considera que la obra de Mariátegui aparece como un antídoto formidable respecto a la teoría del llamado «realismo socialista» y su propuesta de una función servil de la literatura, que a comienzos de la década de 1970, no obstante las revisiones que habían iniciado escritores como Roger Garaudy o Galvano della Volpe, todavía era bastante fuerte. De esta manera, Melis muestra como Mariátegui se encuentra convencido de que la burguesía hoy no puede ser realista en literatura, así como tampoco es realista en política. La idea del peruano es que la bandera del realismo es empuñada, con pleno derecho, por la literatura proletaria. Por eso, analiza con suma atención las primeras manifestaciones del realismo proletario en la Rusia soviética. Dentro de este marco, su apreciación se dirige sobre todo a las visiones más articuladas del proceso revolucionario y su problemática, pues opina que el realismo proletario no es la celebración hagiográfica de las conquistas de la revolución; y teme que, de seguir este camino, la literatura revolucionaria pisaría las huellas de la oleografía pequeño burguesa, que tiene en las películas consumistas norteamericanas su expresión más típica y planificada. Por lo tanto, estima que los intérpretes más auténticos del realismo proletario son justamente aquellos autores que, como Fedor Gladkov en la novela *El cemento*, revelan la complejidad de la creación de un mundo nuevo que no puede sobrevenir de forma indolora y aséptica (LM: 47).

Pero, en esta discusión sobre el problema del realismo, lo que más llama la atención de Melis es la gran importancia que Mariátegui le concede a los fueros de la fantasía y el inconsciente. Resulta que para el autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el realismo no excluye de ninguna manera el recurso de la fantasía. Por el contrario, es justamente la dimensión fantástica la que puede revelar una realidad más auténtica que la epidérmica. Además, la fantasía se califica justamente en base a su relación con la realidad, lo que permite evitar todo carácter gratuito y decorativo (LM: 47). En este orden, el descubrimiento del inconsciente, con sus reflejos en la investigación literaria, aparece como un aspecto de la ruptura con las certezas positivistas del siglo XIX. Es algo que le ofrece argumentos para la batalla más general que Mariátegui libra contra esa ideología que asocia estrechamente con la cultura de la Segunda Internacional, a la que ve como responsable de la fosilización académica del marxismo. En el caso del peruano, permanece el hecho de que las descripciones analíticas inspiradas en Sigmund Freud pueden servir para captar aspectos inéditos e insospechados de la realidad, pero también es consciente que siempre es posible remontarse desde ellas a las relaciones dialécticas entre individuo y clase social. Entonces, no se trata de una propuesta de síntesis ecléctica entre psicoanálisis y marxismo, sino, como Melis afirma, de una confirmación, en el terreno de los comportamientos individuales, de la precisa matriz de clase presente en cada elección, incluso en la forma más mediata y compleja (LM: 44).

Otra de las cuestiones que Melis discute adecuadamente es la manera en como Mariátegui ve que las vanguardias europeas reflejan la crisis general (o la «crisis civilizatoria», como ahora se dice) que estalla tras la Primera Guerra Mundial. La idea de Melis es que Mariátegui advierte en la fermentación de la vanguardia, aun cuando ésta se expresa en forma anárquica y sin una precisa intencionalidad política, la presencia de un ácido corrosivo que mina las bases del *status quo*. Así, sobre todo en sus ensayos sobre el futurismo italiano y el surrealismo francés, la mirada crítica de Mariátegui logra traspasar la epidermis funambulesca en la que, en cambio, se detienen algunos observadores --fascinados o irritados por la instancia lúdica de la vanguardia--, y analiza la experimentación literaria y artística como síntoma de una crisis más general que aqueja a la sociedad capitalista. Sin embargo, valorando globalmente el fenómeno, se cuida de una exaltación indiscriminada de la búsqueda formal y subraya, con mucha energía, que la renovación de las formas es condición necesaria, pero no suficiente, para la creación de un arte nuevo (*LM*: 35-37).

De esta forma, Mariátegui ve al dadaísmo como algo más que una agresión a las formas de arte corriente, pues considera que con él surge la ruptura irreversible del orden del siglo anterior, sancionada por los trágicos sucesos de la Primera Guerra Mundial. En el caso del surrealismo, advierte rápidamente la inmensa capacidad corrosiva liberada por el movimiento francés. Pero, frente al clamor futurista, comprende también inmediatamente la superficialidad de la adhesión al maquinismo de la época contemporánea (*LM*: 43 y 44).

Por último, aunque aclara que casi nunca se puede hablar de verdaderas influencias, Melis considera que las originales formulaciones estético-literarias de Mariátegui pueden dar pábulo a la discusión sobre las analogías que existen entre éste y otros personajes tan singulares del marxismo europeo como Anatoli Lunacharski, Antonio Gramsci o Walter Benjamin. En el caso de Lunacharski, Melis sugiere que puede hablarse de una influencia directa sobre el peruano. Resulta que Mariátegui ve en la obra del Comisario de Instrucción del gobierno soviético un modelo posible --y en parte realizado durante los primeros años de la revolución rusa-- de solución al problema de la integración de la vanguardia artística con la vanguardia política, que aparece como un objetivo central para conjurar una separación extremadamente negativa para el proceso revolucionario, que, por lo demás, es concebido en términos de acumulación de fuerzas (*LM*: 53).

