

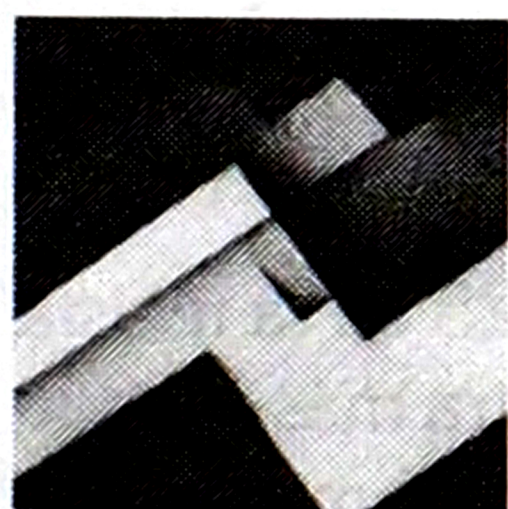
tema central

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ EN LOS ENSAYOS DE MARIÁTEGUI¹

Carlos Dancourt

...analizar y comprender lo que fue el Perú de 1920-1930 es una purga psiquiátrica y el comienzo de un asesinato contra las gentes de esa época, tan grandes por su inteligencia, tan pequeños o débiles políticamente.

Pablo Macera²



Sabido es que, desde fines del siglo XIX, el pensamiento de las élites peruanas está dominado por la reflexión sobre la unidad y el destino del país. La derrota del Perú frente a Chile, y los disturbios y violencias de carácter étnico que la acompañaron, han revelado la extrema debilidad de la nación. El estado se ha desplomado, dejando una sociedad

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en francés, en la revista *América*, núm. 8, segundo trimestre de 1991, del Centre de Recherche Interuniversitaire sur les Champs Culturels en Amérique Latine (CRICCAL).

² P. Macera, 1977: 76.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

completamente desarticulada, fragmentada, dividida, violenta. Pronto, otros problemas, consecuencia de profundas transformaciones de todo orden —ligadas, fundamentalmente, a un cambio en las modalidades de inserción del Perú en el sistema capitalista internacional—, van a agregarse de modo masivo, a partir de los primeros años del siglo XX, para reanudar o prolongar, orientar o perturbar esta reflexión sobre los males del país.

Desde fines del siglo XIX, se desarrolla, pues, en el Perú un movimiento de introspección nacional, una peruanización de la reflexión: la búsqueda del «verdadero Perú», la preocupación por la unidad y el destino del país se convierte en el eje dominante de la producción intelectual³. Ahora bien, uno de los temas centrales de esta reflexión concierne directamente el carácter pluriétnico de la formación social peruana, el cual era percibido en la época como tanto más problemático cuanto que parecía contrastar con las aspiraciones a la creación de un mercado nacional integrado y a la valorización de la totalidad del territorio.

Para algunos intelectuales —los más numerosos y también los más conservadores— es justamente en el «factor racial» donde radica la

³ Esta peruanización de la reflexión encuentra en el ensayo su género de predilección. Así, en un primer período, surgen ensayistas como Manuel González Prada, Francisco García Calderón, Clemente Palma, Alejandro Deustua, Manuel Vicente Villarán, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, Raúl Porras Barrenechea, Pedro Zulen, Dora Mayer de Zulen, Joaquín Capeló. Luego, alrededor de los años veinte, una nueva generación intensifica la peruanización. Además de José Carlos Mariátegui, encontramos a Luis Eduardo Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo, José Uriel García, José Antonio Encinas, Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre, Emilio Romero, Luis Felipe Aguilar, José Angel Escalante, Abelardo Solís, Francisco Ponce de León, Manuel Seoane, Antenor Orrego, César Antonio Ugarte y muchos otros más ensayistas, sin contar a los numerosos poetas, narradores y artistas que centran sus obras en los temas peruanos.

El título de la sección de la que Mariátegui es responsable a partir de 1925 en la revista *Mundial* ilustra claramente este proceso: «Peruanicemos al Perú». Y lo ilustra más porque antes de que Mariátegui se hiciera cargo de la sección, ésta existía bajo un nombre sensiblemente diferente. Se llamaba «Peruanicemos el Perú» y estaba dirigida por Gastón Roger —seudónimo del periodista Ezequiel Balarejo Pinillos—. Cuando Mariátegui la asume a partir del 25 de septiembre de 1925, el título aparece modificado de manera significativa: introduciendo la preposición «a» delante del complemento, Mariátegui personifica al Perú, le atribuye una carga emotiva y acelera el movimiento expresado por el verbo «Peruanicemos». Se puede decir que esta aceleración y el deseo que impulsó al marxista peruano a modificar el título corresponden precisamente a una intensificación en el movimiento de peruanización de la reflexión.

CARLOS DANCOURT

tragedia del Perú. Reavivando el viejo fondo racista de las élites criollas, estos intelectuales acusan a la población indígena de ser la responsable de la ruina del país. «En mi concepto, la causa principal del desastre [...] está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada», declara el autor de las *Tradiciones Peruanas*⁴.

Simultáneamente, este racismo interno de herencia colonial va a encontrar un fundamento teórico en la obra de los defensores del arianismo, del darwinismo social y de la «antropología social» —teorías racistas que vieron la luz en Europa, hacia fines del siglo XIX⁵—. De modo que el Perú tendrá también sus teóricos racistas bien nacionales, al igual que Argentina —con Bunge o José Ingenieros— y Bolivia —con A. Arguedas—, para sólo mencionar los casos más conocidos.

En primer lugar, la población indígena peruana será considerada como «una raza inferior», «degenerada», con todos los caracteres «de la decrepitud y la ineptitud para la vida civilizada»⁶, hipócrita, testaruda y servil⁷, ya llegada al término de su «disolución psíquica» y de su «ciclo evolutivo»⁸. La población de origen africano no resulta menos favorecida: «raza inferior», desde luego, «raza cuya mentalidad se encuentra en el nivel más bajo de la inteligencia humana [...] primitiva, degenerada por la bestialidad de costumbres»⁹. Lo mismo ocurre con los inmigrantes de origen asiático, en quienes la mayoría de estos teóricos ven —según el generalizado tópico— el gran «peligro amarillo»: «raza inferior y gastadísima [...] viciosa [...] sin juventud [...] de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud»¹⁰.

Las soluciones examinadas van desde el llamamiento a la inmigración europea —anglosajona, de preferencia— para «mejorar la raza» hasta el sueño de aplicar una solución final a los indios a fin de resolver el problema por la raíz, como habían hecho los norteamericanos en su país: «el exterminio a cañonazos de esa raza inútil, de ese desecho de raza»¹¹.

⁴ R. Palma, 1964:13; citado por J. Cotler, 1978:118.

⁵ MD Demelas, 1983; EM Fell, 1973 y 1975; R. Mac-Lean y Estenos, 1945 y MS Stabb, 1969.

⁶ C. Palma, 1897: 15.

⁷ F. García Calderón, 1907: 328.

⁸ A. Deustua, 1937: 68.

⁹ F. Boisset, 1919: 18-19.

¹⁰ C. Palma, 1897: 36.

¹¹ *Ibíd.*: 35.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Frente a ese discurso racista, se eleva la voz de Manuel González Prada, quien —descartando con sarcasmo las teorías sobre las razas superiores de un Gustave Le Bon— invierte radicalmente los términos con los que los intelectuales criollos formulaban —hasta aquel entonces— la nacionalidad. En efecto, para él, el indio ya no será ese ser degenerado, excluido y recluido que es menester integrar a la nación. No, el indio es la nacionalidad. Así lo afirma con vehemencia en su famoso discurso del Teatro Politeama, en 1888:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera¹².

Muchas veces repetida y comentada, se conoce bastante bien la posición de Mariátegui acerca del «problema indígena». Siguiendo las planteamientos de González Prada, de Abelardo Solís y de algunos indigenistas sobre los vínculos de ese problema con el sistema de propiedad agraria, pero prolongándolos gracias a un análisis de carácter marxista, Mariátegui sostiene que el problema indígena no es un problema étnico y que su solución no depende de una cuestión administrativa ni humanitaria ni educativa: este problema es, fundamentalmente, económico y se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad.

En cambio, es menos sabido que la cuestión étnica en el Perú fue una constante en la reflexión del marxista peruano, ya que no sólo salpicó sus ensayos de observaciones sobre este tema, sino que también le dedicó una ponencia completa: «El problema de las razas en la América Latina», que fue presentada en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires, en 1929. Sin embargo, debido probablemente al carácter polémico del tema, no existe un estudio completo en la inmensa producción de artículos y libros dedicados a su obra¹³.

¹² M. González Prada, 1976: 45.

¹³ El trabajo más denso sobre este tema es probablemente el de Nelson Manrique, «Mariátegui y el problema de las razas», en *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima, Sur, 1999, pp. 59 a 84.

