

## José Carlos Mariátegui y los indígenas: más allá de la mirada, diálogo y traducción intercultural\*

Ricardo Melgar Bao

*Una vez soné que José Carlos Mariátegui estaba en una asamblea en Wilakunka, había mucha gente de muchos países, muchos jóvenes hablaban muchos idiomas, Mariátegui hablaba castellano, en esa asamblea hablaron bastantes delegados, yo intervine y dije, camarada José Carlos Mariátegui permítame la palabra: Respetado camarada, compañeros, asistentes a esta asamblea, yo quiero pedir al camarada José Carlos Mariátegui que nos acompañe para que aquí en Wilakunka se funde una Universidad para el Tercer Mundo , yo tengo aquí en Wilakunka un terreno que se llama Yoqallamarca, camarada obsequio este terreno para que funcione la Universidad , entonces todo el mundo aplaudió, salimos de la asamblea y nos fuimos a un sitio lleno de árboles, Yoqalla Marka es así. Estaba lloviendo pero no nos importó y aplaudimos a Carlos Mariátegui porque rompió una botella de piso, y dijo, bueno pues ahora va a hacer una Universidad para los campesinos y tú Mariano vas a trabajar acá, vas a enseñar a los alumnos política, para eso tienes que aprender muchas cosas.*

Mariano Larico Yujra

La literatura sobre Mariátegui, tanto dentro como fuera del Perú, resultaba ya en el año de 1963 copiosa, según se desprende del primer registro bibliohemerográfico (Rouillon 1963). Esta, tres décadas más tarde resulta exuberante, por su número, sus temáticas diversas y, por las contrastadas vertientes teóricas e ideológicas de sus posturas interpretativas. Sin embargo, la exploración de la atmósfera ideológica y cultural peruana en que vivió Mariátegui, a pesar de su obvedad, no suele tomar en cuenta la conflictuada condición pluriétnica y pluricultural de este país sudamericano. En el mejor de los casos, la oposición costa/sierra, que sigue alimentando los imaginarios sociales urbanos del Perú, se recreó en los análisis más puntuales sobre Mariátegui, vía la relación entre las denominadas cultura criollo-mestiza y cultura andina.

La lectura de Mariátegui sobre el mundo andino, a partir de los ochenta viene siendo mejor entendida y criticada en sus claves ideológicas (Flores Galindo 1980,

\* Publicado por primera vez en el *Boletín de Antropología Americana*, núm. 28 de diciembre, 1993.

Quijano 1993, Manrique 1994). Quedan por investigar y debatir, los diálogos y los modos de traducción etnocultural, suscitados entre Mariátegui y las vanguardias indígenas, para volver nuevamente sobre las propias fronteras de su lectura de la otredad andina, y los propios límites de la recepción de su ideario y su proyecto.

Nuevos testimonios, entre ellos los de dos dirigentes andinos: Juan Hipólito Pévez Ontiveros (Oré 1983) y Mariano Larico Yujra (Ayala 1990), nos aportan significativos indicios, para una parcial reconstrucción de esa constelación ideológica intercultural. Tanto Péve como Larico, estrecharon lazos diversos con Mariátegui. Lo anterior, determina el tenor exploratorio de la presente comunicación. La recepción ideológica de los discursos occidentales en el mundo andino, no sólo se expresa a través de sus referentes míticos o utópicos, sino también a través de sus relatos oníricos, como el que motiva este epígrafe.

### **Encuentro y reencuentro con la vanguardia indígena**

La República Aristocrática entre los años de 1895 y el inicio del oncenio de Leguía (1919), había practicado una fuerte política de exclusión y opresión de las mayorías indígenas. Sin embargo, la resistencia etnocampesina se había hecho sentir de forma intermitente y regional desde 1885, a partir de la rebelión del Inca Atusparia y Cochachín de Ancash. Le siguieron los movimientos de: Huánuco 1886, Puno 1886-1887, Chiclayo 1887, Andahuaylas 1892, Cerro de Pasco 1893, Cusco 1894, La Mar 1895, Ilve, Juli y Huanta en 1896 (Kapsoli 1977: 25-36).

Difícilmente se podría comprender al margen de estos acontecimientos, la construcción y actividad de la Asociación Pro-Indígena que fundasen Pedro Zulen y Dora Mayer, y el indigenismo ácrata de González Prada. Sin olvidar a Clorinda Matto, los miembros de la Pro-Indígena y algunos cuadros anarquistas configuraron la primera generación en su sostenido acercamiento al mundo andino, no se explican a su vez, sin la influencia de Zulen y su grupo, sin la gravitación espiritual de González Prada y el núcleo “La Protesta”. Pero debe quedar claro que Mariátegui y sus coetáneos, sintiéndose deudores con la primera generación indigenista, se sabían obligados a revelarla, vía una lectura teórica más incisiva del orden oligárquico e intentando darle sólida organicidad a sus proyectos políticos.