En lo referente a las relaciones entre Gramsci y Mariátegui, Melis prefiere hablar de analogías. Su idea es que éstas van mucho más allá de los escritos sobre arte y literatura y que, más que de influencias directas, se trata de un típico caso de consonancias entre dos interpretaciones creativas del marxismo. De este modo, durante su estadía italiana, Mariátegui pudo ver y apreciar la figura de Gramsci, y no puede excluirse que lo haya conocido personalmente. Pero, por esos años, Gramsci no había dado todavía sus contribuciones teóricas más relevantes, pues sus reflexiones orgánicas sobre literatura están en los *Cuadernos de la Cárcel*, conocidos sólo después de la Segunda Guerra Mundial. Esto hace que los puntos de contacto entre los dos revolucionarios sean mucho más sorprendentes. Dentro de este contexto, Melis menciona las analogías relativas a la organización de la cultura, que en Mariátegui encuentran luego verificación práctica en la creación de la revista *Amauta*. Otra coincidencia importante que Melis destaca es la actitud sustancialmente idéntica frente a los problemas de la renovación formal. Así, el fragmento de un ensayo sobre los movimientos europeos de vanguardia, en el que Mariátegui subraya que la revolución de las formas es condición esencial pero no

suficiente para la creación de una nueva literatura, remite irresistiblemente al célebre pasaje donde Gramsci, parafraseando a Croce, habla sobre la necesidad del elemento masculino (es decir, la historia y la actividad revolucionaria) para las auténticas revoluciones literarias (*LM*: 51).

En este terreno de las influencias y/o analogías felices, lo más sugestivo y novedoso es quizás lo que Melis escribe sobre los vínculos que existen entre Benjamin y Mariátegui. Melis considera que, a primera vista, Benjamin aparece muy lejano a Mariátegui, tanto por ambiente cultural y parcialmente por motivos cronológicos, si se considera que la difusión de la obra de este singular estudioso alemán, perteneciente a la denominada escuela de Frankfurt, es un hecho relativamente reciente. Como es conocido, Benjamin desarrolla sus observaciones de sociología literaria y artística hasta llevar a término una mutación de la colocación y de la imagen de la obra de arte, después de la pérdida del «aura», vale decir, de la aureola que se le confería por su irrepetibilidad. En Mariátegui, naturalmente, están ausentes estos desarrollos especulativos, pero, en compensación, hay profundas consonancias con otros elementos fundamentales de la reflexión del pensador alemán.

Así, enumerando las consonancias entre Benjamin y Mariátegui, Melis destaca antes que nada el interés del alemán por la organización material de la cultura, que se acerca a la intuición de lo que ahora se conoce como «industria cultural». En contacto con la experiencia europea, sobre todo en sus escritos dedicados a la literatura francesa y alemana, Mariátegui advierte que hoy es imposible analizar un producto artístico prescindiendo de la noción de mercado. En segundo lugar, Melis menciona que se puede citar el conocido pasaje de Benjamin que subraya la relación entre las grandes creaciones artísticas y el sufrimiento de las masas, y exige del materialista histórico una actitud destacada frente al patrimonio cultural. Su idea es que en Mariátegui se encuentra una muy precoz formulación de esta problemática benjaminiana, aunque en forma extremadamente sintética. Se trata de una de las *Cartas de Italia*, de 1920, dedicada al centenario de Dante, donde, al referirse a los intelectuales escandalizados por la indiferencia de las masas frente a las celebraciones, Mariátegui escribe que habría que recordar que cuando se tiene hambre no es posible ocuparse de la *Divina Comedia*, y que las muchedumbres no han leído esta obra, entre otras cosas, porque han debido trabajar muy pesadamente para que una pequeña parte de la humanidad pudiese darse el lujo de leerla. Finalmente, Melis sostiene que a ambos escritores los vincula una idéntica actitud de repulsión con respecto a la tradición marxista de la Segunda Internacional, lo que los lleva a asumir un marxismo rico en vetas subjetivistas. Si bien en Mariátegui están ausentes los aspectos más exactamente místicos que se encuentran en Benjamin, lo real es que a los dos les atrae el mito y la religiosidad (*LM*: 49-51).

Mariátegui y la búsqueda de una racionalidad alternativa

Otro momento significativo en el itinerario mariáteguiano de Antonio Melis, como él mismo acaba de recordar en el prólogo a su *Leyendo Mariátegui 1967-1998*, es el Coloquio Internacional que con ocasión del 50° aniversario de la muerte de Mariátegui se lleva a cabo en Culiacán, México, en 1980. Allí, al lado de investigadores peruanos que ya conocía por su amplia trayectoria, como Alberto Tauro, César Lévano o Tomás G. Escajadillo, Melis tiene la oportunidad de asistir a las intervenciones de Alberto Flores Galindo, un joven intelectual peruano que lo impresiona tremendamente (*LM*: 6). Entre otras importantes obras, Flores Galindo

es autor de *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (1980), uno de los libros más bellos y esclarecedores que hasta hoy se han escrito sobre Mariátegui. La ocasión también le permite recibir el estímulo del debate con José Aricó, ese brillante escritor argentino que a partir de la asimilación del marxismo creador de Gramsci llega hasta la obra de Mariátegui (*LM*: 7). Aricó es autor de «Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano» y «Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú», dos sugerentes y polémicos ensayos que en 1978 y 1980 son publicados en la revista *Socialismo y Participación*, de Lima.

Refiriéndose a como este Coloquio Internacional impacta en sus investigaciones mariateguianas, Melis escribe: «Después de Culiacán --dice--, se produjo en mi investigación un viraje decisivo. Me di cuenta de algunas limitaciones que estorbaban mi lectura de la obra mariateguiana. Aunque tenía claro desde mis primeros pasos el contenido antidogmático de estos textos, quedaba en mí la preocupación de reivindicarlos para el marxismo, en oposición a los defensores del dogma. Empecé a advertir que esa exigencia era en buena medida de tipo nominalista» (*LM*: 7).