CARLOS DANCOURT

Nuestro propósito es, pues, examinar la totalidad de la reflexión del marxista peruano sobre esta cuestión con la finalidad de mostrar su complejidad y evolución. Por ello, centraremos nuestro estudio en los tres libros que contienen lo esencial de sus ensayos sobre la realidad peruana: *Peruanicemos al Perú*, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, e *Ideología y política*¹⁴.

UN DUALISMO ÉTNICO

Los años comprendidos entre 1920 y 1930 constituyen, ciertamente, el período más rico e intenso de la historia de las ideas en el Perú. Una nueva generación de intelectuales —entre los que se encuentra Mariátegui, originarios en su mayoría de las provincias peruanas y ligados al movimiento de reforma universitaria— dirige una nueva mirada sobre la realidad peruana¹⁵. Ahora bien, en esos años, como consecuencia de los numerosos levantamientos indígenas y continuando la obra de las diversas asociaciones de defensa de los indios, surge una corriente intelectual contra el hispanismo imperante que hace del indio, de su raza, de su medio geográfico, de sus tradiciones y de su pasado, los elementos primordiales e indisociables de la nacionalidad: la corriente indigenista: «¡El Perú es indio!», «La sierra es la nacionalidad», exclama uno de sus más ilustres representantes¹⁶.

El encuentro de Mariátegui con esta corriente es fundamental, pues opera en el marxista peruano una verdadera conversión¹⁷, hasta tal

¹⁴ Por razones de comodidad, de ahora en adelante abreviaremos esos tres títulos de la manera siguiente: *Peruanicemos*, *7 Ensayos* e *Ideología*, respectivamente.

¹⁵ Este movimiento de renovación intelectual —clara manifestación de la búsqueda de una peruanización del pensamiento— aparece en un período de fuerte nacionalismo en el Perú. Ese nacionalismo será recuperado y amplificado por el dictador Augusto B. Leguía y su proyecto demagógico de «Patria Nueva».

¹⁶ LE Valcárcel, 1927: 112 y 115. El indigenismo produce una total inversión de los valores que representan la nacionalidad. En el plano teórico, esta inversión de perspectivas ha sido posible gracias a la *Decadencia de Occidente* de O. Spengler, obra que —por su visión cíclica de la vida de las civilizaciones— abrió el camino al sueño indigenista de un resurgimiento del antiguo esplendor incaico. A esta influencia habría que agregar la del determinismo geográfico, teoría que ilustraron los trabajos del geógrafo alemán F. Ratzel y del teórico francés H. Taine, y que postulaba la idea de una influencia directa y determinante del medio geográfico sobre la vida mental de los pueblos. En el Perú, esta última teoría dará origen a uno de los temas capitales del indigenismo: el telurismo andino.

¹⁷ E. Chang-Rodríguez, 1986: 152.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

punto que el enfoque indigenista formará ya parte —al igual que la perspectiva marxista— de su concepción del socialismo en el Perú. Partiendo de un análisis de las clases sociales en el Perú —país donde la clase obrera era numéricamente muy reducida—, Mariátegui observa:

[...] las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas¹⁸.

Este diagnóstico lo lleva a adherirse al indigenismo, de manera que su visión de la realidad peruana será el resultado —el propio Mariátegui lo precisa— de una confluencia o aleación de indigenismo y socialismo¹⁹. Esta confluencia se convierte —como apunta con mucha justeza J. Aricó— en el nudo esencial, en el eje teórico y político del pensamiento de Mariátegui²⁰. Desde luego, el marxista peruano no integra en su visión de la realidad peruana la totalidad de las ideas indigenistas, en especial los fuertes componentes telúricos y milenaristas que caracterizan ese movimiento intelectual. No obstante, hace suyos algunos de sus temas y mitos.

Sabido es que Mariátegui fue uno de los defensores de la tesis que veía en la realidad peruana un marcado dualismo regional. Este dualismo —desde un punto de vista económico y social— consiste en oponer dos mundos: un mundo ya capitalista, dinámico, abierto a la industrialización y al intercambio internacional, y donde domina el salariado —la costa— y otro, feudal, arcaico, improductivo, agrícola, donde prevalece el trabajo servil —la sierra—. Sin embargo, debido a la influencia directa de los indigenistas de la corriente de Valcárcel, Mariátegui extiende ese dualismo al nivel étnico²¹, lo que lo conduce a efectuar dos grandes simplificaciones.

Primero, Mariátegui opondrá, de modo tajante, una costa española o mestiza a una sierra indígena, lo que no correspondía exactamente a

¹⁸ *Ideología*: 217

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Aricó, 1978: XLVII.

²¹ Cf. Valcárcel, «La dualización étnica del Perú se presenta como el más grave problema de su vida política y social». L.E. Valcárcel, 1925: 22.

CARLOS DANCOURT

la realidad²². Y, luego, descartará toda idea de pluralidad, reduciendo así el problema étnico a dos términos solamente: la raza indígena y la raza española:

En el Perú, el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales, sino una *dualidad de raza, de lengua y de sentimiento*, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla ni absorberla²³.

¿Cómo resolver ese dualismo étnico? ¿Una síntesis o mestizaje, es posible? Mariátegui se niega a imaginar esta posibilidad y —siguiendo a los indigenistas— hace descansar la nacionalidad sobre uno de los términos del dualismo; a saber, la población indígena: «El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación»²⁴.

A partir de ahí, el pensador peruano dedicará todos sus esfuerzos —en el estilo preciso y sin ampulósidades que lo caracteriza, muy diferente del lirismo y, a menudo, grandilocuencia paroxística de algunos indigenistas— a exaltar y celebrar al indio como sostén de la nacionalidad. Y ello, en primer lugar, en el sentido más puramente biológico:

Los hombres nuevos quieren que el Perú repose sobre sus *naturales cimientos biológicos*. Sienten el deber de crear un orden más peruano, más autóctono²⁵.

²² Sobre esta oposición costa/sierra, he aquí lo que Emilio Romero —eminente geógrafo peruano y amigo de Mariátegui— escribió cincuenta años después de la publicación de los *7 Ensayos*: «Mariátegui dice ‘La Sierra es indígena; la Costa es española y mestiza’. La realidad es completamente diferente [...] La Sierra ha sido y es más española, más profundamente española que la Costa [...]. El espíritu hispánico auténtico y exaltado dominaba aún más en las ciudades andinas y se había introducido en el alma indígena tan profundamente que hoy tenemos que decirles a muchos amigos ‘indigenistas’ que es muy poco lo que sobrevive de real y profundamente indígena». E. Romero, 1980: 17-18.

²³ *7 Ensayos*: 206, y también 330; así como *Peruanicemos*: 65. El subrayado es nuestro. En adelante, los subrayados en las citas serán nuestros a no ser que se indique lo contrario.

²⁴ *Peruanicemos*: 32; y también *7 Ensayos*: 332.

²⁵ *7 Ensayos*: 215.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Es verdad que —en el plano político y cultural— la antigua peruanidad que los incas encarnaran ha desaparecido:

La conquista [...] Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido²⁶.

A pesar de ello, distinguiendo claramente el nivel cultural del biológico, Mariátegui asevera que el estrato biológico ha sobrevivido en toda su pureza:

La civilización ha perecido; no ha perecido *la raza*. *El material biológico* del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, *indestructible* y, en parte, *inmutable*²⁷.

Aquí es muy claro que el término «raza» ha sido usado en el sentido biológico; no aparece, pues, como sinónimo de «pueblo», tal como ocurre a veces en el discurso de algunos autores de la misma época. Otra frase mostrará que Mariátegui se sitúa, a menudo, en un nivel biológico, ya que —subraya él— es en su sangre misma donde los indios han conservado su cultura:

El 'totemismo' consustancial con el ayllu y la tribu [...] se refugiaba no sólo en la tradición, sino en *la sangre misma del indio*²⁸.

En febrero y marzo de 1927, durante la famosa «Polémica del indigenismo»—entablada en la revista *Mundial* entre Mariátegui y Luis Alberto Sánchez— y frente al reproche que Sánchez le hacía de reducir los problemas del Perú a una oposición entre la costa y la sierra; de exaltar únicamente al indio y de no formular «una reivindicación total y no exclusivista» —reivindicación que involucraría al mestizo, al cholo²⁹—, Mariátegui responde esta vez con un sentido totalizante: «No es mi ideal el Perú incaico, sino un Perú integral». Y, más adelante, adoptando un enfoque únicamente clasista, proclama:

²⁶ *Peruanicemos*: 26.

²⁷ *7 Ensayos*: 336.

²⁸ *Ibíd.*: 167.

²⁹ M. Aquezolo Castro, 1976: 81.

CARLOS DANCOURT

La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo³⁰.

