



Capítulo 11



La Aventura de Mariátegui

Nuevas Perspectivas

GONZALO PORTOCARRERO - EDUARDO CACERES - RAFAEL TAPIA
EDITORES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



Primera edición, julio de 1995.

Cubierta: María del Carmen Herrera y Diego Carvalho Herrera

La Aventura de Mariátegui: Nuevas Perspectivas

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 462-6390, 462-2540 Anexo 220.

Derechos Reservados

ISBN 84 - 8390 - 980 - 4

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

DEL DIÁLOGO CON LA «SIN RAZÓN» A LA NUEVA MODERNIDAD

Augusto Ruiz Zevallos

Valiosos aportes de otros investigadores han explicado históricamente la creación de José Carlos Mariátegui en relación al contexto inmediato en que desplegó su existencia. La penetración del capital extranjero, el surgimiento de la clase obrera, el gamonalismo, el auge del indigenismo en el mundo intelectual y la repercusión del ambiente polémico tras el triunfo de la Revolución de Octubre, son algunos de los hechos que han sido señalados como fundamentales para entender al Amauta. En esta ponencia intentamos contribuir situando a Mariátegui en un proceso histórico de más largo aliento: el de la experiencia de modernidad que las élites costeñas venían impulsando desde mediados del siglo XIX. De esa manera podemos entender el nuevo proyecto modernista de Mariátegui básicamente como el punto cumbre de un cuestionamiento a una experiencia de modernidad. Tal cuestionamiento cuyo punto de partida se encuentra en la segunda mitad del siglo XIX tuvo unos protagonistas singulares cuyos drama y rebeldía tuvieron impacto decisivo en la formación de una sensibilidad opositora que en los principios de siglo encontrará su mejor expresión en una generación intelectual que en cierta medida produce a José Carlos Mariátegui, el artifice del nuevo proyecto modernista.

UNA MODERNIZACIÓN CONTRA LOS ANDES

Conviene remontarse hacia mediados del siglo XIX, momento clave de la historia del Perú, porque por primera vez la élite dominante intenta encaminar la sociedad hacia ciertos fines y objetivos.

Tal pretensión no fue llevada a la práctica sin previamente internalizar una racionalidad basada en un principio que desde la tradición de Frankfurt conocemos como razón instrumental -que define *lo racional* como *lo útil*. Una razón además con pretensiones de exactitud, que tiene animadversión por lo que considera desorden y que es implacable con otras racionalidades y maneras de pensar. Este proceso, cuyos rasgos tienden a acentuarse en los principios del presente siglo, ha sido caracterizado por Fernando de Trazegnies como una *modernización tradicionalista*, es decir, una modernización que no modificó las estructuras y jerarquías básicas tradicionales, por lo que el contraste entre la élite dominante y el grueso de la población se hizo más notable. Una modernización, agregamos, de contenidos y tendencias anti-andinas, dado el contexto en que se desarrolla, pues no recoge ni las demandas sociales ni los elementos más dinámicos de la cultura y sensibilidad de la mayoría de la población. Con todo, la modernización tradicionalista, como señala Trazegnies, es una verdadera modernización: introduce elementos en la sociedad tradicional y la transforma. Tales elementos son tomados de otras realidades modernas -países europeos- convertidas ahora en modelos de futuro para el Perú¹. Siguiendo esos ejemplos, en el Perú se efectuaron reformas importantes del aparato del Estado, como la ampliación de la burocracia, el reordenamiento de jurisdicciones y la creación de la Guardia Civil. La modernización atravesó también los muros de la cárcel y desde 1856 estampó su sello en la legislación penal, que empezó a enfatizar la readaptación sobre el castigo para los que violaban la ley². En forma paralela a estas innovaciones, estaba en marcha la modernización de la medicina. Un aspecto clave en la modernización de la medicina es la fundación, en diciembre de 1859, del Manicomio del Cercado. Un hospicio que desplazó a las antiguas

1 Fernando de Trazegnies, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 1980, pp. 29-33.

2 Ver artículo de Cecilia Méndez, «Penalidad y muerte en el Perú», en *Márgenes*, Año 1, No 1, Lima, marzo de 1987, pp. 182-191; y la tesis de Carlos Aguirre, «Disciplina, castigo y control social. Estudio sobre conductas sociales y mecanismos punitivos, Lima, 1821-1868». Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, 1990.

loquerías y marcó el inicio de una medicina mental que pretendía encaminarse, antes que a la simple represión, a la recuperación de los orates.