En realidad, el viraje decisivo en las investigaciones mariateguianas de Melis comienza un poco antes de la realización del Coloquio Internacional de Culiacán. Resulta que ya en su artículo «El debate sobre Mariátegui: Resultados y problemas», que a fines de 1976 publica en la *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Melis empieza a reformular sus puntos de vista sobre el sentido de los elementos vitalistas e irracionalistas del marxismo de Mariátegui, por lo menos en relación con lo que había sostenido en su «J.C. Mariátegui primo marxista d'America». En este nuevo trabajo, comentando lo que Diego Meseguer escribe en su libro *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (1974) sobre la tonalidad peculiar que las influencias idealistas le confieren al marxismo de Mariátegui, Melis sugiere que lo interesante no es limitarse a describir estas influencias heterodoxas, sino tratar de explicar su motivación. Su idea es que en todo este asunto el problema fundamental es justamente tratar de analizar el uso que Mariátegui hace de estos elementos vitalistas e irracionalistas. Así, si se sigue este último camino, se descubre que la acentuación de los aspectos voluntaristas aparece estrechamente vinculada con la tarea heroica de crear el socialismo peruano. De modo que el voluntarismo mariateguiano tiene un claro sello anti-reformista, donde el marxismo evolucionista y positivista de la Segunda Internacional aparece como su blanco preferido. Además, los rasgos religiosos que se encuentran en su pensamiento se relacionan con la necesidad de un fuerte impulso ético, que supere el chato racionalismo del reformismo socialdemócrata (*LM*: 54-55). De esta manera, Melis arriba a la conclusión de que los acentos irracionalistas, la temática relativa al mito y la religión, lejos de representar una desviación, es lo que le confiere un matiz peculiar al marxismo de Mariátegui (*LM*: 61).

En otros trabajos que escribe a comienzos de la década de 1980, como «Fondo peruano y aportes europeos en la definición del pensamiento de Mariátegui» y «Medio siglo de vida de José Carlos Mariátegui», Melis desarrolla ampliamente su posición sobre el problema de los elementos vitalistas e irracionalistas del marxismo de Mariátegui. Allí no sólo insiste en que las influencias «irracionalistas» de Mariátegui --más que nada, su exigencia de un mito como motor de la acción revolucionaria-- sólo se pueden entender a la luz de una propuesta de socialismo que privilegia el protagonismo subjetivo y es concebido en términos de «creación heroica» (*LM*: 83), sino también afirma que la heterodoxia del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* es una forma original de vincularse con el

legado de Marx: «Cuando se habla del marxismo del peruano --dice--, es casi un lugar común subrayar su heterodoxia. En términos generales [...] esta heterodoxia no es otra cosa que la manera auténtica de relacionarse con el patrimonio marxista» (LM: 90). Incluso, en otro artículo que aparentemente no tiene mucho que ver con el tema que venimos discutiendo --«Presencia de James George Frazer en la obra de Mariátegui»--, Melis llega a sostener que hay que replantear todo el problema del llamado «irracionalismo» de Mariátegui, pues ya resultan insuficientes tanto las tentativas de ignorar esta vertiente de su obra (o de reducirla a episodio juvenil) como la utilización instrumental de estas peculiaridades para negar su marxismo. En este sentido, considera que la reivindicación de la importancia y la dignidad del fenómeno religioso por parte del peruano es otra prueba de su concepto distinto y más amplio de la racionalidad, que se contrapone no sólo al racionalismo burgués, sino también a su influencia en el movimiento obrero (LM: 118).

Dentro de este viraje en sus investigaciones mariateguianas, Melis no cede a la vacua tentación de omitir la gran atracción que el patrimonio de la Revolución de Octubre ejerce sobre Mariátegui, sino, más bien, busca analizarla a la luz de los mismos criterios que emplea para estudiar el sentido de sus acentos vitalistas e irracionalistas. De este modo, considera que ante la aguda mirada de Mariátegui el triunfo de Lenin y los bolcheviques se presenta como una comprobación de la iniciativa subjetiva en la ruptura revolucionaria, vale decir, como un acontecimiento histórico que representa un franco y efectivo cuestionamiento del marxismo positivista de la Segunda Internacional y su visión fatalista de los procesos sociales (LM: 83). En otra oportunidad, volviendo a la idea de como Mariátegui interpreta la revolución rusa en términos de ruptura con los esquemas fatalistas y deterministas, Melis escribe: «En la base de la opción de Mariátegui --dice-- se encuentra su ya recordada lectura del marxismo. En la práctica de Lenin, identifica la interpretación revolucionaria del núcleo auténtico de la doctrina, opacado por la Segunda Internacional. Una vez más, su posición al respecto coincide ampliamente con la de Gramsci, quien saludó a la Revolución bolchevique como una "revolución contra *El Capital*", o sea contra el dogma. Por eso mismo la adhesión de Mariátegui al leninismo no significa la substitución de un dogma por otro. En nombre de la reivindicación de la subjetividad, se inclinará más bien hacia pensadores considerados ajenos a una línea marxista ortodoxa. Desde este punto de vista debe considerarse la apertura hacia el pensamiento de Georges Sorel. Y en general, todos los elementos vitalistas e "irracionalistas" que los estudiosos detectarán en la obra del peruano, se explican dentro de esta elección fundamental» (LM: 178).