Sin embargo, un año después —en 1928—, se publican los 7 *Ensayos*. Ahora bien, en este libro —acabamos de verlo—, Mariátegui expone una vez más su tesis dualista y hace del indio el fundamento de la nacionalidad, olvidándose —al parecer— de sus declaraciones anteriores³¹. Al mismo tiempo —ya lo hemos apuntado—, desecha la idea de una pluralidad étnica en el Perú. Correlativamente y en la imposibilidad de negar totalmente la realidad de esta pluralidad, se ve obligado a evocarla sí, pero como un fenómeno insignificante y, sobre todo, negativo. Es por esta doble razón por lo que las demás etnias no cuentan en el sistema dualista.

De esta forma, el pensador peruano va a esforzarse por demostrar —contra toda evidencia antropológica— que los negros y los chinos peruanos no sólo no han aportado nada de positivo a la cultura peruana, sino que además la han estorbado:

Ninguno de estos dos elementos han aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas. El coolí chino [...] Injerta en el Perú su raza, mas no su cultura [...] parece haber *inoculado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito. El juego, esto es un elemento de relajamiento e inmoralidad*, singularmente nocivo en un pueblo propenso a confiar más en el azar que en el esfuerzo, recibe su mayor impulso de la inmigración china³².

Basta con comparar estas observaciones sobre el inmigrante chino con lo que decían los teóricos racistas peruanos y latinoamericanos de principios del siglo para advertir enseguida que —a través de un discurso sobre la cultura— Mariátegui hace pasar una serie de tópicos y de

³⁰ *Ideología*: 222.

³¹ Este «olvido» puede considerarse —hasta cierto punto— comprensible cuando se recuerda que algunos capítulos de los 7 *Ensayos* fueron compuestos a partir de artículos que Mariátegui escribió y publicó desde 1925; es decir, mucho antes de la polémica con Luis A. Sánchez. Al parecer, Mariátegui no pudo o no quiso actualizar su reflexión.

³² 7 *Ensayos*: 342.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

imágenes racistas. En el caso de la población negra, ese fenómeno es quizás todavía más neto y extremo:

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su *sensualidad*, su *superstición*, su *primitivismo*. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de *estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie* [...] La sociedad colonial [...] absorbió y asimiló a la raza negra, *hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente*³³.

Naturalmente, Mariátegui no dice nunca que hace suyo el punto de vista de los adeptos de la «antropología social». Todo lo contrario, él no se cansa de repetir que la cuestión racial es ficticia, artificial, arbitraria³⁴. En cambio, sostiene que, a su juicio, todas las valoraciones y jerarquías son pertinentes en materia de cultura:

La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. Pero todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir *la inferioridad de cultura*³⁵.

Todo parece ocurrir, pues, como si hubiera habido un deslizamiento de lenguaje, del discurso racista al discurso sobre la cultura, gracias a un desplazamiento de la noción de inferioridad. Así, comprendemos mejor ahora esa extraña coexistencia entre las numerosas denegaciones acerca del enfoque racial y la presencia, sin embargo, de tópicos, imágenes y términos racistas en el sustrato de un discurso sobre la cultura. Cabe subrayar también que —en la frase citada— el discurso de Mariátegui aparece un tanto anacrónico y regresivo, puesto que —desde fines del siglo XIX— la antropología, la etnología y la sociología en desarrollo rechazaban ya toda jerarquía entre las culturas, poniendo en evidencia la unidad fundamental de la humanidad³⁶.

Pero, falta el mestizo. ¿Qué hacer con él en una perspectiva «cultural»? ¿Se le puede reprochar el no haber aportado nada, cuando en realidad

³³ *Ibíd.*: 342 y 334.

³⁴ *Ibíd.*: 343.

³⁵ *Ibíd.*: 342.

³⁶ Especialmente, a partir de los trabajos de Edward Tylor, Franz Boas y Emile Durkheim.

CARLOS DANCOURT

es un producto de la tierra americana? Hemos visto anteriormente que Mariátegui se negaba a examinar la posibilidad de una síntesis o mestizaje que resolviera el dualismo étnico que él percibía en la realidad peruana. En su concepto, pues, el futuro no sería mestizo... Mientras tanto, queda el mestizo real, existente. ¿Cómo juzgarlo? Aquí, bruscamente, el marxista peruano cambia de marco teórico y del punto de vista «cultural» se desliza ahora hacia la perspectiva que él llama «sociológica»:

El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica³⁷.

En los 7 *Ensayos*, Mariátegui dedica una página al comentario de la tesis sobre «la raza cósmica» de J. Vasconcelos, tesis en la que él percibe —después del «pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon»— una visión optimista, mesiánica, utópica del mestizaje. Con mucha razón, Mariátegui rechaza esta utopía³⁸. No obstante, al mismo tiempo, su juicio sobre el mestizaje se vuelve más extremo y casi tan pesimista como el de Le Bon. En efecto, siguiendo una vez más a Valcárcel³⁹, Mariátegui condena el mestizaje real, tal como se ha producido en el Perú, ya que

[...] *la imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa* [...] Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre *negativo y desorbitado*. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan⁴⁰.

³⁷ *Ibíd.*: 343.

³⁸ *Ibíd.*: 339-340.

³⁹ La corriente indigenista encabezada por LE Valcárcel, al idealizar al indio, denigra al mestizo. Así, en su libro *Tempestad en los Andes* —prologado por Mariátegui— Valcárcel pinta al indio en su comunidad como un ser sano, puro, armonioso, lleno de juventud, de belleza y de vitalidad; en cambio, el mestizo en su «poblacho» es sólo un vicioso, un alcohólico, un espécimen corrupto, decadente, deforme, monstruoso. Más aún, en este libro, Valcárcel rechaza explícitamente el mestizaje americano: «Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido; no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades». LE Valcárcel, 1927: 107.

⁴⁰ 7 *Ensayos*: 344.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Así, pues —con un discurso ahora «sociológico»—, el lenguaje sigue siendo el mismo; en resumidas cuentas, bastante semejante al de los conocidos teóricos racistas latinoamericanos, como Bunge e Ingenieros y —en el Perú— Deustua⁴¹. Ahora bien, parece legítimo hacerse la pregunta: ¿podía Mariátegui desprenderse del discurso racista dominante en su época? A todas luces, deseoso de pronunciarse sobre el carácter de la nacionalidad peruana y atraído por el indigenismo de Valcárcel, Mariátegui toma partido ya que, hacia la misma época, además de Vasconcelos, otros autores latinoamericanos y peruanos iban en sentido opuesto y hacían precisamente del mestizaje el elemento fundamental de la historia y de la identidad latinoamericana. Queremos referirnos a Manuel Ugarte, Ricardo Rojas, Waldo Frank y —en el Perú mismo— a Antenor Orrego, Hildebrando Castro Pozo y, sobre todo, a José Uriel García, al que sería muy difícil calificar de utopista⁴². Muchas

⁴¹ En lo que se refiere al mestizaje, Alejandro Deustua —ideólogo peruano conservador— llega casi a las mismas conclusiones que Mariátegui y Valcárcel, siguiendo otros caminos: «Engendrado por el indio, en su período de disolución moral, y por el español en su época de decadencia, [el mestizo] ha heredado todos los defectos de uno y otro [...] La mezcla ha sido funesta para la cultura nacional». A. Deustua, 1937: 77.

⁴² J. Uriel García —indigenista de la «Escuela Cuzqueña»— ha desarrollado una de las más interesantes reflexiones sobre el mestizaje y la aculturación. Sus ideas divergen totalmente de las afirmaciones de Valcárcel y de Mariátegui sobre el carácter negativo del mestizaje. Para él, desde la Conquista, todo es mestizaje en el continente americano: «El español que liga su corazón a la tierra y se hace indiano es un amestizado, como el indio que fuga del 'Inkario' y acepta el nuevo sentido del mundo, es también un amestizado. Entonces, el 'mestizo' no implica hibridismo como creen los seguidores del Dr. Gustavo Le Bon, que califica de tales a los pueblos americanos [...] El alma mestiza es, pues, pese al descrédito del término, el comienzo del americano total». JU García, 1930: 107 y 118.

La posición del historiador Jorge Basadre en el debate sobre el mestizaje —formulada en 1929, un año después de la publicación de los 7 *Ensayos*— es muy mesurada y parece contener una alusión crítica a las concepciones de Mariátegui y de algunos indigenistas: «A pesar de todo el sentido disolvente que se atribuye al mestizaje, no debe olvidarse que él constituye la más genuina originalidad de América [...] que su formación y proceso inicial coincidió con la decadencia de la civilización española, por lo cual no hay que atribuirle en forma exclusiva taras complejas; que unas cuantas décadas nada significan en la trayectoria de los pueblos y menos para sentenciar definitivamente a experimentos raciales acaso nimbados por una inmensa predestinación». J. Basadre, 1929: 224.

De manera más frontal, Abelardo Solís reaccionó —en 1929— contra los prejuicios racistas en la revista misma de Mariátegui, *Amauta*: «Una manifestación más de la ignorancia de algunos escritores peruanos, es creer todavía en el prejuicio de las razas.