La adopción por parte de la élite costeña de ideales modernistas repercutió, al igual que en otras partes de América Latina, en la formación de una *utopía controlista*. Esta utopía se manifestó, en principio, en el intento obsesivo de transformar el ambiente urbano en un espacio puro y a sus habitantes en dóciles y eficientes trabajadores. La represión a la «vagancia» era tan extrema que muchas personas, especialmente jóvenes, eran detenidas por el simple hecho de encontrarse fuera de su circunscripción. Había un persistente esfuerzo para fomentar la disciplina laboral, para mantener el orden público y para sancionar la conducta desviada. Tales esfuerzos, tuvieron repercusiones en el manicomio. Durante la segunda mitad del siglo XIX la policía de Lima realizó una intensa campaña destinada a combatir la delincuencia, el vicio y la vagancia, pero además se encargó de poner tras las rejas a los orates que deambulaban por las calles. Envueltos por una pesada neblina represiva, manicomio y cárcel (penitenciaria y carceletas) tuvieron rasgos parecidos en lo que respecta a su población. Pero a diferencia de los policías, los alienistas actuaron pensando que el encierro no sólo era meritorio para quien alterase el orden público: era pasible de secuestro todo aquel que estuviera en contra del orden lógico, aquel cuya conducta o pensamientos manifestaran discordancia con la racionalidad, gente con ideas y comportamientos raros. La razón impuesta desde el Estado no aceptaba ninguna disidencia. De ahí la noción, aplicada desde la medicina mental, de «locura razonada», empleada para diagnosticar cuadros en que las alucinaciones y simples obsesiones, no van acompañadas de la pérdida total del juicio. De ahí el concepto de «monomanía», empleado con mucha frecuencia durante el siglo XIX -y aún a principios del siglo XX- para singularizar casos en que el individuo está «loco» respecto a un punto: por ejemplo, creer en el espiritismo. Basándose en estas categorías, muchas personas fueron secuestradas, incluso aquellas que estaban bien situadas en la vida social. Un caso célebre fue el de Carlos Paz Soldán, cuya locura fue creer en el espiritismo. El caso Paz Soldán -quien era hijo de una ilustre familia, impulsora además de la modernización- puso en

evidencia las tendencias autoritarias de una élite dispuesta a imponer un modelo de razón aún si es a costa de los suyos³.

La psiquiatría de principios del siglo XX, bajo la influencia del positivismo, desarrolló las tendencias segregadoras y autoritarias presentes en el trabajo de Ulloa y Muñiz. Su identificación de las causas de la desviación -sea delictiva o mental- en una inferioridad percibida como innata, se asociaba fácilmente al desprecio que las élites sintieron por la mayoría de peruanos. El desprecio de los de arriba para con los de abajo, fue confirmado y reproducido, con elaborados argumentos, por la medicina mental de principios de siglo. La psiquiatría, de esa manera, contribuyó también al autoritarismo del Estado y de la sociedad peruana del siglo que termina. Alimentó en los hechos el desprecio que por los Andes sentían quienes desde mediados del siglo XIX impulsaban una modernización basada únicamente en un modelo de racionalidad. Los indios y su cultura, o al menos elementos de ella, no fueron integrados en la modernización. Las teorías psiquiátricas y criminológicas de principios de siglo -Hermilio Valdizán, Baltazar Caravedo, Honorio Delgado, Carlos Bambarén, Susana Solano- apuntalaron esta perspectiva. La racionalidad del indio, como la del loco, eran igualmente susceptibles de marginación.

UNA REBELIÓN CONSTANTE

Contra ese modelo, a inicios de siglo surgió una corriente de jóvenes intelectuales -entre los que destacaba Mariátegui- que expresaron una nueva manera de entender la modernidad en el Perú. Pero esta percepción no apareció de la noche a la mañana. Fue más bien la expresión cumbre de una actitud contestataria que, marginal a los movimientos políticos y populares, se desarrolló con hitos puntuales desde las décadas finales del siglo XIX. Más exactamente desde

3 Hasta aquí resumimos lo expuesto anteriormente en el ensayo «Medicina mental y modernización; Lima: 1850-1900», que aparecerá próximamente en un volumen colectivo dirigido por Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero.

1886 en que Carlos Paz Soldán denunció y analizó en los periódicos de Lima la estructura autoritaria de la institución manicomial.

El caso Paz Soldán fue el primer hito de una continua rebelión. Tras sus justas y contundentes denuncias -y pese a los esfuerzos del joven alienista Manuel A. Muñiz- la imagen del manicomio al finalizar el siglo XIX había quedado seriamente disminuida: «hay general desconfianza por el establecimiento», comentaba Muñiz en 1893, «suponen que el enfermo recibirá violentísima impresión y que se le agravará el mal»⁴. Tal descrédito sería irreversible. La rebelión de Paz Soldán sembró de críticas contra los métodos compulsivos dentro del Hospicio de Insanos, pero además puso los cimientos para un cuestionamiento del derecho a estigmatizar como loco a cualquier persona. En 1897, un nuevo caso sacudía Lima. La escritora Mercedes Cabello de Carbonera -indoblegable luchadora por la emancipación de la mujer- era declarada loca. Los médicos la diagnosticaron loca en 1900 pero mucho antes el diploma lo otorgaron otros: aquellos que defendían una cultura conservadora a la cual la escritora se oponía tenazmente. Alrededor de Mercedes Cabello se organizaron ataques conservadores y defensas de quienes, como Christian Dam y la Liga de Libre Pensamiento, iban distanciándose de la élite y radicalizando su discurso.