Sin embargo, en toda esta discusión sobre la naturaleza del marxismo de Mariátegui y el sentido de sus elementos vitalistas e irracionalistas, lo más interesante es la forma en como Melis llega a esbozar la hipótesis de que el «irracionalismo» del peruano puede verse también como un importante episodio en su lucha por fundar un concepto distinto y autónomo de racionalidad: «El "irracionalismo" de Mariátegui --escribe--, en efecto, tiene todo el sabor de un rechazo de la idea tradicional de racionalidad [...] Tal vez pueda ayudarnos un paralelismo entre la actitud del peruano hacia la problemática estética y su colocación más general frente al marxismo. En el primer caso, encontramos la intuición de que el dogma del realismo significa, de hecho, la aceptación de una relación de continuidad entre estado burgués y estado proletario. Es bien conocida la imagen que ilustra tradicionalmente este concepto: la de las banderas, que la burguesía habría dejado caer en el lodo y que el proletariado tendría que volver a levantar, como su misión histórica. Si estudiamos este planteamiento en el campo ideológico más general, nos encontramos frente a la hipótesis, que por supuesto necesita ser comprobada con gran atención, de un Mariátegui que se aleja de la

idea tradicional de racionalidad, por la vinculación que ella tiene con el pensamiento burgués. En este culto dogmático de la razón, él percibe el peligro de una subordinación cultural a la burguesía de la fase de ascenso y triunfo. El pensador peruano, entonces, trata de fundar un concepto distinto y autónomo de racionalidad. El límite profundo de la razón tradicional, expresada dentro del movimiento obrero por la ideología socialdemócrata, le parece ser su carácter de simple registro de lo existente. Mariátegui en cambio aboga por una razón creadora que esté a la altura de su deber fundamental de modificar la realidad. Esta es la base teórica, aunque no expresada en forma sistemática y a veces solamente bosquejada, que sustenta la interpretación creadora del marxismo de Mariátegui» (LM: 90-91).

Es así como Melis llega a sugerir una idea que hoy, gracias sobre todo a los valiosos y originales estudios de Aníbal Quijano, Osvaldo Fernández Díaz, Francis Guibal o César Germaná, ha acabado por imponerse en el campo de la investigación mariateguiana. Más allá de las diferencias de matices con que naturalmente se emprende la búsqueda de la alteridad de Mariátegui, se discute el sentido de su socialismo indoamericano o se estudia la vigencia de su pensamiento en medio de lo que se considera como una crisis definitiva de cierta idea de razón, el temperamento que ahora prima es que la originalidad del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* radica justamente en que supo intuir las bases de una racionalidad alternativa tanto a la racionalidad dominante, capitalista y eurocéntrica, como a la racionalidad reduccionista y tecnocrática que ya por ese momento se imponía en la Rusia de Stalin.^[3]

La reformulación del marxismo en términos peruanos

A raíz de la edición de los dos volúmenes de la *Correspondencia* (1984) de Mariátegui, Antonio Melis puede profundizar sus estudios sobre los rasgos originales de la experiencia del gran pensador peruano, particularmente los que tienen que ver tanto con su reformulación del marxismo en términos peruanos como con su diseño político. Como él mismo dice: «El análisis del epistolario fue un instrumento precioso para realizar ese salto de calidad. En primer lugar, permitía una visión adecuada del inmenso trabajo intelectual y político desplegado por el autor en su corta vida. En segundo lugar ofrecía nuevos elementos para confirmar la extraordinaria autonomía intelectual del pensador, para utilizar la feliz expresión de uno de sus intérpretes más agudos, Gustavo Gutiérrez» (LM: 7). Los primeros frutos de este salto cualitativo en las investigaciones mariateguianas de Melis se pueden paladear en «El diálogo creador de José Carlos Mariátegui», el ensayo que, a manera de introducción, publica en el primer volumen de la correspondencia de Mariátegui. Otra de sus importantes contribuciones es el prólogo que con el título paradigmático de «José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI» escribe para la edición de *Mariátegui Total* (1994), donde presenta lo que viene a ser la síntesis de la evolución de su pensamiento sobre Mariátegui. A estos trabajos se pueden sumar también los ensayos «Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui», publicado en el *Anuario Mariateguiano* correspondiente a 1994; y «El problema del partido en el itinerario de Mariátegui», incluido en el libro *Mariátegui (1884-1994), Encuentro Internacional: Un marxismo para el siglo XXI* (1995), donde, en una suerte de hermenéutica feliz, funda su análisis en la praxis política del gran pensador peruano.

En estos trabajos, desarrollando una línea de reflexión aperturada por Alberto Flores Galindo en *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (1980) y

José Guillermo Nugent en *La tradición herética: Aspectos de modernidad y tradición en el pensamiento de José Carlos Mariátegui* (1984), Melis sostiene que el tema de la tradición juega un papel sumamente importante dentro de las reflexiones de Mariátegui. Su idea es que lo más original del pensamiento del autor de los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* se articula justamente alrededor de esta problemática. Al menos, eso es lo que afirma en el prólogo a su *Leyendo Mariátegui 1967-1998*: «Un papel importante, en todos mis últimos trabajos --dice Melis, pensando posiblemente en "José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI" o "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui"--, lo juega el tema de la tradición. He llegado progresivamente a la conclusión de que el núcleo más original del pensamiento de Mariátegui es justamente su reflexión sobre este motivo. Su proyecto de una "tesis revolucionaria de la tradición" me parece uno de los puntos más altos del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Creo que esta elaboración representa una clave decisiva para comprender la compleja articulación entre el problema étnico y el problema social en muchos países latinoamericanos» (LM: 7).