CARLOS DANCOURT

otras frases de los 7 *Ensayos* podrían ser utilizadas para mostrar que el marxista peruano tiene una visión muy negativa del mestizaje —ese aguafiestas de la simplicidad dualista:

El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio⁴³.

Con excepción, pues, del indio, del autóctono, del «puro», siempre exaltado e idealizado, todas las demás etnias que componen la población peruana son —por decirlo así— ennegrecidas. El criollo peruano también resulta ensombrecido, menos gravemente, es verdad, pero lo bastante claro como para que se pueda comprender que —a juicio de Mariátegui— este criollo no es más que un español doblemente degradado:

En el Perú se estableció [...] una raza que en su propio suelo no pudo ser más que una raza indolente y soñadora, pésimamente dotada para las empresas del industrialismo y del capitalismo. Los descendientes de esta raza, por otra parte, más que sus virtudes heredaron sus defectos⁴⁴.

En suma, la visión de Mariátegui acerca de la cuestión étnica en el Perú —tal como se trasluce sobre todo en los 7 *Ensayos*— es la de un racismo «al revés»: sólo dos elementos se han permutado: el indio —por ser el autóctono— ocupa ahora el lugar del blanco en la jerarquía étnica; pero —a través de los términos utilizados—, el sistema racista sigue en pie. Hasta tal punto que, inevitablemente, el indio tendrá tendencia a aparecer como «superior»:

Parejamente a la opinión que considera al blanco superior al asiático o al negro, existe entre nosotros la opinión de que el indio constituye una unidad étnica irreductible, pura, como un metal o un metaloide [...] no se puede hablar rigurosamente de razas puras, ni de razas autóctonas». A. Solís, 1929: 23.

Cabe recordar también que unos cuarenta años antes de los 7 *Ensayos*, González Prada se elevaba ya con fuerza contra las consideraciones racistas. En resumidas cuentas, las imágenes y los términos racistas, muy presentes en el discurso de Mariátegui y de algunos indigenistas, no se explican únicamente por los condicionamientos ligados a la época.

⁴³ 7 *Ensayos*: 340.

⁴⁴ *Ibíd.*: 112.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

- a) Frente al negro en materia religiosa —pero no sólo a ese nivel, si se presta atención a las metáforas y palabras empleadas—: «El indio, sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana».⁴⁵
- b) Respecto al mestizo: «El indio, por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es, generalmente, superior» ⁴⁶.
- c) Como proletario: «una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo».⁴⁷
- d) Superior también, desde el punto de vista numérico. En efecto, Mariátegui reitera sin cesar que los indios forman claramente la clase mayoritaria en el Perú, equiparándola repetidas veces a las cuatro quintas partes del total de la población peruana⁴⁸. Ahora bien, esta cifra parece bastante sobrestimada. A partir de los censos realizados en 1876 y 1940, se puede estimar la población caracterizada como «india» al 50 % del total, quizás todavía menos, hacia los años 1920-1930⁴⁹.

Por otra parte, movido por el afán de proyectar el futuro del Perú a partir del indio, Mariátegui no logra despegarse —a decir verdad— de

⁴⁵ *Ibíd.*: 176.
⁴⁶ *Ideología*: 28.
⁴⁷ *Ibíd.*: 46.
⁴⁸ Por ejemplo, véase la primera cita de este trabajo, o *Ideología*: 217.
⁴⁹ Estos son los datos de los censos realizados en 1791, 1876 y 1940 (F. Romero: 246):

MOVILIDAD RACIAL EN 1791-1940						
Razas	Censo de 1940		Censo de 1876		Censo de 1791	
	Absoluto	Relativo	Absoluto	Relativo	Absoluto	Relativo
	6'207,967	100%	2'699,106	100%	1'226,677	100%
Blanca y mestiza	3'283,360	52.89%	1'040,652	38.55%	380,191	31.8%
India	2'347,196	45.86%	1'554,678	57.60%	764,894	62.2%
Negra	29,054	0.47%	52,588	1.95%	59,462	4.85%
Amarilla	45,945	0.68%	51,186	1.90%		
Mezclas	–	–			21,773	1.2%
No declarada	6,412	0.10%	2	–	–	–

CARLOS DANCOURT

la superficie de la nacionalidad: su visión presenta una realidad estática y congelada como la de una sociedad de castas. Esto se manifiesta de modo patente cuando él examina el mestizaje. En efecto, ante esta realidad, Mariátegui —a menudo muy pronto a enfocar con agudeza los fenómenos sociales en una perspectiva histórica— carece de visión dinámica, evolutiva o prospectiva. Esta carencia aparece de una manera más clara en el momento mismo en que él escribía los *7 Ensayos* —en el que se producía en el Perú un fenómeno social radicalmente nuevo: la primera gran migración de serranos hacia la costa, migración que marcaría un viraje decisivo en la historia del mestizaje en el país⁵⁰—.

Al querer fundar la nacionalidad peruana sobre la población indígena, y únicamente sobre ella, Mariátegui se ha embrollado en una gran confusión de niveles de análisis, en la que los puntos de vista económicos e históricos rivalizan con los planteamientos «culturales», «sociológicos», biológicos y el lenguaje racista. Esta confusión se manifiesta, sobre todo, en *Peruanicemos al Perú* y *7 Ensayos* —obras que reúnen los ensayos escritos entre 1924 y 1928—. Luego, Mariátegui pareció haber tomado conciencia de su confusión, ya que —lo veremos más adelante— ésta desaparecerá.

En 1941, Jorge Basadre, en el colofón que escribió a su libro *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, habla del sentido revolucionario del censo de 1940, que demostró que la mayoría de la población peruana era mestiza, y evoca —aludiendo quizás otra vez a Mariátegui— los diversos cálculos, muchas veces arbitrarios, que fueron hechos antes de ese censo acerca de la población indígena «... ascendente según unos al 50%, según otros a las dos terceras partes, sin que faltase algún cálculo hablando de las cuatro quintas partes de la población». (J. Basadre, 1929: 247)

En el ensayo *El problema de las razas en la América Latina*, Mariátegui argumenta que en la masa de los indios —evaluada, una vez más como las, cuatro quintas partes de la población peruana— él incluye a los mestizos que viven en algunas provincias peruanas, ya que —a su parecer— la vida de estos mestizos no difiere de la vida de los indios propiamente dichos (*Ideología*: 34). Ahora bien, no sólo esta formulación es bastante imprecisa y simplificadora sino que, además, se contrapone totalmente a lo que el propio Mariátegui había expresado hasta aquel entonces: en varios ensayos, el mestizo e incluso el indio aculturado —el indio alfabeto— son considerados como elementos distintos del mundo indígena y, peor aún, contrarios a él, puesto que se identifican con el mundo «blanco» y explotan también a los indios (*7 Ensayos*: 37, 344-345; *Ideología*: 33. Véase también el prólogo que Mariátegui escribió al libro *Tempestad en los Andes*, LE Valcárcel: 1927).

⁵⁰ Entre 1920 y 1931, la población de Lima, por ejemplo, aumentó en un 72.8% contra solamente el 28.3% en la década anterior. Este fuerte crecimiento se acompañó de la formación de las primeras barriadas (B. Caravedo, 1976: 38-39 y J. Deustua y A. Flores Galindo, 1978: 77).

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Sin embargo, cabe notar que en los 7 *Ensayos* despunta ya otra visión de la problemática étnica: una visión más propiamente cultural/clasista, que el marxista peruano desarrollará un año después en su ensayo *El problema de las razas en la América Latina*. Así, es por aculturación que el indio puede traicionar a su «raza». Inversamente, el mulato —gracias al trabajo político— puede llegar a la conciencia de clase y liberarse de su alienación⁵¹.

Chang-Rodríguez formula la hipótesis de que fue su formación europeizante lo que le impidió a Mariátegui comprender el proceso del mestizaje en el Perú⁵². Por nuestra parte sugeriríamos, además, una influencia —en cierto modo— inversa: la influencia del medio ambiente costeño y limeño —herencia de varios siglos de racismo—. Sea lo que fuere, lo seguro es que la confusión del marxista peruano se alimenta, por lo menos, de su falta de conocimiento de la problemática étnica en el Perú y de su apresuramiento a enunciar una respuesta frente a las cuestiones nacionales planteadas por ese vasto movimiento de peruanización de la *intelligentzia* peruana, que se inició a fines del siglo XIX.

DEL FUNDAMENTO DE LA NACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO

La población indígena es, pues —para Mariátegui—, el fundamento de la nacionalidad peruana, gracias a su importancia numérica, a su peso biológico y a su cultura, puesto que —a su modo de ver— las demás etnias que existen en el Perú han permanecido extranjeras o han producido efectos negativos, sin resolver el problema de la cultura nacional. Pero, ¿qué concepto tiene Mariátegui de la cultura indígena?, ¿cómo podrá ésta regenerar al Perú?