Mariátegui y su generación no fueron insensibles al drama de la violación de los más elementales derechos, denunciados por la Pro-Indígena entre 1909 y 1917, ni ajenos al impacto político y cultural del nuevo ciclo de rebeliones y movimientos milenaristas andinos que se sucedieron entre 1916 y 1917,

ni indiferentes a la presencia de un flujo migratorio indígena a las principales ciudades del país, que comenzaban a resentir los nuevos ritmos de la modernidad. El propio escenario de los “salvajes” y “chunchos” amazónicos, que resentían los avatares de un agresivo proyecto de colonización, no escapó a su mirada y reflexión. Tuvo la oportunidad de platicar sobre ello con Zárate y López, dos líderes étnicos “campas” que llegaron a Lima procedentes de la colonia del Perené, a mediados de 1914. La centralidad de ese diálogo interétnico, inducido por Mariátegui confronta las miradas sobre la otredad, pero principalmente las valoraciones culturales diversas que puede suscitar la modernidad (Mariátegui 1994: 2343-2344).

Pero el contexto político central, que define los indigenismos de la generación de Mariátegui, tiene que ver con la Patria Nueva de Leguía (1919-1930). Este régimen, si bien no rompía las bases del orden oligárquico, ni abandonaba la fuerte tradición de sus reformas políticas y sociales, posibilitó una presencia mucho más activa de viejos y nuevos actores sociales, entre ellos los indígenas (Flores Galindo 1980: 19).

En este marco político leguista, mientras los grupos étnicos nativos llevaron a cabo en la capital sus primeros congresos nacionales, los obreros consolidaban su recién ganada jornada de las ocho horas, y los universitarios vivían intensamente los tiempos de la Reforma Universitaria. Estos últimos a través de las Universidades Populares González Prada, inauguraron los espacios de una nueva intelectualidad emergida de las capas medias, que aguzaba su reflexión nacional al contacto con los indígenas y obreros.

Mariátegui en algunas notas periodísticas tempranas recogió sus primeras impresiones sobre la rebelión mesiánica que encabezará un ex-miembro de la Pro-Indígena, el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, en las alturas de Puno por el año de 1916. Gutiérrez Cuevas, se proclamó inca, rebautizándose en quechua como Rumi Maqui Songoro Consonqo (mano de piedra corazón de oro). A pesar de ser reprimida la rebelión, exitosa y marcialmente por el gobierno, el líder logró escapar. Tal episodio, suscitó la primera nota de Mariátegui sobre el mundo andino, dice: “El general Rumimaqui, que entre nosotros era solo el mayor Teodomiro Gutiérrez, entre los indios es el inca, el restaurador y otras cosas tremendas y trascendentales” (Mariátegui 1917, MT: 2826). En este contexto, nuestro autor compara el suceso con una onda que viene del sur y que le produce escalofrío al igual que los demás criollos. Es una especie de onda maligna y turbadora que registra el sismógrafo del presidente Pardo, y piensa que le ha de parecer muy mala sobre todo porque amenaza a la dinastía civilista. La clave de

esta conmoción espiritual y política de la república aristocrática, es el fugitivo Rumi Maqui, que anda como león suelto por las serranías surandinas, sembrando zozobras y grimas hasta en la capital.

Pocos meses después, Mariátegui registró otro sesgo de esta onda expansiva que atravesaba y subvertía la cultura oligárquica, de fuerte raigambre hispano-colonial y por ende, negadora del mundo andino. La valoración de nuestro joven intelectual, acusa a diferencia de la nota anterior, un tono irónico y entusiasta, una nueva actitud, dice: “La vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una revolución incaica (Flores Galindo 1980: 41).

Fracasado el primer proyecto de Mariátegui de sostener una prensa propia Nuestra Época, al ser asaltado y golpeado por una tumbamulta de militares exaltados, que reivindicaban su mancillado honor por la pluma del atrevido periodista, opta por viajar al interior del país. Mariátegui, entre la opción de visitar Arequipa o Huancayo elige la ciudad andina (Gibson 25/7/1918, MT: 1684). Durante veinte días, del 23 de julio al 14 de agosto de 1918, se aproxima a ese rincón urbano en la sierra central, que realiza dominicalmente la más importante feria regional, familiarizándose a través de ella con su entorno indígena huanca (Bejarano 1990: 89-102).