En Europa, frente al problema del resurgimiento de las reivindicaciones nacionales que estalla tras la Primera Guerra Mundial y el desmoronamiento de los grandes organismos multinacionales, como el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Otomano, Mariátegui percibe la existencia de una realidad que no se identifica totalmente con el mundo urbano. En ese contexto, los antiguos nacionalismos cobran nuevo vigor, pero también aparecen otros, con rasgos originales, como es el caso, por ejemplo, del nuevo Estado turco, construido bajo el impulso modernizador de Kemal Pachá, que igualmente llaman la atención del peruano. Además, Mariátegui ve que la explosión del movimiento nacionalista no sólo se registra en Europa, sino también se propaga por India y China, países aparentemente aletargados por el peso de la dominación colonial. Melis considera que estos acontecimientos europeos, más que los eventos asiáticos y de Medio Oriente, suscitan en Mariátegui una serie de reflexiones sobre el problema de las nacionalidades, que, una vez que retorna de Europa, las va a confrontar con la realidad peruana, donde la cuestión indígena aparece como un aspecto central del problema nacional: «Si antes del viaje a Europa había advertido oscuramente los fermentos indigenistas --dice--, a partir de su reinserción en el Perú se da cuenta de que la cuestión indígena es un aspecto central del problema nacional. La elaboración sobre este tema es la confirmación de lo que Mariátegui afirma respecto a su estadía en Europa. En efecto, es en Europa donde adquiere el conocimiento más profundo de América Latina. Las reflexiones sobre el problema de las nacionalidades, suscitadas por el encuentro con los acontecimientos europeos, más que por los eventos asiáticos y de Medio Oriente, son aplicadas al caso peruano. Inicia esa lectura en clave peruana del marxismo que constituirá su aporte más original al pensamiento político latinoamericano» (LM: 237-238).

Otra de las cuestiones que concita la atención de Mariátegui, y de una u otra manera ronda su mente cuando estudia la cuestión indígena del Perú, es la controversia italiana sobre la urbe y el campo. De los debates italianos, como Melis lo ha destacado antes que nadie, el que más le atrae al gran pensador peruano es el que opone la ciudad al campo. A este tema llega a dedicarle hasta dos artículos: «La urbe y el campo» y «Una polémica literaria». Según Mariátegui, el panorama europeo autoriza una opinión bastante generalizada acerca de la propensión reaccionaria o, por lo menos, conservadora de los campesinos. Pero en su puntillosa voluntad de recoger la complejidad de los fenómenos subraya también las contratendencias. De esta manera, aun reconociendo que el espíritu revolucionario reside en las ciudades, rechaza una ecuación banal que se ilusione con liquidar sumariamente el

problema. Resulta que la división entre las clases sociales se manifiesta tanto en la ciudad como en el campo, aunque con distinto grado de intensidad. Al final, su idea es que el socialismo ha subvaluado el trabajo de los campesinos, sin llegar a realizar la unidad entre trabajadores urbanos y rurales. Por eso, cuando enfrenta de manera innovadora el problema de la relación entre tradición y modernidad en el Perú, Mariátegui se acuerda de los términos de este dilema italiano y, rechazando una visión lineal de la historia, sostiene con fuerza la exigencia de reconocer el carácter plural de la tradición en el Perú (LM: 204-205).

En toda la obra de Mariátegui, como Melis recuerda, se manifiesta la relación con la modernidad. Así, en el prólogo a los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, escribe que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sin embargo, para el peruano, la aceptación de la modernidad no implica ninguna actitud acrítica hacia la misma. Ocurre que su preocupación es la de insertar a su país dentro del contexto epocal. Esto significa un ajuste de cuentas con la realidad del Perú, ocultada en los análisis dominantes. De esta forma, reanudando la línea trazada con las intuiciones de Manuel González Prada, reafirma el carácter pluriétnico y pluricultural del país. Dentro de ese enfoque, se impone progresivamente una nueva consideración del tema de la tradición. Su idea es que un proyecto revolucionario auténtico no puede desconocer la tradición. De modo que, para Mariátegui, la reivindicación de la tradición indígena implica una nueva confrontación con la modernidad (LM: 193-194).

Melis considera que es justamente en los artículos que Mariátegui dedica al tema de la tradición donde se capta todo el alcance de su proceso de reformulación del marxismo en términos peruanos. Su idea es que en estos textos el gran pensador peruano llega a una auténtica subversión del tema de la tradición. Es a fines de 1927 que Mariátegui se enfrenta directamente con el tema, a partir de unas reflexiones en apariencia marginales. Se trata del artículo «Reivindicación de Jorge Manrique», publicado en la revista *Mundial*, donde las célebres *Coplas* del poeta tardomedieval español representan una ocasión para emprender una nueva ofensiva en contra de los pasadistas. A través de la contextualización de los versos del antiguo poeta, Mariátegui vuelve a plantear la distinción entre tradición y tradicionalistas. Contra lo que desean los tradicionalistas, afirma que la tradición es viva y móvil y que la crean los que la niegan, para renovarla y enriquecerla; mientras que la matan los que la quieren muerta y fija o, mejor, los que la ven como una prolongación del pasado en un presente sin fuerzas (LM: 197-198).