La base a partir de la cual va a esbozarse una respuesta se encuentra en la afirmación de que la cultura indígena contemporánea es una pura supervivencia de la cultura incaica; así —cuatro siglos después de la Conquista—, el indio no habría cambiado casi nada y habría preservado la cultura y la sociedad de sus antepasados⁵³. No nos

⁵¹ 7 *Ensayos*: 37 y 334.

⁵² E. Chang-Rodríguez, 1957: 182-183.

⁵³ 7 *Ensayos*: 216, 336, 345.

CARLOS DANCOURT

detendremos aquí en la idea de Mariátegui, según la cual el indio habría guardado hasta la fecha su traje, sus costumbres, sus industrias típicas, porque si bien es cierto que esta aseveración revela la pobreza de sus informaciones, ella constituye, sin embargo, un aspecto muy secundario de su reflexión⁵⁴. Finalmente —para él—, lo esencial no está ahí; se encuentra más bien en la conservación de una institución fundamental de la sociedad incaica: el ayllu o comunidad indígena.

Lo que le interesa ante todo al marxista peruano es demostrar que la comunidad indígena representa el núcleo actual y vivo del «comunismo agrario» de los incas. Con este propósito, se ve obligado a desarrollar extensamente la descripción de la organización social de los incas, presentada como «el más desarrollado y armónico sistema

⁵⁴ *Ibíd.*: 345. Los errores de Mariátegui sobre el mundo indígena pueden explicarse por el hecho de que sus informaciones provenían, esencialmente, de las descripciones y relatos de algunos indigenistas y delegados serranos. Sus informaciones eran, pues, «de oídas» y no se originaban de una percepción directa y personalmente vivida en la sierra.

Al respecto, hay un caso en el que es difícil distinguir entre el error y la descripción incompleta o intencionada. Se trata de la presentación que hizo Mariátegui de uno de los personajes más originales y conmovedores de la época, el llamado «indio» Ezequiel Urviola. En realidad, no era indio, sino un *misti* puneño, quien —a la muerte de sus padres— fue despojado de sus bienes patrimoniales por unos latifundistas de la región. En 1914, al terminar la enseñanza secundaria en el Colegio «San Carlos» de Puno, emprendió estudios de Jurisprudencia en la Universidad «San Agustín» de Arequipa. Ahora bien, fue en esta ciudad donde en 1918, tuvo la oportunidad de desempeñar el papel de un indio flagelado en la obra teatral *La noche de San Juan*, escrita por su amigo Emilio Romero. Ezequiel Urviola se identificó tanto con su papel y —a través de él— con la condición de los indios que en adelante ya no quiso separarse del poncho, del chullo y de las ojotas que había revestido durante las representaciones. Con esta indumentaria, se estableció en Lima —en 1920— para trabajar con mucha dedicación en el «Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo» y en la Universidad Popular González Prada; pero, en enero de 1925, murió de tuberculosis. Cf. Antonio Rengifo, «Esbozo geográfico de Ezequiel Urviola y Rivero», en W. Kapsoli: 1977; y también W. Kapsoli, 1984: 137 a 159.

Así pues, Ezequiel Urviola siguió desempeñando tan bien su papel que muchos limeños lo tomaron por un indio auténtico. Uno de ellos puede haber sido precisamente Mariátegui, quien no habla de los rasgos *mistis*, urbanos y cultos de Urviola ni de su real origen. Al contrario, con gran entusiasmo, lo presenta como un verdadero indio, un indio rebelde, combativo, revolucionario, socialista. Así escribe: «El 'nuevo indio' espera. Tiene una meta [...] Así lo he conocido yo también en más de un mensajero de la raza venido a Lima. Recuerdo el imprevisto e impresionante tipo de agitador que encontré hace cuatro años en el indio puneño Ezequiel Urviola. Este encuentro fue la más fuerte sorpresa que me reservó el Perú a mi regreso de Europa. Urviola representaba la primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista». JC Mariátegui, «Prólogo», en LE Valcárcel: 1927.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

comunista», donde el pueblo incaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material⁵⁵. Varios estudios sobre la obra de Mariátegui ya han puesto en evidencia su precipitación a calificar de comunista o de socialista la sociedad incaica y a idealizarla⁵⁶. Por ello, no nos extenderemos más aquí sobre este aspecto.

Lo importante para Mariátegui, el nudo duro a partir del cual él saca conclusiones teóricas y políticas es —repetámoslo— la supervivencia del «comunismo agrario» de los incas en la actual comunidad indígena. Esta idea constituye el *leitmotiv* central de todos sus ensayos⁵⁷. Sin duda alguna, como otros intelectuales de su época, Mariátegui toma partido de nuevo: ahora coincide con Hildebrando Castro Pozo, los indigenistas de la tendencia de Valcárcel y también Haya de la Torre, pero descarta las tesis que tendían a mostrar, por una parte, que la organización social de los incas no era de naturaleza comunista y, por otra, que la comunidad indígena había evolucionado tanto bajo el dominio español que la cultura incaica había desaparecido prácticamente en su seno⁵⁸.

No obstante, la gran originalidad de Mariátegui —con respecto a todos los que eran del mismo parecer— radica en las conclusiones teóricas y políticas que saca de esta idea. En efecto —para él—, la comunidad indígena se convierte en un elemento esencial de su visión del socialismo en el Perú. Más exactamente: la base del futuro socialista del país. De manera muy diversa, Mariátegui reitera esta idea a lo largo de su obra. A decir verdad, su posición parece oscilar entre una forma atenuada de esta idea y otra extrema.

⁵⁵ *Ibíd.*: 35 (nota) y 13.

⁵⁶ W. Espinoza Soriano: 1981; A. Flores Galindo: 1980; D. Meseguer Illán: 1974; VM Miroshovski: 1978; R. Paris: 1966.

⁵⁷ He aquí algunas frases de Mariátegui sobre el tema de la supervivencia del «comunismo incaico» en la actual comunidad indígena: «...la tendencia natural de los indígenas al comunismo...»; «...la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación.»; «El comunismo [...] ha seguido siendo para el indio su única defensa.» (7 *Ensayos*: 15 y 83).

⁵⁸ J. Uriel García se pronunciaba —en la misma época— contra la idea de que la cultura incaica había sobrevivido en los ayllus modernos (JU García, 1930: 88). Por otra parte, ya en 1919, R. Bustamante Cisneros expresaba la opinión de que la solidaridad dentro de la comunidad era un mito y que existían grandes diferencias sociales entre los miembros de una comunidad (J. Piel, 1982: 59). Otro ejemplo: LA Sánchez, polemizando con Mariátegui, le preguntó si él creía verdaderamente que la comunidad indígena era una organización autóctona y si no veía en ella el rastro de la época colonial (M. Aquezolo Castro, 1976: 81). Curiosamente, Mariátegui no le respondió sobre ese punto.

CARLOS DANCOURT

La primera consiste en decir que la comunidad indígena representa un factor fundamental, una especie de apoyo en la construcción del «socialismo peruano»:

Hay que contar con un factor concreto que le da al problema agrario peruano un carácter peculiar: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena. Para el socialismo peruano, este factor tiene que ser fundamental⁵⁹.

La segunda forma va mucho más lejos, puesto que hace de la comunidad indígena «la célula» del socialismo en el Perú:

El 'ayllu', célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora [...] acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en *la célula de un Estado socialista moderno*⁶⁰.

Entre esos dos polos, una forma —en cierto modo, intermedia— tiende a mostrar el socialismo como un estado natural en el Perú:

Las comunidades [...] representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación⁶¹.

En otra parte, Mariátegui generaliza este socialismo intrínseco a toda América Latina:

El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica⁶².

¿El socialismo, es posible en el Perú? ¿Qué revolución propiamente peruana es preciso proyectar? Sabido es que la respuesta a estas dos preguntas —en el marco del intenso debate sobre la peruanidad en los años veinte— acabó oponiendo a los dos asociados y —luego, rivales—

⁵⁹ *Ideología*: 277; y, misma idea: 43, así como 7 *Ensayos*: 52.

⁶⁰ *Peruanicemos*: 109-110.

⁶¹ *Ideología*: 42-43.

⁶² *Ibíd.*: 249.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

políticos, Haya de la Torre y Mariátegui. Ahora bien, la respuesta teórica y política de Mariátegui a esas preguntas está contenida justamente en su concepción de la comunidad indígena, dado que —en cualquiera de los casos— la comunidad aparece siempre en su discurso como un elemento fundamental y positivo en sumo grado, lo que prueba no sólo que el socialismo es posible en el Perú, puesto que ya está ahí en germen, «al estado natural», sino que además ese socialismo es auténticamente peruano y latinoamericano. Por añadidura, creyendo inscribirse en una tradición intrínsecamente nacional, Mariátegui replica a Haya de la Torre y a los apristas que lo acusaban de «europeísta», de «teorizante» y de estar alejado de la realidad peruana.