Recientemente, diversos testimonios hablan de un encuentro temprano de José Carlos Mariátegui con la vanguardia indígena, en vísperas de un viaje a Europa a fines del año de 1919. Al parecer la relación de Mariátegui con Carlos Cordonera, uno de los principales animadores del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo de orientación anarcocomunista, data de un viaje de éste a la ciudad de Lima, habiendo sido presentados por Ricardo Santos, un indígena puneño ya residente en la capital. Poco después, Mariátegui conoció a Carlos Qana y Julián Ayar Quispe, líderes regionales del movimiento Tahuantinsuyo (Ayala 1990: 88).

Al interior, se suma el testimonio del dirigente Juan H. Pévez, quien recuerda haber visitado a Mariátegui en su casa de la calle Sagástegui, a fines de septiembre de 1919. Pévez trabajaba activamente entre el campesinado iqueño, impulsando el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, y en una de sus visitas a Lima, recibió la invitación de Mariátegui de que lo visitase, por intermedio de Samuel Nuñez, a la sazón dirigente de dicha organización. Relata Pévez que su amigo le comentó que Mariátegui, formaba parte de un pequeño grupo de intelectuales que asesoraban al movimiento. Pévez sostuvo varias conversaciones con Mariátegui,

y le atribuye a éste la propuesta de convocar a un congreso nacional de dirigentes indígenas adheridos a la organización, que ulteriormente fue aprobada y realizada exitosamente (Oré 1983: 107-109).

El viaje de Mariátegui a Europa interrumpió su acercamiento al mundo andino. Al retorno de nuestro intelectual al Perú, gracias a su incorporación a la Universidad Popular González Prada en 1923, se le abre la posibilidad de renovar y ensanchar sus redes con la vanguardia indígena. Y a partir de esta relación intercultural e interétnica de claros signos solidarios e ideológicos, Mariátegui se aboca a descifrar teóricamente el denominado problema indígena, así como formular las bases de un proyecto socialista indoamericano. Reprimida la rebelión indígena en Puno, la Universidad Popular acogió a algunos de sus líderes. Carlos Condorena llevó a Mariano Larico a la casa de Mariátegui, mientras Mariano Paco conocía al Amauta vía la Universidad Popular, a la que comenzó a asistir con regularidad (Ayala 1990: 112 y 117).

Con motivo del primero de mayo de 1924, se cumpliría una importante reunión obrera convocada por la Universidad Popular, la cual se llevaría a cabo en el local de la Federación de Motoristas y Conductores. Para dicho acto, Mariátegui había escrito un texto sobre la importancia del frente único proletario. El programa de la reunión, incluía una intervención del líder andino Ezequiel Urviola y, un número “musical aborigen”. Una nueva crisis de salud, le impidió asistir. Días más tarde, sufriría la amputación no de la pierna que arrastraba una vieja acogerá, sino de la aparentemente sana (Rouillón 1984: 234- 243). Poco después se suceden los sentidos decesos de Pedro Zulen y de Ezequiel Urviola, registrados en un emocionada y profunda crónica periodística por Mariátegui (*Mundial*, Año V, No. 224, 23/1/1925).

José Carlos enero de 1925 inicia sus colaboraciones en la sección Peruanicemos al Perú en la revista *Mundial*, sobre los tópicos que configurarían más adelante sus 7 *Ensayos* (1928). Y en septiembre de 1926, comienza la edición de la revista *Amauta*, a la cual dirige hasta su muerte en abril de 1930, a pesar de los entramientos políticos del leguismo, y las faltas de respaldos económicos. Esta revista abrió el principal espacio de construcción del socialismo indoamericano. Y en la perspectiva de construir el Partido Socialista, redefine la orientación del *Amauta* en septiembre de 1928.

Fundado ya el Partido Socialista a principios de octubre de 1928, Mariátegui decide editar el quincenario *Labor*, paralelamente la revista *Amauta*, para diferenciar la prensa de información de la prensa de doctrina. *Labor*, a lo largo de sus accidentados 10 números (noviembre de 1928- septiembre de 1929), fue

marcado en los dos últimos, por una sugestiva reestructuración en sus secciones. El 8 de agosto de 1929, apareció una nueva sección: *El Ayllu*, que ensanchó el abanico de análisis de la cuestión agraria, a efectos de sostener un necesario debate nacional. Este, a su vez fue eslabonado a las voces de denuncia y protesta contra los abusos del gamonalismo, formuladas por los propios agraviados: comuneros, braceros, yanacones, etcétera. Tal campo, no dejó de suscitar una cierta tensión con respecto a su tradicional diagramación. Al respecto, no podemos dejar de anotar que la sección obrera *Vida Sindical*, perdió circunstancialmente su ubicuidad gráfica, para volverla finalmente a recuperar en la última edición de *Labor*.