Cinco lustros después, en noviembre de 1913, otro escritor sería el protagonista de un nuevo enfrentamiento contra la medicina mental. Se trató de Jorge Miota González, famoso por ser introductor en la literatura de la expresión «huachafería». Su encierro compulsivo hizo que la madre interpusiera una demanda por *secuestación*, que obtuvo el fallo favorable del juzgado luego de una campaña que realizó *La Prensa*. Miota había mantenido una relación cordial con Enrique A. Carrillo, José Gálvez, Clemente Palma y Leonidas Yerovi, periodistas y escritores que respaldaron la denuncia de la madre sin desconocer la situación mental de su colega, aunque sin vislumbrar su gravedad. «El supuesto caso de locura del

4 Manuel A. Muñiz, «Hospicio de Insanos», en S.B.P.L., *Memoria que presenta...*Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1894, p. 136.

escritor Miota», fue el título en primera plana del diario limeño; fue una defensa leal que dejaba en muy mal pie a los psiquiatras.

La salida del Hospicio de Insanos de un loco de tanta peligrosidad, se debía, entre otras razones, al descrédito generalizado por el que atravesaba el viejo hospicio. El caso Miota, nos muestra hasta que punto el manicomio había sido arrinconado. Aunque no sabemos la cifra exacta de acciones judiciales en demanda de la libertad de personas secuestradas en el manicomio, cada una de ellas, cuando fueron avaladas por los magistrados, significaron una gran derrota del autoritarismo médico. No necesariamente un triunfo de las causas justicieras y liberadoras. El caso Miota fue el triunfo de la sinrazón, aliada a unos jóvenes intelectuales del naciente siglo XX que empezaban a definirse por su espíritu antiautoritario. El caso Miota y el de Mercedes Cabello son ilustrativos de la permanente rebelión, particularmente contra la institución psiquiátrica; una rebeldía registrada en nuestra capital a partir del caso Paz Soldán. La rebelión de Paz Soldán abrió una puerta grande por donde pasó una diversidad de oposiciones a la institución manicomial y, a través de ella, a una modernización autoritaria, que en las décadas siguientes tendría nuevas expresiones.

La participación de algunos escritores en la defensa de Jorge Miota anunciaba un protagonismo, relacionado con la anormalidad, que singularizó, de algún modo, a la joven bohemia intelectual. En esa bohemia estaban, además de Nicolás Yerovi, tempranamente desaparecido, Abraham Valdelomar, José Carlos Mariátegui, Federico More, Alfredo González Prada, Oquendo de Amat, César Moro y Martín Adán entre muchos más. Bohemios, antioligárquicos, decadentes y enemigos del racionalismo. Gentes con orígenes sociales disímiles, pero en su mayoría de sectores mesocráticos. Todos ellos de algún modo dialogaron con la sinrazón. Diálogo que además de representar una manera de oponerse a la sociedad oligárquica, era en

5 Según puede apreciarse en la información reunida por Willy Pinto Gamboa, *Lo huachafo: trama y perfil (Jorge Miota, vida y obra)*, Lima, Editorial Cibeles, 1981, pp. 59-79.

el fondo la expresión de una búsqueda de nuevos caminos. Ciertamente con distintos tonos y con distintos desenlaces.

Pese a sus notables diferencias, en principio estaban unidos por su oposición a la élite dominante. Su irreverencia, sus poses atrevidas y también frívolas, eran, en los hechos, una manera de hacer política; porque sus escándalos -escritos o escenificados- cuestionaban algo, o mucho más, aunque sólo fuera en el terreno de las sensibilidades, el imperio de lo que ya identificaban como «la razón burguesa». Abraham Valdelomar fue por esta época el decano de la rebeldía. Su oposición a los sectores oligárquicos comenzó en los años de estudiante sanmarquino, cuando cercano a quienes proponían un movimiento de reforma universitaria se sintió atraído por la candidatura de Guillermo Billinghurst, de quien fue jefe de campaña. La estética para Valdelomar era también un terreno de combate. Burlándose de los adinerados, solía identificarlos con la gordura: «el bombo es el burgués de la orquesta. Es solemne, sonoro, rotundo, definitivo y hueco»⁶. Fue también quien más claramente se sintió atraído por las conductas desviadas.

Inicialmente (1914) su visión de la locura pasaba por el filtro de la psiquiatría -tal vez por su estrecha amistad con Hermilio Valdizán, compañero de trabajo en *La Prensa*. En la ciudad de Roma, al realizar una visita al asilo para desviados, Valdelomar sintió profunda conmiseración por los niños anormales; sin embargo, repitiendo tesis conservadoras de psiquiatras europeos admirados por Valdizán, explicó que «por su constitución física y moral, estaban condenados por la naturaleza a la locura y al crimen»⁷. Pero en Europa, además de visitar asilos y de impresionarse por la celebridad de Sancte de Sanctis -exponente de la psiquiatría positivista de gran influjo en Valdizán-, Valdelomar añadió nuevas influencias literarias a su antigua admiración por Gabriel D'Annunzio. Autores como Baudelaire y Henry Bataille -puntos de partida de lo que luego lla-

6 Abraham Valdelomar, «Neuronas», en *Obras, textos y dibujos*, Lima, 1979, p. 605.

7 Abraham Valdelomar, *op. cit.*, p. 448.

marían otros la sensibilidad postmoderna- estaban entre sus preferidos. De vuelta a casa, se reencontró con esa heterodoxia vital, de honda rebeldía para la época, que Valdelomar cultivó en un grado mayor al de muchos de sus compañeros. Según su testimonio, una de las primeras cosas que hizo a su regreso, fue visitar el mismo templo de la «razón burguesa»: el manicomio. Allí, el joven escritor se acercó a los locos y se abstuvo de mirarlos lastimosamente. Recibió llantos y sonrisas, gritos y silencios y su corazón les dio «un beso fraternal». Una extrema solidaridad, casi una identificación que llevó al papel en una crónica olvidada⁸.