La comunidad indígena cumple, pues, una función política de gran importancia en el pensamiento del marxista peruano. Es la que funda el «socialismo peruano» que regenerará al país⁶³. Más aún —en el plano teórico—, la comunidad desempeña el papel de punto de apoyo o de plataforma giratoria en el que se articula su discurso: el socialismo y las aspiraciones nacionales; el marxismo y el indigenismo; el occidente y la cultura indígena; el pasado, el presente y el futuro; la explicación de una realidad, el proyecto político, la praxis y, por último, el mito —del que se conoce la filiación totalmente soreliana en el pensamiento de Mariátegui y que encuentra aquí, en la proyección de la comunidad hacia el futuro, su inscripción nacional⁶⁴—.

De esta función conferida a la comunidad indígena se deriva toda una estrategia política; en particular, la concepción de un partido

⁶³ Mariátegui no es el único en América Latina que hace hincapié en el socialismo ya inscrito en la comunidad indígena. Otros marxistas latinoamericanos se expresaron también en el mismo sentido. Por ejemplo, el delegado ecuatoriano, Ricardo Paredes, declaró en 1928, en el VI Congreso de la III Internacional: «Los países de América Latina que tienen una población india numerosa están en mejores condiciones para la edificación del socialismo que en el campo de los países en donde este elemento indio no existe [...] Los indios americanos tienen un espíritu colectivista muy notable». (D. Meseguer Illán, 1974: 205).

En cambio, en el Perú mismo, los indigenistas marxistas de la revista *Kuntur* —publicada en el Cuzco, entre 1927 y 1928— consideraron el marxismo como antagónico con el viejo mundo indígena (A. Flores Galindo, 1980: 95-96).

⁶⁴ Para Georges Sorel, el mito —motor de la historia— encuentra su emblema revolucionario en la huelga general insurreccional hacia la que debe orientarse el proletariado. En el Perú, debido a la falta de una clase obrera numerosa, Mariátegui tiene tendencia a delegar este valor emblemático del mito en la revolución a la masa indígena y a su comunidad.

CARLOS DANCOURT

revolucionario de carácter amplio —pluriclasista—, en el que la masa indígena campesina ocupa un lugar esencial e, implícitamente, una teoría de la revolución socialista, sin paso obligatorio por la etapa «democrático-burguesa» o capitalista:

Mentes poco críticas y profundas pueden suponer que la liquidación de la feudalidad es empresa típica y específicamente liberal y burguesa y que pretender convertirla en función socialista es torcer románticamente las leyes de la historia [...] La sorpresa de sus sustentadores será extraordinaria cuando se enteren de que la función del socialismo [...] será en gran parte la de realizar el capitalismo⁶⁵.

Sin embargo —en realidad—, ante esta idea su posición parece evolucionar, pues —contra la Internacional Comunista—, Mariátegui defenderá —en 1929— una tesis que rectifica la que acabamos de exponer, en la medida en que la posibilidad de instaurar un desarrollo capitalista en los países semicoloniales será dejada al imperialismo y, por lo tanto, la de liquidar la feudalidad, sin tener que esperar para ello la revolución socialista ⁶⁶.

Por último —estimulado por la amplitud de las insurrecciones indígenas en los años 1920 y por la aparición de los diversos grupos indigenistas—, Mariátegui experimentará la tentación de pensar que esos fenómenos se originan no tanto en las condiciones económicas y sociales de la sociedad peruana, sino más bien en una especie de despertar étnico indígena —el cual coincide con la lucha por el socialismo—:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria⁶⁷.

Mas, en esto Mariátegui también cambia, ya que —un año después— en la ponencia *El problema de las razas en la América Latina* formulará

⁶⁵ LE Valcárcel, 1927: prólogo de JC Mariátegui.

⁶⁶ *Ideología*: 92-93. Volveremos más adelante sobre esta idea (ver nota 81 de este trabajo).

⁶⁷ LE Valcárcel, 1927: prólogo de JC Mariátegui, y también 7 *Ensayos*: 35 (nota).

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

un punto de vista contrario, al sostener —ahora sí— que las condiciones materiales de la sociedad —y más exactamente el desarrollo del capitalismo— son lo que hace posible las luchas indígenas:

El dinamismo [...] de este régimen [capitalista], que torna inestables todas las relaciones, y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no de fuerzas raciales⁶⁸.

Viene al caso recordar el calificativo de populista que —en polémico artículo— el soviético Miroshevski aplicó a Mariátegui. Por cierto, ese término parece corresponder bastante bien a la importancia que el pensador peruano le atribuye —a semejanza de los populistas rusos— a la comunidad autóctona. Sin embargo, hay algo profundamente negativo en esta etiqueta, y es que disimula toda la compleja fluidez del pensamiento de Mariátegui, compuesto, muy a menudo —lo veremos más extensamente en la tercera parte de este estudio—, por vacilaciones, tensiones, evoluciones y cambios.

Más grave aún —deseoso de aplicar la etiqueta—, Miroshevski emprende una acción de simplificación y de deformación de la obra y de la actividad política del marxista peruano. Como ejemplo, un punto capital: según él, Mariátegui habría considerado al proletariado como un simple «apéndice» de las masas campesinas indígenas y, por consiguiente, habría imaginado la instauración del socialismo sin la dirección y la dictadura del proletariado⁶⁹. No obstante, si bien es verdad —acabamos de verlo— que las masas indígenas ocupan un lugar importante en el discurso de Mariátegui —puesto que se manifiesta en él la tendencia a fundar sobre ellas la nacionalidad y el socialismo peruanos—, también es verdad que la referencia a la función dirigente del proletariado en la revolución socialista es una de sus constantes⁷⁰.

Por lo demás, toda la intensa actividad desplegada por Mariátegui hacia los obreros —que va desde la participación directa en la creación del sindicato CGTP hasta la publicación del periódico obrero *Labor*, la escritura de artículos, el envío de mensajes, sin contar con sus

⁶⁸ *Ideología*: 32.

⁶⁹ VM Miroshevski, 1978: 59, 68, 69.

⁷⁰ Por ejemplo, *Ideología*: 150, 162.

CARLOS DANCOURT

responsabilidades de secretario general del Partido Socialista Peruano, etcétera— ilustra, pues, la importancia de primer orden que Mariátegui atribuía al proletariado. En consecuencia, muy lejos de las simplificaciones de Miroshevski, todo nos induce a pensar que hay en el discurso del marxista peruano una disociación o —por lo menos— una tensión entre esos dos ejes de su reflexión y de su actividad —el mundo indígena y la clase obrera en el Perú—. Inválido, alejado de la realidad andina, Mariátegui tratará —mediante la teoría— de relacionarlos.

«EL PROBLEMA DE LAS RAZAS»: ¿HACIA UNA GUERRA DE CASTAS?

En 1929, Mariátegui escribió *El problema de las razas en la América Latina* —ponencia que fue presentada en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires, en junio del mismo año—. Primer análisis latinoamericano de orden marxista sobre la cuestión étnica⁷¹, esta ponencia constituye un documento de gran interés para comprender el itinerario intelectual y político de Mariátegui, así como sus discrepancias con la Internacional Comunista, puesto que esta ponencia y la estrategia propuesta por el Partido Socialista Peruano fueron desaprobadas por el conjunto de los delegados de la conferencia⁷².

Este documento señala un viraje en el pensamiento de Mariátegui. Aquí, sus anteriores planteamientos sobre la cuestión étnica, y especialmente la tesis del dualismo étnico en el Perú, son abandonados. Correlativamente, desaparecen también la dicotomía costa/sierra y las consideraciones un tanto racistas sobre las minorías étnicas y el mestizaje. Asimismo, el término de raza ya no da lugar a mezclas y a

⁷¹ A. Anderlé, 1985: 184.

⁷² «El problema de las razas en la América Latina» —ponencia incluida en el libro *Ideología y Política*— comprende dos partes: la primera fue escrita por el propio Mariátegui; la segunda, redactada por Hugo Pesce —uno de los delegados peruanos a la Conferencia Comunista Latinoamericana—, recoge las ideas de Mariátegui y las ilustra con ejemplos que se refieren a los principales países de América Latina. Para evitar malentendidos, sólo estudiaremos y citaremos aquí la primera parte de la ponencia. Cabe precisar que esta primera parte fue publicada en el número 25 de la revista *Amauta*, julio-agosto de 1929, con el título «Esquema del problema indígena».

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

deslizamientos entre varios niveles de análisis. Ahora, su empleo se sitúa a un nivel que se relaciona principalmente con lo cultural/político.

Aunque la comunidad indígena figura todavía como elemento esencial en la solución del problema agrario y —cabe suponerlo— en la construcción del socialismo en el Perú, Mariátegui ya no expresa la idea de fundar la nacionalidad y la cultura peruana o latinoamericana únicamente sobre el indio. Por el contrario —rompiendo con el indigenismo lírico—, rechaza definitivamente ese tipo de consideraciones y hace así, implícitamente, una autocrítica:

Al racismo de los que desprecian al indio [...] sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano⁷³.