El *Amauta* al anudar en un mismo campo gráfico, las lecturas de la intelectualidad de la izquierda criollo-mestiza con las voces indo-campesinas, apunta a politizar un larvado diálogo intercultural. En esta franja heterodoxa de la comunicación, la tierra reaparece en su acepción polisémica, y el socialismo indo-americano, aludido en el tenor simbólico con el que designa la sección —*El Ayllu*—, opera como filtro y bisagra de una doble traducción.

Las introducciones de Marrátegui a dos libros que causaron gran impacto en el movimiento indigenista de su tiempo, publicados entre 1927 y 1930, resaltan por un lado la tradición y potencialidad revolucionaria de las masas indígenas, al mismo tiempo que su necesario encuentro con la del socialismo indo-americano. Nos referimos a *Tempestad en los Andes* (1927) Luis E. Valcárcel y a *El Amauta Atusparia* (1930) de Ernesto Reyna, publicados por la editorial Amauta. No debe señalarse tampoco el entusiasmo con que José Carlos, promovió la publicación del ensayo lírico de Valcárcel y de la novela histórica de Reyna.

La solidaria fraternidad y la acción colectiva autóctonamente milenarias, evocadas por la naciente ideología y literatura indigenista, le permiten a Mariátegui, propiciar el reencuentro simbólico entre la tradición y la nueva modernidad occidental que auspiciaban para el no Occidente, el marxismo cominternista de Lenin, Roy, Zinoviev y Bujarin. Leer a Mariátegui desde este contexto, nos permite redescubrir su rol como sembrador de ideas-gérmenes, pero también de símbolos, aquellos que acompañan la construcción de un mito: la Revolución Socialista en Indoamérica.

### La traducción cultural andina del socialismo

El movimiento indígena, aparecía atravesado por diversas tendencias que se habían mantenido convergentes, pero los anarcomunistas habían iniciado su peculiar tránsito hacia la Comintern. El flujo de cuadros indígenas de los años

veinte, había rebasado los marcos nacionales en toda la región andina. El año de 1921, con motivo del próximo Tercer Congreso de la Internacional Comunista, el delegado argentino Rodolfo Ghioldi, en vísperas de viajar recibió de parte de un dirigente indígena del Perú, Bolivia y del norte de su país, una carta de adhesión al evento y solicitud de afiliación. Recuerda Ghioldi que el argumento fue de que: “nosotros somos comunidades indígenas y es lógico que estemos en la Internacional Comunista. Yo traje ese documento a Moscú y se lo entregué al Comintern” (Goncharov 1980: 45).

Sin lugar a dudas, se vivía en la región andina, un importante proceso de recomposición de los liderazgos comunales, aunado a la aparición de nuevos patrones organizativos de sus movimientos y rebeliones. Los trazos milenaristas y mesiánicos que se manifestaron en las primeras décadas de este siglo, no pueden hacernos olvidar la traducción de algunos signos de la modernidad. Junto a la demanda de tierras, sorprende el peso que tuvo en los años veinte, el reconocimiento de las escuelas comunales, autogestionarias, bilingües y biculturales en el Perú. La escuela racionalista de Ferrer Guardia, tuvo su mejor intérprete en el modelo propuesto por el cusqueño Francisco Chuquiwanka Ayulo. Una nota de un periódico obrero de 1920 decía: “Han de ser la vuelta al ayllu, a la comunidad libre, al municipio comunista y confederado, en lo administrativo, si acepta el término de la ESCUELA INDÍGENA INDUSTRIAL REGIONALISTA, que preconiza el Dr. Chuquiwanka Ayulo y un grupo de amigos” (*La Protesta*, No. 86, Lima, febrero de 1920).