La importancia que el mismo Mariátegui atribuía a estas proposiciones, para continuar con la explicación de Melis, resulta evidente a través de su repetición integral a comienzos del artículo «Heterodoxia de la tradición», aparecido a la semana siguiente en *Mundial*. El oximoron del título completa definitivamente el cambio de perspectiva. A partir de la nueva lectura de las *Coplas* de Jorge Manrique, Mariátegui advierte la necesidad de desarrollar unos planteamientos teóricos de alcance más universal. Su «tesis revolucionaria de la tradición», como él mismo la define, rechaza toda visión meramente iconoclasta de los revolucionarios. En ese sentido, explica que las mismas afirmaciones más extremadas de rechazo al pasado deben entenderse en términos dialécticos. De este modo, el tradicionalismo no solamente no se identifica con la tradición, sino que es su mayor enemigo, pues su tentativa de compendiar la tradición en una fórmula simplista, ignora su carácter heterogéneo y contradictorio. En realidad, los pasadistas entienden el pasado menos que los futuristas. Para Mariátegui, esto significa que quien no

puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado (LM: 198).

Melis estima que con «La tradición nacional» se cierra el círculo mariáteguiano que une la teoría de la tradición con la reflexión sobre el problema indígena. Esta vez, en contraposición con los que niegan la realidad indígena, Mariátegui vuelve a reincidir en la definición de la tradición nacional y afirma rotundamente que la nacionalidad peruana no se puede crear sin el indio. Además, considera que la reivindicación de este sujeto de la nacionalidad es la obra de los revolucionarios y no de los tradicionalistas. Incluso, para subrayar el papel desempeñado por los sectores de avanzada, se apoya en un artículo de la revista italiana *La Fiera Letteraria*, donde se señala la síntesis de vanguardismo y tradición nacional realizada por la revista *Amauta*. Y contra toda posible interpretación equivocada, reafirma que esta reivindicación indigenista no debe identificarse con la negación de otros componentes de la tradición nacional, pues se trata, en efecto, de una tradición triple, que comprende también a las de la colonia y la república (LM: 198-199).

De esta manera, Mariátegui advierte que el destino del Perú no puede ser la modernización indiscriminada, que resulta al mismo tiempo veleidosa e inadecuada. Sucede que en los escritos mariáteguianos, como Melis explica muy bien, la palabra «tradición» adquiere un valor diferente y opuesto al que le confieren los tradicionalistas: «Se transforma --dice-- en la reivindicación firme y positiva de las raíces, para utilizar una palabra que tiene en el Mariátegui maduro una frecuencia abrumadora. En su visión, no se puede construir para el país un futuro nuevo mirando hacia el pasado como un modelo. Pero, al mismo tiempo, no se puede edificar un Perú auténticamente renovado prescindiendo de las raíces. En el contexto específico del mundo andino, esto significa, justamente, enfrentarse con el problema indígena, en su presente y en la herencia del pasado que conlleva. En otras palabras, significa el rechazo de todo eurocentrismo, incluyendo lo que de eurocentrismo sigue existiendo dentro del mismo marxismo» (LM: 179-180).

El diseño político mariáteguiano

En trabajos como «El diálogo creador de José Carlos Mariátegui», «José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI» o «El problema del partido en el itinerario de Mariátegui», discutiendo lo que viene a ser el diseño político mariáteguiano, Antonio Melis explica como, durante su estadía en Italia, Mariátegui suscribe con César Falcón, el cónsul peruano en Génova Palmiro Macchiavello y el médico del Callao Carlos Roe un documento, donde asume el compromiso de fundar en el Perú un partido comunista. Sin embargo, a su regreso a Lima, se enfrenta con toda la complejidad de la situación y con la necesidad consiguiente de plantear un trabajo a largo plazo. Resulta que en la situación todavía embrionaria de la organización obrera en el Perú, el partido no está a la orden del día. Este tipo de organización no guarda relación con los niveles reales de conciencia del proletariado. Además, se le presenta con toda evidencia lo que en su etapa juvenil había apenas intuido. El problema fundamental del país es el problema indígena. Por lo tanto, es imposible construir cualquier proyecto político nacional desconociendo o subvalorando este dato tan importante. Por eso, después de haber transmitido a las vanguardias obreras y estudiantiles la esencia de su visión de Europa, Mariátegui se dedica a investigar los problemas de fondo de la sociedad peruana, en un ciclo que tiene uno de sus picos más altos en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. De modo que no piensa en un partido, sino en la fundación de una revista. Al

comienzo este órgano de expresión y núcleo de organización se va a llamar *Vanguardia*, pero termina siendo *Amauta*, con un cambio de título que refleja la nueva centralidad asumida por la cuestión indígena (LM: 209-212).

De esta manera, en lo que viene a ser uno de sus aportes fundamentales, Melis ubica a *Amauta* como el instrumento fundamental para este trabajo a largo plazo o, para decirlo con sus propias palabras, como el espacio donde se despliega en toda su amplitud el diseño político de Mariátegui. Su idea es que la misma estructura de la revista refleja claramente un programa de gran aliento, donde ocupa un lugar fundamental la problemática política del país y especialmente el problema indígena. Por eso, se llega hasta a formas de organización como el «Boletín de defensa contra el gamonalismo», que se transforma en un punto de referencia para la denuncia de los abusos; o incluso, en un momento determinado, se discute la posibilidad de crear otro suplemento dedicado a los temas de las comunidades, con el título «El Ayllu» (LM: 180 y 181). Así, dada la gran importancia que *Amauta* asume dentro del diseño político mariateguiano, resulta muy coherente que Melis le haya dedicado hasta dos estudios: «La temática indigenista en la revista *Amauta* (1926-1930)», incluido en el libro *L'Indigénisme andin. Approches, tendances et perspectives* (1980); y «La experiencia vanguardista en la revista *Amauta*», publicado en el volumen *La vanguardia europea en el contexto latinoamericano. Actas del Coloquio Internacional de Berlín 1989* (1991).