La locura para Valdelomar no era ya sinónimo de enfermedad. Citando a Nietzsche pensaba que ella es lo que más acerca el hombre a Dios, y adelantándose en muchas décadas a Thomas Szasz, criticaba a los psiquiatras por asegurar «que todo lo que no es normal...es morboso». Pero a diferencia del polémico psicoterapeuta, Valdelomar denunciaba a los médicos por considerar que «el tipo ideal es el burgués tranquilo». Según este postulado, continúa Valdelomar, muchos grandes personajes, geniales en su producción, como Nietzsche, Baudelaire y Maupassant, quedaban excluidos, satanizados como locos⁹. Pero, ¿qué es un loco para Valdelomar? Simplemente un individuo que tiene «una lógica distinta a la nuestra...» y que, por ello mismo, no es inferior. Entre un loco y un cuerdo hay diversidad, «no inferioridad de pensamiento». Cada loco tiene su lógica, nosotros con la nuestra, proponía sin miramiento alguno. Y concluía: «un loco es más subjetivo que un cuerdo. Posee una gran facultad de introspección, todo lo reduce a su 'yo', vive más que nosotros en leyes naturales; para él no hay convencionalismo social, político ni religioso. Hace lo que desea, es supremamente libre»¹⁰.

José Carlos Mariátegui -todavía Juan Croniqueur- fue atraído por el fenómeno del suicidio. Fueron muchas las notas periodísticas

8 Abraham Valdelomar, «Locos y Cuerdos», publicado luego de su muerte en *Almanaque de La Prensa para 1920*, Lima: Imprenta de La Prensa, 1920, p. 139-142.

9 *Ibid.*, p. 141.

10 *Ibid.*, p. 139.

donde abordó el tema directa o indirectamente. El suicidio fue para Mariátegui algo más que un pretexto para la escritura o un tema obligado por los jefes del periódico. En principio, era una manera de mostrar la insensibilidad impuesta por quienes detentaban el poder. Es conocido el tono de censura con que describió el suceso en el Hipódromo de Santa Beatriz, donde los espectadores mostraban pena por el accidente ocurrido a un caballo, al tiempo que ignoraban el drama de un ladrón que prefirió volarse los sesos antes de vivir en una celda. Eran, naturalmente, unos espectadores integrados por la oligarquía, «público cruel, egoísta, salvaje», para el que «no vale la vida de un hombre lo que el remo inútil de un equino»¹¹. El suicidio fue también para Mariátegui una manera de entender la sociedad moderna, especialmente, su experiencia más amarga, eso que él llamó el *mal del siglo*: una extraña fatiga de la vida, una inexplicable neurosis, un vago e indefinible cansancio «que muchas veces culmina en el suicidio»¹². El joven Mariátegui no buscó las causas del suicidio en las cualidades innatas del individuo que lo realizaba, aunque no dejó de asociarlo a la locura. Por el contrario señaló su origen:

«El desencanto del progreso, la dura ley perenne de los poderosos, el clamor de miseria de los que sufren, cuanto deja en los espíritus la convicción de que la injusticia es una norma inexorable. Y la vorágine de esta vida febril que nos enferma, la electricidad que sensibiliza nuestros nervios gradualmente, el teléfono que genera muy lentos trastornos mentales, la mareante confusión de los automóviles que pasan raudos lastimándonos con el grito ululante de sus bocinas, todo va siendo germen fecundo de la neurastenia»¹³.

-
- 11 José Carlos Mariátegui, «Cosas Vulgares», en *La Prensa*, Lima, 13 de octubre de 1914. *Escritos Juveniles*, tomo II, Lima, Biblioteca Amauta, pp. 177-178.
 - 12 *La Prensa*, Lima, 18 de febrero de 1916. *Escritos Juveniles*, tomo III, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 58.
 - 13 José Carlos Mariátegui, «El mal del siglo», en *La Prensa*, Lima, 29 de abril de 1915. *Escritos Juveniles*, tomo 2, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 236. Mariátegui repetirá esta fórmula en otras oportunidades.

No hay duda de que el suicidio para Mariátegui -como la locura para Valdelomar- fue una temática desde la cual -además de reflexionar sobre la doble faz de la vida moderna, tenía la oportunidad de manifestar su oposición al sistema -«la dura ley perenne de los poderosos»- y de expresar su identificación con los que claman por justicia. Por esta razón finalizará su artículo dividiendo a sus lectores entre aquellos que, como él, llevaban dentro un poco de neurosis y a los cuales tal vez acechaba el mal del siglo, y aquellos que son prácticos, utilitarios, seguros de su bienestar y gordos -gordura y burguesía también eran sinónimos para Mariátegui-; gente que, como antídoto eficaz contra las turbaciones, se recetará «un *beesfteak* jugoso y en sazón»¹⁴. Era la injusticia, la manera cómplice con que se contemplaba desde lo alto los desajustes del espíritu, lo que a él le interesaba remarcar.