La propaganda marxista que enraizó en las vanguardias indígenas en los años veinte, tuvo como principal animador a José Carlos Mariátegui. Huellas de una recepción, filtradas por las cosmovisiones etnoculturales andinas, nos remiten en lo fundamental a complejas tramas simbólicas, antes de que a las armazones doctrinarias propias de esos tiempos. No es casual que el temor tenor comunista que sorprendió a Ghioldi, reaparezca en un manifiesto de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP), reproducida en el vocero como cominternista mexicano a fines de 1924. En dicho texto, además de manifestar su desacuerdo con la dirección del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo por su orientación reformista, reafirma su adhesión comunista en los siguientes términos: “la F.I.O.R.P. marcha hacia la abolición de la propiedad privada y levantaremos muy en alto nuestra bandera del Comunismo, pese a los politiqueros y a todos los gamonales del mundo somos comunistas; el indio es comunista, por derecho, es comunista por costumbre; es comunista por tradición” (*El Machete*, No. 23, México, D.F., 27/11 al 4/12 de 1924).

Hipólito Salazar fundó la FIORP el 9 de diciembre de 1923, al lado de dirigentes comunales de Puno, Arequipa, Huancavelica y Lima. Fue uno de los líderes sobrevivientes de la rebelión de 1923 en Huancané. Reunidos en Lima a fines de 1923, Carlos Condorena, Ezequiel Urviola, Carlos Qama y el propio Salazar, se erigieron en un nuevo polo de reactivación del movimiento indígena con el que se veían con frecuencia y periodicidad. La contracampaña contra los excesos de la pacificación de Huancané dirigida por el gamonalismo, fue uno de los pivotes de reactivación del movimiento (Ayala 1990: 112). El balance del año 1929, Mariátegui, menciona que la FIORP estuvo demasiado influenciada por la corriente anarco-sindicalista, y por ende, condenada a no pasar de un ensayo de organización y lucha indígena. Sin embargo reconocía en este proyecto “una franca orientación revolucionaria de la vanguardia indígena” (Mariátegui 1969: 75-76).

El proyecto socialista de Mariátegui, presuponía una inevitable política de traducción y apropiación lingüística y cultural, por parte de los cuadros indígenas del Partido Socialista. Piénsese en ese Perú, en el que las cuatro quintas partes de su población es indígena, según lo reitera ese texto fundante que es *7 Ensayos...*, y se entenderá la gravitación política del planteamiento mariateguiano. En el Perú, es inevitable que todo proyecto nacional aparezca filtrado por la traducción. Y el monopolio que se ejerza sobre la traducción puede significar traición y malentendidos, pero también recreación. Así lo entiende el líder andino Manuel Camacho Alqa (1870- 1942) cuando dice que el “Amauta sembró palabras (*Unacchinaca arup katunqasisnjja*)”. Camacho asumiendo la traducción del socialismo mariateguiano, afirma: “Los 7 Ensayos los escribió exactamente para mí (*Paqallqo yatita quellqatapapajja*)... Para hablar de su doctrina le he prendido fuego a la palabra (*Unanchasiñataki katustwa uka satapa arunaka*) (Camacho 1930).

Camacho sabía que hablar de política socialista era traducir más allá de una literalidad, de toda subordinación al código de la otredad. Pero la autonomía de la politicidad indígena, propuesta por el socialismo indo-americano, no negaba el diálogo ni la traducción con los demás actores etnoculturales, que intuían más próximos. La oralidad de la cultura andina, redimensionó el texto socialista, le prendió fuego a las palabras. No es casual que las memorias de Mariano Larico, expresen la contradictoriedad cultural del discurso socialista andino. Y no obstante todo ello, hay que hacer política, sin renunciar a la traducción-comunicación y sus riesgos cruzados. El hablar horizontal también es aproximarse la compleja dialéctica de la diversidad. La primera mediación de este proceso se cumple cuando los socialistas andinos leen en español, recuerdan las

palabras de Mariátegui y a partir de ello, discuten entre sí, los caminos y sentido de su apropiación político-cultural.

Quizás por ello, la casa del *Amauta*, funcionó como escuela de aprendizaje del idioma castellano, pero también como espacio de traducción del quechua y del aymara, donde los actores andinos mantuvieron la iniciativa y el rol más dinámico en este juego de espejos. Este ámbito de la comunicación intercultural, impregnó la mentalidad de algunos jóvenes militantes, como el caso de Mariano Larico (Ayala 1990: 147). Mariátegui sabía que el manejo del español por parte de los propagandistas andinos, rompía una barrera de exclusión social que defendía el gamonalismo, como entidad política de dominación, que pretendía ejercer a su vez, el monopolio de la traducción y mediación intercultural. Y esta lucha se venía librando en varios frentes. En el propio corazón del altiplano surandino, Manuel Camacho Alqa, hizo de su casa la primera escuela rural bilingüe de la región, sin abandonar la lucha contra el gamonalismo y la recreación del mensaje mariateguiano del cual se sintió portador (Ayala 1989: 188). Pero hubieron muchas experiencias, las cuales hasta la fecha, no han sido inventariadas ni estudiadas.