En esta tarea de dar vida a una revista de la dimensión y la trascendencia histórica de *Amauta*, Mariátegui cuenta con el decidido apoyo de los núcleos más avanzados de la intelectualidad del interior del Perú. Esta situación se aprecia claramente en la correspondencia del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* --que Melis mejor que nadie ha estudiado--, donde los centros del interior ocupan un lugar preferente. La opinión de nuestro autor es que a través de estas misivas se perfila un verdadero mapa intelectual y político del Perú en los años veinte. Así, desde los primeros momentos, aparecen los sobrevivientes de la antigua bohemia de Trujillo, de la que salen personajes como César Vallejo y Víctor Raúl Haya de la Torre. Siempre en el Norte del Perú, se registra la presencia constante de los grupos de Piura y Chiclayo. Un lugar importante, sobre todo en el último año de vida de Mariátegui, lo ocupa también la relación con el grupo de Jauja y, por su conducto, con toda la región central del país. Si nos desplazamos hacia el Sur, nos encontramos frente al problema fundamental del indigenismo. El caso del Cusco es tal vez el más complejo. En la antigua capital incaica la relación fundamental es la que Mariátegui establece, desde el período anterior a *Amauta*, con un intelectual como Luis E. Valcárcel. Al mismo tiempo, Mariátegui no deja de vincularse con otros sectores de la vida política e intelectual cusqueña, como José Uriel García o los escritores agrupados alrededor de las revistas *Kosko* y *Kuntur*. Más difícil es la relación con el grupo comunista del Cusco, que establece vínculos directos con la Internacional Comunista y sus representantes latinoamericanos. Pero no menos significativa es, por último, la relación con el grupo Orkopata de Puno, que encuentra su expresión en el *Boletín Titikaka*. En este sentido, el epistolario permite captar todo el vigor intelectual y el impulso moral de una personalidad como la de Gamaliel Churata (LM: 125-126).

Es en este contexto que se produce tanto la ruptura de la Acción Popular Revolucionaria Americana (APRA) como la fundación del Partido Socialista. Melis recuerda que, en un inicio, Mariátegui saluda con fervor el surgimiento del APRA, que en sus comienzos se mueve en la perspectiva de un frente amplio que él mismo auspicia y trata de favorecer con su iniciativa editorial de *Amauta*. La ruptura con

Haya de la Torre, el principal inspirador del APRA, se produce justamente cuando éste transforma la Alianza en un partido político: «La ruptura con el APRA --escribe Melis-- se fue precipitando en forma acelerada. El móvil decisivo ha sido la transformación de la que fuera fundada como Alianza americana en un Partido nacional. Para Mariátegui, esta decisión significaba una franca traición con respecto a las premisas originarias del movimiento. Su actitud favorable, en un pasado reciente, que lo había llevado a abrir las páginas de *Amauta* a la organización antiimperialista, se debía a la concepción del APRA como un frente amplio. Eso correspondía al diseño de construcción de una fuerza política dentro del tejido social, que Mariátegui trata de perseguir desde su regreso al Perú» (LM: 186).

Melis opina que para Mariátegui este cambio repentino de Haya de la Torre constituye un auténtico trauma. En este sentido, la carta enviada el 16 de abril de 1928 a la Célula aprista de México es muy reveladora, ya que ahí Mariátegui advierte que con la construcción artificial y voluntarista de esta formación política se está destruyendo un largo trabajo de acumulación de fuerzas, al que se había dedicado desde su regreso al Perú. Desde este punto de vista, en una reflexión un tanto similar a la que José Aricó desarrolla en su ensayo «Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú»,^[4] Melis considera que la decisión de fundar en 1928 el Partido Socialista nace también como respuesta a la iniciativa de Haya de la Torre, vale decir, como la voluntad de preservar un patrimonio político y humano a riesgo de perderse (LM: 212-213).

Sin embargo, a pesar de las grandes dificultades que origina esta imprevista situación de emergencia, Mariátegui logra mantenerse fiel a la idea original de un partido que se construye dentro de la sociedad y no como un cuerpo separado de la misma. Esta actitud se refleja nitidamente, como observa Melis, en los «Principios Programáticos» del partido, donde la cuestión indígena ocupa un lugar importante (LM: 213). Además, a pesar de la dureza del rompimiento con Haya de la Torre, Mariátegui no llega a caer en la trampa del sectarismo. En este sentido, Melis recuerda como, cuando la ruptura ya se ha consumado y la polémica continúa fuera de su momento más candente, el autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* empieza a plantearse un problema de perspectiva política en las relaciones con la organización aprista. Así, en una carta que el 28 de junio de 1929 dirige a Mario Nerval, Mariátegui expone una hipótesis de relaciones con el APRA, como partido de la pequeña burguesía. Pero es sobre todo en la misiva que el 10 de setiembre de 1929 escribe a Nicanor A. de la Fuente, que este diseño político se expresa en forma más articulada. Allí Mariátegui no sólo se reafirma en que él y sus compañeros trabajan con el proletariado y por el socialismo, sino también manifiesta que no descarta la posibilidad de colaborar con los grupos dispuestos a trabajar con la pequeña burguesía por un nacionalismo revolucionario, siempre y cuando éstos representen efectivamente una corriente o un movimiento de masas (LM: 134).