En esta ponencia, aunque Mariátegui afirma que «el problema de las razas» es sobre todo de orden económico y social, subraya —al mismo tiempo— la importancia que reviste la problemática étnica en los países latinoamericanos que tienen una población indígena numerosa, como el Perú, Bolivia y Ecuador. En estos países se produce una coincidencia entre el carácter étnico de la población dominada y su condición de clase explotada. De tal manera que —por ejemplo— el indio quechua o aymara ve su opresor en el *misti*, en el blanco. De ahí la necesidad de tener en cuenta «el factor racial» en la determinación de una política revolucionaria⁷⁴.

No comentaremos aquí la totalidad de esta ponencia —en la que Mariátegui expone, una vez más, lo esencial de su visión económica, social e histórica sobre el problema indígena—, centraremos nuestro estudio en dos grandes aspectos que él pone de manifiesto —totalmente nuevos en su discurso—, en los que «el factor racial» desempeña un papel de primera importancia. El primer aspecto, cuyo análisis se prolonga en *Punto de vista antiimperialista* —ponencia presentada también en la Conferencia Comunista⁷⁵—, se refiere a la incidencia del «factor racial» en el sistema de lucha de clases en el Perú.

Más concretamente, Mariátegui examina la identificación de carácter racial y cultural de las clases dominantes peruanas con los valores del

⁷³ *Ideología*: 30.

⁷⁴ *Ibíd.*: 32, 33, 46.

⁷⁵ *Ibíd.*: 87 a 95.

CARLOS DANCOURT

imperialismo. En efecto —para Mariátegui—, entre las clases dominantes criollas y «los imperialistas blancos» se crea una afinidad o complicidad de orden étnico, que se manifiesta —de manera muy especial— en el desprecio que tienen ambos por las etnias dominadas —indios, negros, mulatos, etcétera—. Es decir,

El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista [...] *La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio* para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico⁷⁶.

Esta complicidad o solidaridad étnica afecta también a las clases medias:

Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente⁷⁷.

Dicho de otro modo —en opinión del marxista peruano—, esta identificación, complicidad o solidaridad de «clase», «raza» y «prejuicio» con el imperialismo desnacionaliza a las clases dominantes y medias peruanas. Es justamente ahí —en esta desnacionalización— donde Mariátegui encuentra una especificidad de la lucha de clases en el Perú, ya que —a ese nivel— este país constituye un caso particular, muy diferente de China, por ejemplo —país donde los chinos nobles o burgueses se sienten profundamente chinos—. Y diferente, igualmente, de un país como Argentina —donde existe una burguesía numerosa y rica que imprime al país una personalidad nacional clara y definida⁷⁸. En el Perú, ocurre todo lo contrario:

[...] el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo.

⁷⁶ *Ibíd.*: 27.

⁷⁷ *Ibíd.*: 27.

⁷⁸ *Ibíd.*: 88 y 89.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Por consiguiente, concluye Mariátegui:

El factor nacionalista [...] no es decisivo ni fundamental en la lucha antiimperialista en nuestro medio⁷⁹.

No obstante, más profundamente —sin que Mariátegui, al parecer, lo haya sospechado—, este análisis de las relaciones de clase alteradas por «el factor racial» lleva finalmente a una lógica de oposición étnica entre dos grandes bloques: por un lado, el bloque de la cultura y del poder dominante «blanco» —formado por la alianza étnica del imperialismo y de las clases dominantes y medias, criollas y mestizas—; por otro lado, el bloque de las etnias dominadas y menospreciadas, «de color» —indios, negros, mulatos, etcétera—, pero —por antítesis— «nacionales»⁸⁰.

Ahora bien, ¿la materialización de esta lógica no conduce a una guerra de castas? ¿La lucha de clases no se convertiría también en una lucha de razas? Mariátegui no se hace esas preguntas, pues el interés de este análisis parece situarse —para él— en otra parte. Primero, en establecer una especificidad de la lucha de clases en el Perú. Luego, en mantener su orientación hacia el campesinado indígena. Y, por último —colocando a las clases medias en el campo de lo antinacional—, en diferenciarse radicalmente de la Alianza Popular Revolucionaria Aprista (APRA) —partido que hacía, precisamente, de las clases medias y de la lucha antiimperialista por «la segunda independencia» los dos pilares de su doctrina—.

Por razones de carácter étnico, entonces, pero también por motivos que se relacionan con el combate ideológico contra el APRA, el papel de las clases medias es crucial en la nueva visión de Mariátegui. Justamente, a propósito de las clases medias, Mariátegui formulará

⁷⁹ *Ibíd.*: 88.

⁸⁰ Se puede ver en esta desconfianza extrema frente al «blanco» criollo, colocado en el campo de lo extranjero, un eco de la problemática étnica desarrollada por González Prada, para quien: «Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (M. González Prada, 1976: 343). Entre los años 1920 a 1930 —período en el que estallaron todavía numerosas insurrecciones indígenas de carácter étnico—, el anuncio de una «guerra de castas» era un tema bastante presente en algunos autores peruanos; por ejemplo, en Valcárcel y en los indigenistas del «Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyu». Por su parte, A. Orrego —prologando las tesis de J. Vasconcelos— preconizaba la formación de un vasto bloque racial en América Latina (A. Orrego, 1927: 5).

CARLOS DANCOURT

uno de sus planteamientos quizás más visionarios: la posibilidad de una alianza entre la pequeña burguesía en el poder y el imperialismo, a fin de liquidar la feudalidad en razón de la divergencia de intereses económicos entre el «capitalismo imperialista» y la clase feudal en el Perú⁸¹. Esta tesis fue duramente criticada en la Conferencia Comunista Latinoamericana. Para la Internacional, la existencia de la feudalidad en los países semicoloniales constituía, precisamente, la garantía de la dominación imperialista. Era, pues, inimaginable que esta ligazón pudiera romperse sin una revolución socialista⁸².

Huelga decir que —por razones de espacio— no será posible dar cuenta aquí de todos los debates que tuvieron por objeto las propuestas de los socialistas peruanos durante la Conferencia. De todas formas, no es ése el tema de nuestro estudio. Muy brevemente, nos limitaremos a los comentarios que se hicieron del análisis de Mariátegui sobre la incidencia del «factor racial» en el sistema de clases sociales en el Perú. A decir verdad, las discusiones de la Conferencia no abordaron directamente este tema. Seguramente porque Vittorio Codovilla —uno de los principales dirigentes de la Internacional para América Latina—, al presentar su informe sobre las tesis de los socialistas peruanos, negó de entrada y de manera muy ortodoxa que hubiera una especificidad de la realidad peruana. Para él, como para la Internacional, las condiciones del Perú no eran fundamentalmente diferentes de las de todos los países de América Latina: se trataba de un país semicolonial, como los otros⁸³.

⁸¹ En efecto, en «Punto de vista anti-imperialista», Mariátegui escribió: «Ciertamente, el capitalismo imperialista utiliza el poder de la clase feudal, en tanto que la considera la clase políticamente dominante. Pero, sus intereses económicos no son los mismos. La pequeña burguesía [...] puede llegar a la misma estrecha alianza con el capitalismo imperialista. El capital financiero se sentirá más seguro si el poder está en manos de una clase social más numerosa [...]. La creación de la pequeña propiedad, la expropiación de los latifundios, la liquidación de los privilegios feudales, no son contrarios a los intereses del capitalismo [...]. Por el contrario, en la medida en que los rezagos de feudalidad entaban el desenvolvimiento de una economía capitalista, ese movimiento de liquidación de la feudalidad coincide con las exigencias del crecimiento capitalista [...]; que desaparezcan los grandes latifundios [...], que las viejas aristocracias se vean desplazadas por una burguesía y una pequeña burguesía más poderosa e influyente [...], nada de esto es contrario a los intereses del imperialismo». *Ideología*: 92 y 93.

⁸² R. Martínez de la Torre, 1948: 477.

⁸³ *Ibíd.*: 428.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

Sin embargo, González Alberdi —otro dirigente importante de la Internacional— criticó, con bastante razón, al que parece ser uno de los puntos decisivos de la tesis de Mariátegui: el comportamiento de la pequeña burguesía. Alberdi argumentó que la pequeña burguesía no era homogénea; que no formaba en realidad una clase, sino un conglomerado de capas sociales con intereses muchas veces distintos y hasta opuestos⁸⁴. En cambio, la Conferencia parece no haber señalado la contradicción que se establecía entre, por una parte, la extrema desconfianza que le inspiraba a Mariátegui la pequeña burguesía en el Perú y, por otra, el deseo de los socialistas peruanos de convocar a esta misma pequeña burguesía a integrar las filas del Partido Socialista Peruano —presentado como un partido de base social amplia—. Empero, es verdad que, por otro lado, el proyecto de los peruanos de crear un partido socialista de carácter amplio —y no un partido comunista monoclasista— fue desaprobado categóricamente por los delegados de la Conferencia⁸⁵.