La lectura de los *7 Ensayos* es recurrente en todos y cada uno de los dirigentes andinos que han dejado testimonio. Larico cuenta que Mariano Paco, aun cuando había abandonado toda actividad orgánica y se dedicaba a ejercer su rol de yatiri, “tenía en su casa una fotografía de José Carlos Mariátegui, leía los ‘*7 Ensayos*’ y explicaban en aymara qué quiere decir los ‘*7 Ensayos*’ (Ayala 1990: 118). Por su lado, Gamaniel Churata, testimonia que el escritor quechua Inocencio Mamani, fue inducido por él a estudiar a lo largo de cinco meses este texto fundante del socialismo indoamericano (Ayala 1991: 124).

La resematización del socialismo, fue igualmente realizada desde la perspectiva que les abría a los pobladores andinos la vía de la recomunalización de sus tierras. Desde esta lectura etno-cultural, recomunalizar los espacios significaba bolchevizar el campo, así como bolchevizar la sociedad rusa, podría ser traducida como su indinización, es decir como su recomunalización. Un informe de 1926 al Buró Sudamericano de la COMINTERN, suscrito por Hipólito Salazar, como decía: “las mejores organizaciones y con ciertas tendencias comunistas están en Cuzco y Puno. Tan solo en estos departamentos hay más de 200 federaciones indígenas y todas simpatizan con el comunismo porque los gamonales les han arrebatado sus tierras a viva fuerza en confabulación con las autoridades y el obrero” (*La correspondencia Sudamericana*, Año 1, No. 15, 15/11/1926).

La defensa de la comunidad indígena y esa dimensión utópica sobre el comunismo agrario que lega la civilización incaica, fueron los puntos nodales

de la apropiación andina de los 7 Ensayos. La discusión acerca de la Revolución Mexicana, que estimuló el Amauta desde 1924, aproximó la relación entre la lucha por la tierra y el papel del héroe cultural. El año de 1928, el poeta quechua que usaba el seudónimo de Kondor Kunca escribió: “Dizque en México hay un tal Emiliano Zapata/que reparte tierras a los indios,/dizque también el gobierno lo mandó matar,/mentira, los hombres como él nunca mueren./También nosotros tendremos nuestro Emiliano,/y con él todos iremos” (Poesía Campesina del Perú, 1928: 1).

La complejidad de traducción cultural, afectó a la propia simbólica socialista, e incluso en su universo ritual. Así por ejemplo, el himno de “La Internacional”, asume no solo un claro referente de identidad política, independientemente de la filiación étnica y de clase de sus adherentes, sino además otros atributos simbólicos. En el contexto de aymara de Puno, en el hinterland de los abandonados núcleos mineros coloniales de Wilakunka y Wancho, el imaginario social alude a la presencia de las deidades tutelares de las minas: los anchanchos. Estos personajes míticos, que pueden ser de tres clases según sus escalas generacionales, mantienen lazos entre sí, más allá de las fronteras que separan artificialmente los aymaras del Perú de los de Bolivia. Según la clasificación mítica los anchanchos pueden ser: antiguos que residen en los barrancos, jóvenes que habitan en las cuevas y niños que viven en los ojos de agua. Los anchanchos de las cuevas y minas: tienen “rostros de mistis, son medio gringos”, y pueden quitarle la vida a los transeúntes desprevenidos y solitarios.

En una oportunidad, Mariano Larico, uno de los dirigentes aymaras vinculado a Mariátegui, al transitar a horas no usuales por el paraje Moroqollo, fue interceptado por un anchanchito. Su relato es elocuente por las implicaciones simbólicas que contiene: “un Anchanchito apareció, dije ¡ahora sí que me fregué, ya me fregué!, me acordé que era necesario silbar para ahuyentar a los Anchanchos, trate de silbar pero no podía, traté de gritar y tampoco podía. El anchanchito comenzó a sonar ¡chin!, ¡chin!, ¡chin!, pucha dije, ¿qué hago? no podía verlo de frente, con el rabo del ojo no mas comencé a distinguir su presencia de misti alto, sus pies gruesos, bajito no más, redondo, gordo con barbas relucientes. Entonces me armé de valor y dije: ¡Carajo, yo soy marxista! y comencé a silbar. Poco a poco conforme iba silbando, silbé ‘La Internacional’, ‘La Internacional’ sillbé. Poco a poco el Anchanchito se fue apagando, luego caminé más, con más aplomo y pasé, así me salve del Anchanchito” (Ayala 1990: 26- 27).