De todos modos, aunque posiblemente su fundación es acelerada por el viraje del APRA, el Partido Socialista de Mariátegui significa una experiencia novedosa para América Latina. Es un Partido que, a partir de su misma denominación, no corresponde a los cánones vigentes en su época, por lo menos a los de las famosas 21 condiciones de admisión en la Internacional Comunista, que planteaba, entre cosas, el imperativo de que todo partido que deseaba adherir a la Komintern debía llamarse necesariamente «Partido Comunista de ... (sección de la III Internacional Comunista)». Así, el partido fundado por Mariátegui se reconoce en la línea general

de la Tercera Internacional, pero plantea con fuerza la exigencia de echar sus raíces en el contexto peculiar del país andino en el que opera. Su finalidad, como muy bien anota Melis, es la de construir el socialismo peruano a partir de las tradiciones comunitarias del mundo indígena (*LM*: 186). Desde este punto de vista, para seguir con el razonamiento de Melis, Mariátegui se coloca de manera muy original en el surco de la experiencia leninista: por un lado, es un hombre de la Tercera Internacional, porque acepta la ruptura con la tradición reformista como un evento epocal; pero, por el otro, prefigura un nuevo tipo de partido, vinculado con una realidad específica, reaccio a los esquemas generalizantes de la Internacional Comunista (*LM*: 214).

Por eso, por prefigurar un nuevo tipo de partido anclado en su propio contexto, Mariátegui tiene que enfrentarse con la dura oposición de los representantes de la ortodoxia. Resulta que su línea amplia y abierta, basada en el principio de acumulación de fuerzas y de construcción del partido dentro del movimiento contradictorio de masas, contrasta con el sectarismo de la incipiente política de «clase contra clase» de la Tercera Internacional. En el contexto continental, como dice Melis, esta disensión resulta exasperada, por la aplicación particularmente dogmática que de ella hacía el Bureau Sudamericano de la Komintern y algunos partidos latinoamericanos, en particular el argentino, cuyo máximo dirigente, Victorio Codovilla, representa un punto de vista antitético al de Mariátegui (*LM*: 136). Es en estas circunstancias que se celebra la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929, donde no se critican sólo algunos puntos de la línea política presentada por el Partido Socialista Peruano, sino también se pone en discusión la misma estructura de la formación política fundada por Mariátegui. Desde esta perspectiva, la crítica de su denominación («socialista») y el reclamo apremiante de su cambio (por el de «comunista») no representan un asunto de mero nominalismo. Lo que ocurre es que, a partir de una visión del partido como una vanguardia separada de la sociedad, el Bureau Sudamericano de la Komintern advierte la novedad del partido peruano y trata de exorcizarla. En cambio, un poco para refrasear a Melis, la política que Mariátegui plantea parece la realización en términos andinos del concepto gramsciano de hegemonía (*LM*: 214).

Al final, a partir de la convicción de que el diseño político de Mariátegui es la respuesta orgánica a las peculiaridades de un contexto histórico y social por primera vez profundizado, Melis sugiere la hipótesis de que la propuesta alternativa del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* es algo más que una mera anticipación de la política de los frentes populares de la Komintern: «Si bien es cierto que el contraste con el Bureau Sudamericano se debe también a la fase política que atraviesa la Komintern --dice--, en la práctica de Mariátegui queda también una diferencia menos contingente. La política de "clase contra clase" exaspera seguramente el sectarismo de los partidos latinoamericanos ortodoxos. Pero sería simplista considerar la propuesta alternativa de Mariátegui como una mera anticipación de la política de los frentes populares. Aunque este tema merece ser tratado en una investigación aparte, por su relieve, creo que se puede desde ahora subrayar una diferencia notable. La opción unitaria, en la segunda mitad de los años Treinta, surge a partir de la reflexión sobre una derrota, cuyo episodio más dramático es el advenimiento del nazismo al gobierno de Alemania. Lleva, por eso mismo, un sello marcadamente defensivo, lo que no impide, por otra parte, que en su aplicación práctica vuelvan a presentarse los antiguos vicios sectarios y autoritarios. Los planteamientos de Mariátegui, en cambio, son la respuesta orgánica a las peculiaridades de un contexto histórico y social, por primera vez

profundizado. Es ésta, tal vez, una de las señales más significativas de la actualidad de José Carlos Mariátegui» (LM: 214-215).

De esta manera, yendo más allá de los linderos impuestos por aquellas versiones estándar que consideran que las diferencias entre el peruano y la Internacional Comunista se explican a partir de los desajustes originados por las diversas orientaciones tácticas que se suceden en la experiencia del movimiento comunista internacional del período de entreguerras («clase contra clase», «frentes populares», etcétera), Melis termina de redondear sus ideas sobre el diseño político de Mariátegui y nos ayuda a ver no sólo su originalidad, sino también su actualidad.

NOTAS:

1. Melis, Antonio: *Leyendo Mariátegui 1967-1998*, Lima, Biblioteca Amauta, 1999, 328 páginas. Para evitar un número excesivo de notas a pie de página, usaremos las siglas LM cada vez que necesitemos recurrir a este libro. Las siglas LM irán acompañadas con dos puntos y la indicación de la página o las páginas a que se refiere la cita y/o comentario.
2. Dessau, Adalbert: «Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui», en *Mariátegui. 3 Estudios*, Lima, Biblioteca Amauta, 1971, pág. 61.
3. Ver Quijano, Aníbal: «Prólogo», en *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*, México, FCE, 1991; Fernández Díaz, Osvaldo: *Mariátegui, o la experiencia del otro*, Lima, Biblioteca Amauta, 1994; Guibal, Francis: *Vigencia de Mariátegui*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995; y Germaná, César: *El «Socialismo Indo-americano» de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.
4. Ver Aricó, José: «Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú», *Socialismo y Participación*, N° 11, Lima, setiembre de 1980, págs. 139-167.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).