Es importante señalar que Juan Croniqueur no era un romántico que renegaba de la sociedad moderna; al contrario, refutó amigablemente a quienes se manifestaban en este sentido: «los poetas de ahora no tenemos por qué sentirnos rezagados, no tenemos por qué darle a nuestro acervo emocional el alimento de los romanticismos caducos y de las evocaciones plañideras (...) Amemos nuestro siglo, Alberto Hidalgo. Es muy hermoso a pesar de sus crueldades, a pesar de sus injusticias, a pesar de sus mercantilismos»¹⁵. Sin embargo, el joven Mariátegui nunca dejó de señalar las paradojas de la modernidad.

Esta fue también la actitud de Carlos Oquendo de Amat, algo menor que José Carlos, como éste lo era en relación a Abraham Valdelomar. Oquendo, un puneño que había tenido una niñez turbulenta como su adolescencia, fue un poeta puro, que pretendió durante cierto tiempo vivir sólo para la poesía. Fue un hombre, como señaló Tauro del Pino, que no estaba armado «para afrontar las prosaicas urgencias de la vida cotidiana»¹⁶. En 1927 publicó su único li-

14 *Ibid.*, p. 237.

15 *Ver Escritos Juveniles*, tomo 3, (Lima), Biblioteca Amauta, 1991, p. 284.

16 Alberto Tauro, «Carlos Oquendo de Amat en el recuerdo», presentación a *5 metros de poemas*, Lima, Ediciones Munilibros, 1986.

bro, 5 metros de poemas, en el que deja traslucir influencias ultrafistas, surrealistas, dadaístas. Su creación literaria, estaba también atravesada por una celebración de la modernidad como señala James Higgins: «la visión que Oquendo nos da de Nueva York es, sobre todo, la de una ciudad que ofrece un sin fin de posibilidades estimulantes, y es significativo que el poema termine con el amanecer»¹⁷. Pero si bien Oquendo está encantado por la modernidad, ésta es una modernidad que él fabrica en su interior. Recordemos que el poeta no había salido del país cuando canta a las grandes urbes como Nueva York o Amberes. La ciudad moderna o semi-moderna que él conoce -la capital del Perú- es una que abomina. Su «Poema del Manicomio» -como ha sido señalado desde las primeras interpretaciones¹⁸- expresa una crítica a esta ciudad que él, devolviendo el ataque, prefiere ver como una locura. Esa Lima donde los lazos tradicionales han ido quebrándose y que un provinciano sensible como él puede percibir; donde las multitudes saquean mercados, se oponen a la introducción de máquinas y claman por un horario de trabajo más humano. Esa ciudad que no brinda empleo y donde se persigue «por vagancia» a cualquier joven. Un disparate disfrazado de razón que convierte en instrumentos -«una rueda/ un color/ un paso»- a sus habitantes. Esa urbe, en fin, de la cual Oquendo quiso huir. Hasta que la madurez lo devolverá a sus calles, por las que el poeta, sin trabajo, y con la tuberculosis devorando sus pulmones, deambulará. Como un loco en busca de razón.

Hay en estos jóvenes la búsqueda de una razón opuesta a la razón positivista, típica del siglo XIX, ante la cual era claro que lo mórbido no era la mejor alternativa. No sólo buscaban una fe, también una razón. ¿Es una simple coincidencia que Mariátegui y Falcón editaran en 1919 un matutino efímero al que titularon *La Razón*? Hablando de Alcides Espelucín, José Carlos recordará que ambos se nutrieron en su adolescencia literaria de las mismas cosas:

17 James Higgins, «Mariátegui y la literatura de vanguardia», en *Encuentro Internacional, José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1993, p. 293.

18 Ver Jaime Urco, «Una nota sobre: «Poema del manicomio», en *Disturbios*, Lima, diciembre de 1977, p. 2-3.

«decadentismo, modernismo, esteticismo, individualismo, escepticismo. Coincidimos más tarde en el doloroso y angustiado trabajo de superar estas cosas y evadirnos de su mórbido ámbito. Partimos al extranjero en busca no del secreto de los otros sino en busca del secreto de nosotros mismos»¹⁹.

Era, pues, en primer lugar una búsqueda de signo personal, que comenzaba con un diálogo con lo irracional que tenía lugar en el fuero íntimo. Para visualizar este diálogo, en el caso de Mariátegui, hay que destacar la carencia paterna, muy común en una Lima donde dos tercios de los niños eran ilegítimos, lo cual, según Steve Stein, condicionaba luego una búsqueda de paternalismo político de las clases populares²⁰. Pero a diferencia del común, en el caso de Mariátegui, unas características psicológicas muy particulares lo involucraron en un proceso vital que podemos llamar de *solarización*. Tras una incoherente búsqueda de los familiares de Foción Mariátegui²¹ -este proceso comenzó con un rechazo-, más inconsciente que consciente, del padre desertor; actitud que -siguiendo a

19 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Amauta, 1979, p. 346.