La apelación a otro orden simbólico, vía el silbar “La Internacional”, después de que Mariano Larico, recuerda su nueva identidad política: *soy un marxista*,

le permite conjurar el peligro del archancho con cara de misti. La polaridad simbólica entre un orden mítico que parece nutrirse de las representaciones del gamonalismo, y ese orden en construcción que propugna el socialismo en el contexto andino, de demoler la feudalidad agraria y el gamonalismo, resulta coherente. El achanco pasa en el relato de Mariano, de su misti alto y de pies grandes, a convertirse en uno gordo y bajito aunque con barbas relucientes, antes de determinar de “apagarse”.

La inserción de “La Internacional”, en el contexto intercultural peruano, no siempre garantizó el pleno reconocimiento de una misma identidad política, fuera de tener otras implicaciones culturales entre los propios grupos étnicos. Un viejo cuadro comunista, relata que hacia febrero de 1932, al llegar junto con otros comunistas limeños en su calidad de presos políticos, a la cárcel selvática de Madre de Dios, escucharon con lágrimas en los ojos, que los indígenas del lugar estaban cantando “La Internacional”, mientras cumplían sus faenas agrícolas. Más allá de ello, no hubo posibilidad de contacto, frustrado por las fronteras idiomáticas y etnoculturales, y probablemente, por más de un prejuicio. Al parecer, el primer contingente de comunistas presos que inauguró el penal, procedía en su mayor parte del Cusco, y logró un nivel de comunicación con la población nativa, que éstos segundos, no supieron reproducir (Respaldiza 1975: 7).

El propio Mariátegui es recordado como un hombre de conocimiento en el sentido no occidental del término, aunque al mismo tiempo se reconozca su otredad, es decir, sus evidentes ligas con la cultura urbana criollo-mestiza. En el contexto aymara, la sabiduría tiene sin lugar a dudas, de forma análoga a las otras culturas andinas, connotaciones mágico-religiosas. Mariátegui es un “brujo”, un laika para los quechuas, o un yatiri o paqo, para los aymaras. Y esta acepción andina sobre el intelectual, hace más densa la semántica del *Amauta*. Los amautas se esfumaron del imaginario indígena con la quiebra de la civilización incaica, por la acción devastadora de la conquista y colonialización española, pero los brujos y los ancianos, como hombres de conocimiento, sobrevivieron en el seno de los espacios comunales. Y fue el prisma generacional, el que permitió ubicar desde el mirador cultural andino, a José Carlos Mariátegui, en el género de los yatiris o laikas.

En esta versión sobre Mariátegui fue propalada por Ezequiel Urviola (1898-1925), un destacado intelectual mestizo que llevado por su pasión indigenista, se reetnizó, es decir, se indinizó y erigió en el más destacado propagandista del socialismo indoamericano. Queda flotando la pregunta si esta conversión de Urviola, no respondía también a una revelación que legitimó su nuevo camino.

Sus amigos reseñan tres ritos de pasaje que marcaron el indianismo radical de Urviola: la conversión del actor que representaba el papel de un indígena durante la representación del drama *La Noche de San Juan* en la ciudad de Puno, en indio de por vida en el año 1918; su juramento ante la memoria de Pedro Vilca Apaza (1741-1780), líder regional del movimiento tupacamarista, en vísperas de la insurrección andina de 1923 (Rengifo 1977: 192 y 196). Recuerda Larico: “Ezequiel Urviola hablaba que Mariátegui, conocía bien todo lo que había pasado. Había leído mucho Mariátegui, dice que agarraba un libro Mariátegui y basta con tocarlo, y sabía que había dentro, cuando leía las hojas del libro era exactamente lo que había pensado, era un Yatiri José Carlos Mariátegui porque a uno lo miraba y decía como es este hombre” (Ayala 1990: 146-147).

Más de un dirigente indígena, vinculado al proyecto socialista de Mariátegui, ejerció las funciones de brujo frente a su comunidad de origen, sin menoscabo de su rol de dirigente sindical o político. Por el contrario, pareciera que los roles y funciones del intelectual tradicional andino, se tuvieron que fusionar con los roles y funciones del intelectual político que le asignó el Partido Socialista, en aras de un mayor espacio de legitimidad comunal y regional.

La biografía de Mariano Mercedes Paco Mamani (1890-1977), se inscribe en esta dirección. La percepción regional de su milagrosa fuga frente al pelotón de fusilamiento en Cucauta, a orillas del río Huancané a fines de 1923, por haber participado en la insurrección indígena del altiplano, no puede ser disociada de su ulterior rol como brujo de su comunidad, ni como dirigente regional. Paco, después de siete años de militancia clandestina en Lima, Puno y Bolivia, en los que se entregó a traducir y difundir la propaganda socialista que auspiciaba Mariátegui, y fallecido ya éste, se volcó de lleno a ejercer el tradicional rol de yatiri (Mendoza 1977, Ayala 1990: 117-118).

Por su lado, Mariano Larico, optó por continuar con la brega socialista, y seguir dialogando con Mariátegui a través de sus sueños. Recuérdese que la asamblea socialista es presentada como la antípoda de la torre de babel. El hablar idiomas diferentes, no anula la traducción ni la comunicación, ni el consenso. Destaca el hecho de que Mariátegui juega el papel demiúrgico de esta traducción intercultural a pesar de hablar castellano. Esta función del *Amauta* se expresa al permitir la palabra del otro, para luego acompañarlo y comprenderlo, asumiendo el patrón de reciprocidad andino.

El consenso, es referido vía aplausos que concita la iniciativa de Larico al donar su terreno Yoqallamarca (*pueblo de la nueva juventud*), el cual es descrito como un “sitio lleno de árboles”. Pero los espacios del sueño de Larico se implican como una

caja china de toponimias, ya que Yoqallamarca está ubicado en Wilakunka (*sangre en montaña*), en el altiplano puneño. Pero también se logra el consenso, cuando Mariátegui, a la usanza ritual andina, paga ese don, derramando su aguardiente criollo-mestizo (pisco) en ese espacio sagrado, destinado al saber de la nueva juventud. El relato onírico concluye, delegando en el propio Mariano la función de *Amauta*, sin dejar de recordarle que su saber debe ampliarse y condesarse en la política. En general este sueño que aparece como epígrafe, revela de nuevo la necesidad de recuperar la comunicación intercultural, de reconfigurar un saber ecuménico desde el corazón mismo de los andes, de incendiar nuevamente las palabras *Amauta*. Asumir la clave política de la diversidad etnocultural en Indoamérica y recrear la democracia.

### Bibliografía

Ayala, José Luis

(1989) “Mariátegui en Lenguas vernaculares”, *Anuario Mariáteguiano*, Amauta, Vol. 1, No. 1, Lima, pp. 187-190.

(1990) *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui. (Auto)biografía de Mariano Larico Jujra*, Kollao Editorial, Lima.

(1991) “Inocencio Mamani Mamani”, *Anuario Mariáteguiano*, Amauta, Vol., III No. 3, Lima, pp. 123-124.

Bejarano I. Temístocles

(1990) “Mariátegui en Huyancayo”, *Anuario Mariáteguiano*, Amauta, Vol. II, No. 2, Lima, pp. 89-102.

Flores Falindo, Alberto

(1980) *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Desco, Lima.

Goncharov, V.

(1980) *El Camarada Victorio. Semblanza de V. Codovilla*, Editorial Progreso, Moscú.

Kapsoli, Wilfredo

(1977) *Los movimientos campesinos en el Perú*, Delva Editores, Lima.

Mariátegui, José Carlos

(1969) *Ideología y Política*, Amauta, Lima.

(1994) *Mariátegui Total*, Amauta, Tomos I y II, Lima.

Melgar, Ricardo

(1988) *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, Ediciones Cuicuilco del INAH, Cuaderno de Trabajo No. 3, México, D.F.

Mendoza Borda, Alcira

(1977) “Mariano Paco”, *Libro de oro de Huancané*, Mimeo, Huancané, 19 de septiembre, s.p.

Oré, Teresa

(1983) *Memorias de un viejo luchador campesino: Juan H. Pérez*, IIIA/Tarea, Lima.

Quijano, Aníbal

(1993) “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, *Encuentro Internacional. José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Amauta, Lima, pp. 167-187.

Rengifo, Antonio

(1977) “Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivero”, en: *Los Movimientos Campesino en el Perú* de Wilfredo Kapsoli, Delva Editores, Lima, pp. 179-210.

Respaldiza, José

(1975) “Páginas antifacistas 1932: campo de confinamiento fascista en el Perú”, *Unidad*, Lima 23-5, p. 7.

Rouillon, Guillermo

(1963) *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*, UNMSM, Lima.

(1984) *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad revolucionaria*, Edición de la Viuda del autor e hijos, Tomo II, Lima.