20 Ver Steve Stein, *Lima obrera, 1900-1930*, Ed. El Virrey, Lima, 1986, p. 59. Stein a su vez se basa en estudios similares realizados en otras partes del mundo, como el de Kenneth P. Lanagton, *Political socialization*, New York, 1969.

21 Al respecto es interesante el testimonio que Rouillón recogió de Foción Mariátegui: «Desventuradamente nunca se presentó la ocasión de conversar sobre cuestiones relacionadas con él y sus posibles vínculos de sangre con nosotros. O porque José Carlos no lo deseaba o porque nosotros no queríamos tocar un punto tan escabroso y sensible. En una palabra, no sabíamos a ciencia cierta cuál de nuestros parientes era padre de Juan Croniqueur. Eso sí debo reconocer que el mencionado joven era altanero y presuntuoso. Jamás tuvimos un momento de acercamiento e intimidad, siempre distantes y hasta separados por no se qué motivos (...) hablaba de cosas serias en medio de una conversación familiar, citaba nombres famosos o sentencias célebres en los lugares y circunstancias en que menos venían a propósito. No comprendo hasta la fecha que quería de nosotros, sus familiares». Ver Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, tomo I, Lima, Editorial Arica, 1975, p. 174. Aunque no estamos de acuerdo con muchas afirmaciones de Rouillón, no nos parece que el testimonio anterior sea una simple invención. La relación con la figura paterna aflora también a través de otros lenguajes, como veremos a continuación.

Sandor Ferenczi y John Flugel- podemos identificar en su continuo enfrentamiento al sol, oculto símbolo paterno:

«El Sol es mi enemigo personal. El Sol me hostiliza. El Sol me exhausta. El Sol me aturde (...) Yo pienso a veces que detesto al sol y que me olvido de cómo es fecundante, hermoso, grande y glorial y se afirman mis líricas devociones por la noche»²².

Posteriormente, olvidando definitivamente a su progenitor, el joven cronista pasará, conscientemente, a ser su propia creación. No de otro modo puede entenderse el cambio de identidad: bautizado como José del Carmen, se hará llamar Juan Croniqueur, a la vez que usaba otros seudónimos. Y del común y pueblerino Juan, optará *definitivamente* por el imponente José Carlos, ya marxista y convencido de su misión iluminista²³.

Pero el testimonio más dramático de esa búsqueda de signo personal fue escrito por Valdelomar en un artículo que publicó en *La Prensa*. Comenzó haciendo un relato de la suerte de cambios que

-
- 22 Ver, entre otros, «Tortola Valencia en Santa Beatriz», «Glosario de Cosas Cotidianas» y «Crónica de Paddock» en *Escritos Juveniles*, tomo 2, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 132, y el volumen 3 del mismo año, pp. 60, 110 y 263. Para el sol como símbolo paterno véase, entre otros, el libro de Sandor Ferenczi *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967. Al margen de lo anterior, hay que señalar que la imagen solar de Mariátegui fue empleada en los años 1970 por el PCP-Sendero Luminoso, hasta 1980 en que es reemplazada por la imagen solar de Guzmán.
- 23 La idea del nombre Juan como una identificación de Mariátegui con el común ha sido expresada también por Javier Mariátegui, «Valdizán y Mariátegui», en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, No 4, Lima 1972, p. 175. El cambio de nombre como creación de uno mismo está presente en el más importante teórico de la identidad, Eric Erickson, quien se hizo llamar de ese modo atendiendo a la etimología de Erickson (hijo de Erick), luego de enterarse que el hombre que le había dado su apellido, Homburyer, no era en realidad su padre. Ver Klaus Mehnert, *La rebelión de la juventud*, Barcelona, Ed. Noguer S.A., p. 325. Finalmente no deja de ser ilustrativo el caso de Abimael Guzmán. Como parte de su proceso de *solarización*, deja el pseudónimo de Alvaro (un personaje secundario del *Mío Cid*) para adoptar el nombre de Gonzalo de raíces germánicas que significa «El genio de la guerra».

desde su adolescencia atravesó su espíritu. A los quince fue materialista, a los diecisiete místico. Dudó a los diecinueve pero pronto se creyó en posesión de la verdad. A los veintiuno en su conciencia reinaba el desconsuelo. Un día vio florecer sus ideas, al siguiente las vio bambolearse. Todos sus sistemas y sus conclusiones habían sido «pueriles juegos de un malabarismo lógico, de una inconsistencia sofística». Sus lamentos espirituales, según Valdelomar, parecían extenderse por una sombra espesa:

«Un día me creí loco a fuerza de preguntar sin obtener respuesta, de llamar sin encontrar el eco, de avizorar sin conocer la reacción. Cuando creía que poseía una verdad definitiva, sólo encontraba el vacío intangible a la manera de un alucinado. Así mi vida ha sido la más perenne y lacerante tortura. Llegue a odiar los libros, los sistemas, los principios, las leyes, las fórmulas los métodos. Pensé que lo mejor era vivir el instante sin pasado y sin porvenir; sostuve ante mi conciencia que la realidad no existía; acepté el dictado de que los muertos mandan, que los hombres somos frágiles juguetes (...) llegué a amar la muerte y a pensar en el suicidio. Quise después desengañado, derrochar mi vida y vivirla de prisa y me entregue a todos los placeres»²⁴.

Esta desesperada efusión autobiográfica, puede ser leída como un ejemplo extremo de las sensaciones de aquellos jóvenes desencantados. Muchos se orientaron por el consumo de tóxicos. Según Alfredo González Prada, en la generación de 1916, que en su concepto abarcaba más que el reducido grupo literario, había «una tremenda difusión» del opio, de la morfina, del éter y la cocaína: «de las modas literarias europeas -no encuentro otra frase para designar el fenómeno- que se dejaron sentir entre 1915-1916, fumar opio fue la más difundida entre la juventud de Lima de entonces»²⁵. Era un

24 Abraham Valdelomar, «Brillantes inconexiones estéticas», en *La Prensa*, 27 de mayo de 1917. También citado por Luis Alberto Sánchez, *Valdelomar y la belle époque*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 258-260.

25 «Carta de Alfredo González Prada a Luis Alberto Sánchez» en *Colónida, edición facsimilar*, Lima, Copé, 1981, p. 223.

fenómeno social, del cual los jóvenes literatos eran el núcleo más dinámico. Valdelomar, Garland, More y Del Valle, entre los colónidas, frecuentaban fumaderos. Mariátegui no fue «gran adicto durante un tiempo», como equivocadamente recordó Alfredo González Prada²⁶. Pero sin duda estaba cerca de quienes, como Federico More, hablaban de «el derecho del placer y la libertad de matarse». Mariátegui pensaba, en 1916: «yo no tengo aún la seguridad de no ser un predestinado para el suicidio. Lo inquiero vivamente. Y deseo que en caso de descubrirme suicida irremediable, sepa matarme en buen momento»²⁷. José Fernández Concha, situado en la periferia de Colónida, se pegó un tiro en 1923. Alfredo González Prada, habló siempre de suicidio hasta que terminó por ejecutarlo en la edad madura.

Estas tendencias personales eran expresiones de una conducta desviada en lo personal que era asumida como una contestación pasible de ser sancionada por el poder. Junto al elogio de la locura de Valdelomar y el acercamiento al problema del suicidio por Mariátegui, no podía dejar de faltar la apología que hizo Federico More, desde *Colónida*, del consumo de opio y éter:

«Pensar que el opio va a generalizarse o el éter van a usarlo todos, es pueril (...) oíd, apóstoles: hay cosas que sólo ciertos temperamentos pueden realizar (...) Y no os fatiguéis: el opio nunca llegará hasta vuestros porcinos dominios. El opio es patrimonio de la raza más pensadora y eugénica de la tierra y no os gustaría jamás. En cambio, el alcohol os encanta. Combatid el alcohol si queréis salvar a vuestras tribus»²⁸.

Tan escandalizador editorial, en una Lima donde la culpa de los males nacionales empezaba a ser atribuída al consumo indígena

26 En 1916, la aclaración la hizo el propio José Carlos: «yo no recurro nunca a los estímulos del éter, de la morfina ni del ajeno. Pero sí es cierto que hay quienes recurren a ellos y tienen el valor de no callarlo». *La Prensa*, 2 de marzo de 1916.

27 José Carlos Mariátegui, *Escritos Juveniles*, tomo 3, pp. 57-58

28 *Colónida*, n° 4, mayo de 1916, pp. 3-4.

de coca, no podía menos que ocasionar una pronta respuesta. La batalla que desató la Prefectura por los fumadores del barrio chino, capturó a muchos en pleno trance, incluyendo al propio Abraham Valdelomar²⁹. El acto que coronó todas las conductas reseñadas fue el conocido escándalo del cementerio Presbítero Maestro, donde Norka Rouskaya -cubierta apenas por una túnica de baile y espectral por unos concurrentes singulares, entre los que estaban Mariátegui y Falcón-, danzó la marcha fúnebre de Chopin a los acordes del violín de Juan Cáceres. Tal hecho, que al día siguiente sería calificado como «profanación horripilante», un ataque deshonesto contra la Religión, contra la Moral, la Educación y la Familia, mereció una respuesta inmediata de las fuerzas del orden, encabezados por el Prefecto de Lima.

El escándalo del cementerio fue el momento cumbre de una rebeldía intelectual -una insubordinación que en los hechos representaba una manera de situarse en contra de una experiencia moderna- y a la vez, el instante decisivo en el camino personal de aquellos jóvenes. Mariátegui encontraría su camino -hallándose a la vez él mismo- casi de inmediato. Su adhesión al socialismo en 1918, recordará después, significaba el rompimiento con sus «primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo». No es exagerado afirmar que la ruptura con su «edad de piedra» empezara a tomar fuerza en noviembre de 1917. Una fecha clave para la historia del presente siglo. Por aquellos días en que la presencia de Norka Rouskaya excitaba la imaginación de los jóvenes intelectuales, los diarios limeños informaban del avance del poder soviético: la caída inminente del Palacio de Invierno en San Petersburgo, producida el 8 de noviembre, a sólo cuatro días de los sucesos del cementerio³⁰. Hablando de Gabriel D'Annunzio, Mariátegui comentaba que éste pensaba en el suicidio cuando la Gran Guerra fue en su auxilio³¹. En el caso de José Carlos, la gesta

29 Ver «Carta de Alfredo González Prada...», *op. cit.*, p. 225.

30 Ver *El Comercio*, *La Prensa*, y *El Tiempo*, del 7 al 9 de noviembre de 1917.

31 *La Prensa*, 25 de febrero de 1916. *Escritos Juveniles*, tomo 3, Lima, Biblioteca Amauta, 1991, p. 68.

bolchevique suministró la ansiada fe. Luego vendrá su viaje a Europa y su adscripción total en el marxismo. La nueva razón.

EL PROYECTO DE MARIÁTEGUI

La trascendencia de Mariátegui es que con su adhesión al marxismo no sólo resolvió un problema existencial, sino también -aunque precisamente gracias a sus cualidades personales- significó el inicio de una elaboración alternativa a la modernidad contra los Andes impuesta por las élites. Su adhesión al marxismo fue decisiva para este quehacer, y no sólo para su convicción de transformación violenta de la sociedad peruana. Porque gracias al marxismo Mariátegui entendió la esencia económica del problema del indio, valoró mejor sus potenciales solidarios y elaboró una alternativa incorporando al hombre andino a la modernidad. Esta alternativa, aunque quería expresarse a través de una representación política de las amplias mayorías, no consistía sólo en satisfacer reclamos. Mariátegui tomaba en cuenta sus demandas ancestrales y a la vez sus sensibilidades: lo que las masas debían recibir, pero además -ajeno a todo populismo- lo que podían ofrecer. El autor de *Siete ensayos*, partía de una concepción que si bien enfatizaba la solidaridad presente en las ciudades y en el campo, no olvidaba la lógica del interés -entendido como puesto al servicio de la sociedad. Sólo cuando el indio logre para sí el rendimiento de su trabajo, decía Mariátegui, «adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita de todos los individuos»³². En suma, José Carlos Mariátegui elaboró, racionalmente, un proyecto de modernidad opuesto a otro consistente en una modernización anti-andina. A través de las relaciones solidarias que encontraba, en los sectores modernos como en los andinos, a través de la importancia que dio al nivel estético (a-rracional), ofreció una propuesta para el país claramente convencido de formar parte de un movimiento universal: la sociedad colectivista, pero sin renunciar a la idea de modernizar al Perú.

32 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 44.

Postulamos que este nuevo proyecto modernista que ofreció Mariátegui, así como su concepción del cambio, son la culminación de la crítica al modelo en marcha que inició en su juventud. Su concepción del cambio revolucionario -que dificulta su proyecto de modernidad- proviene, ciertamente, de su peculiar lectura del marxismo y de los sucesos europeos, pero también está condicionado por su anterior experiencia. No es extraño que alguien como Mariátegui, que eligió como enemigo al Sol -aunque desconociera sus motivos inconscientes- creyera después que «la historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama»; y, siguiendo a Luis E. Valcárcel, que «el proletariado indígena espera su Lenin»³³. Su rechazo a la filosofía evolucionista, su crítica al espíritu racionalista, en fin, esta oposición al culto de la Ciencia y la Razón burguesas, que está asociada -como bien han señalado algunos autores- a su voluntarismo político, visceralmente antirreformista y no científicista, no se pueden explicar solamente por la adquisición de una teoría. En buena cuenta eran una proyección de su experiencia en la Edad de Piedra. Una experiencia íntima tamizada por su fragilidad física que lo hizo creer en el esfuerzo individual para vencer cualquier obstáculo, una mentalidad intuitiva, hondamente religiosa, instintivamente opuesta al racionalismo positivista. Esa característica peculiar de Juan Croniqueur, donde el sentimiento y la razón se disputan el liderazgo, a la larga, tal vez lo habría conducido, al margen del marxismo, por otros senderos igualmente radicales.

Mucho de lo que podemos entender como aspectos de su nuevo proyecto de modernidad para la sociedad peruana, también tenía sus raíces en aquel pasado juvenil. Su convocatoria por una cultura amplia, reflejada en *Amauta*, en sus ensayos, en su sensibilidad por la estética, andina y vanguardistas; en sus simpatías por el psicoanálisis y por los que lo entendieron desde lo irracional; en el énfasis

33 Véase *El Alma Matinal...*, Lima, Biblioteca Amauta, 1959, p. 45; y *La organización del proletariado*, Lima, Ediciones Bandera Roja, 1967, pp. 56 y 177.

que puso a lo religioso y en su incorporación plural de todo aquello que positivamente pueda servir a la construcción de un Perú nuevo, es un elemento que si bien se nutría del ambiente cultural que absorbió durante su estadía en el viejo mundo, no marcaba ninguna ruptura vital: el pluralismo de José Carlos era una demanda y una prédica que Juan Croniqueur llevó a los hechos a través de sus escritos hasta en su comprensión de suicidas y opiómanos.

Aunque su adhesión al socialismo fue decisiva para que pudiera ofrecer un nuevo proyecto de modernidad -basado en la recepción de diversas racionalidades, fundamentalmente la occidental y la del hombre andino-, Juan Croniqueur tenía una actitud en germen evidenciada en su diálogo con la sinrazón -que le sirvió como punto de partida para entender otras racionalidades- y en su temprana defensa de los aspectos positivos del progreso.