El segundo aspecto en el que Mariátegui hace hincapié —en su ponencia— se refiere a las dificultades que el trabajo político encuentra en el seno de la población indígena. En ese caso, «el factor racial» es capital por cuanto el idioma, la cultura y las tradiciones indígenas pueden constituir una barrera a la penetración de los revolucionarios de raza blanca o mestiza⁸⁶. Por ello, el marxista peruano recomienda con insistencia la formación política de agentes intermediarios —indios que trabajan ya en contacto con los obreros revolucionarios en las minas y en las ciudades—, puesto que:

⁸⁴ *Ibíd.*: 477.

⁸⁵ En realidad, por lo que se refiere a la Internacional, las consideraciones sobre la pequeña burguesía no estaban tampoco exentas de contradicciones, o —por lo menos— de confusiones posibles. Si, por un lado, la Internacional recomendaba flexibilidad para con ella; por otro, al exigir el monolitismo más completo de los partidos comunistas, le mostraba —de hecho— una actitud intransigente. La intransigencia prevaleció finalmente sobre la flexibilidad: en los años treinta, los partidos comunistas aplicaron la consigna de «clase contra clase», de tal manera que el partido aprista fue calificado de fascista y, como en otros países latinoamericanos, se rompió toda relación con el «reformismo pequeño burgués». Se les dejó así la puerta abierta, por ejemplo, al APRA en el Perú, al peronismo en Argentina, al MNR en Bolivia, y al PRI mexicano.

⁸⁶ *Ideología*: 33.

CARLOS DANCOURT

Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre⁸⁷.

Mariátegui está, pues, muy consciente de los particularismos del mundo indígena. En esto parece estar otra vez adelantado para su época, sobre todo si se piensa en aquellos revolucionarios peruanos que participaron en las guerrillas de 1965 y que no sospecharon realmente que el idioma y la cultura indígena podían constituir una barrera a su trabajo político⁸⁸. Además —para Mariátegui—, la formación política de elementos procedentes de la población indígena es más necesaria debido a que muchos revolucionarios de medio urbano no se han librado totalmente de sus prejuicios racistas contra el indio⁸⁹. En suma, al carácter específico del sistema de lucha de clases en el Perú, determinado por la incidencia del «factor racial» en el comportamiento de las clases dominantes y medias, se añade ahora otra especificidad: la que afecta a la lucha revolucionaria.

Mas, paradójicamente, al ofrecer del mundo indígena la imagen de un mundo cerrado, aparte, de difícil acceso incluso para los revolucionarios, Mariátegui daba argumentos a los partidarios de la tesis defendida por la Internacional, relativa al derecho a la autodeterminación de las poblaciones quechua y aymara —tesis que, precisamente, él quería combatir—. Quizás por eso —en otras páginas— esta ponencia se dedica, principalmente, a integrar a los indios en la nación y, en particular, en el sistema nacional de lucha de clases.

En primer lugar —lo hemos visto— están colocados —de la misma manera que los negros, los mulatos, etcétera— en el bloque de las etnias/clases dominadas, pero «nacionales». Y, luego, en el marco de la lucha revolucionaria, los indios cumplirán un papel de primer plano como clase motor y dirigente de la revolución peruana —al igual que la clase obrera—, en la medida en que —bajo la pluma de Mariátegui— pasan a formar parte del proletariado:

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la

⁸⁷ *Ibíd.*: 44.

⁸⁸ H. Béjar, 1969: 136-138 y 144-147.

⁸⁹ *Ideología*: 32, 33.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos *proletarios* de otros medios podrán aventajarlo⁹⁰.

Acerca de esta frase, Flores Galindo hizo —con gran pertinencia— la siguiente observación:

Al incluir a los indígenas en el término proletariado, se terminaba comprendiendo de una manera diferente la alianza entre obreros y campesinos [...] ambas clases eran revolucionarias, lucharían por el socialismo, harían el Perú nuevo⁹¹.

Así, esta extensión del término «proletariado» al campesinado indígena adquiere un significado tal vez fuerte en la obra de Mariátegui. Y gracias a ese deslizamiento teórico, relaciona estrechamente los dos ejes de su reflexión que parecen a menudo disociados: el mundo indígena y la clase obrera en el Perú. Pero, con seguridad, un punto de articulación entre esos dos ejes —ya lo hemos visto anteriormente— Mariátegui lo halla en la figura del indio que vive en contacto con la clase obrera revolucionaria, quien será el que realizará concretamente la conexión entre los dos universos⁹².

Según la Internacional, el problema de las razas estaba ligado básicamente a la solución de la cuestión nacional: los indígenas quechuas y aymaras formaban nacionalidades oprimidas. Como las fronteras de los estados latinoamericanos constituían una herencia de la colonia española, la Internacional planeaba —para el futuro socialista del continente— su reordenamiento y la formación de repúblicas autónomas, según el modelo proyectado por la constitución de la Unión Soviética. Sin tomar en cuenta las peculiaridades regionales y la geopolítica continental, esta concepción tenía un carácter bastante abstracto, ideal, utópico. No obstante, se impuso en los partidos

⁹⁰ *Ideología*: 48.

⁹¹ A. Flores Galindo, 1980: 31.

⁹² Esta estrategia de conexión con la masa campesina indígena a través de los indios que trabajaban en contacto con los obreros revolucionarios no fue aplicada por el Partido Comunista Peruano después de la muerte de Mariátegui. Este descuido le costó muy caro al movimiento obrero: ésa fue una de las causas del fracaso de las huelgas insurreccionales que se desataron en las minas de la Sierra Central en noviembre de 1930, ya que los obreros —sin el apoyo de la masa campesina indígena— se encontraron completamente aislados frente a las fuerzas represivas (A. Anderlé, 1985: 249).

CARLOS DANCOURT

comunistas de América Latina durante un período bastante largo, hasta desaparecer definitivamente del discurso comunista, en los años cuarenta.

Para Mariátegui, aceptar estos planteamientos resultaba teórica y prácticamente imposible. Quien había querido situarse —hasta aquel entonces— a la vanguardia del movimiento de peruanización de la reflexión en el Perú y en el momento mismo en que todos sus esfuerzos tendían a demostrar el carácter específico de la realidad peruana, no podía justamente efectuar un viraje de 180 grados, y sacar su reflexión del marco nacional que había sido siempre el suyo. El «verdadero Perú» —tantas veces invocado y buscado en la época— no podía ser un Perú desmembrado.

Más aún, la tesis sobre las nacionalidades quechua y aimara entraba en liza con la visión regional del Perú que Mariátegui había expuesto en los *7 Ensayos*: si todos los factores étnicos y culturales se conciertan en la sierra para formar una entidad autónoma y hasta una nacionalidad, existe también un impedimento económico, político y administrativo, puesto que el movimiento espontáneo de la economía peruana antepone las comunicaciones trasandinas —de la costa a la sierra, y viceversa— a las comunicaciones interandinas; de suerte tal que la sierra no formaba un conjunto estructurado en sí mismo, sino una serie de regiones ligadas —cada una por separado— a la costa⁹³.

Otras razones más circunstanciales —relacionadas con la situación política en el Perú— debían incitar también a Mariátegui a rechazar esta tesis sobre las nacionalidades quechua y aimara, ya que adoptarla hubiera significado dar motivo a las acusaciones del APRA —que lo mostraban como un intelectual abstracto, dependiente de estrategias europeas y alejado de los «verdaderos» problemas del Perú—. *Last but not least*, hubiera implicado también desafiar abiertamente al dictador Leguía y remar contra la corriente de fuerte nacionalismo que impregnaba la sociedad peruana.

En resumen, en el debate sobre la situación peruana en la Conferencia Comunista Latinoamericana se enfrentaron dos concepciones metodológicas diametralmente opuestas, referentes al análisis de las sociedades. Por un lado, los planteamientos de Mariátegui —defendidos por los delegados peruanos— tendían a orientar el análisis

⁹³ *7 Ensayos*: 206-207.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

hacia las condiciones específicas de la formación social peruana; por otro lado, la tesis de la Internacional correspondía a la simple aplicación de un esquema general. La Internacional denunció el carácter confuso de la posición de Mariátegui, lo que, en parte, parece justo, sobre todo por lo que se refiere al análisis de la pequeña burguesía, a las razones invocadas para no fundar un partido comunista y a las explicaciones sobre los dos programas —uno mínimo y otro máximo— que tendría el Partido Socialista Peruano.

En realidad, la confusión estaba en ambos campos. En apariencia claros y coherentes, los planteamientos de la Internacional no eran más que el producto de una serie de generalizaciones y de simplificaciones: el Perú era un país semicolonial como los otros; la autodeterminación de las nacionalidades quechua y aimara estaba destinada a resolver «el problema racial» cuando, concretamente, la puesta en marcha de una política que fuera en ese sentido hubiera desatado, seguramente, también una guerra de castas. Y, por último, el partido revolucionario debía tener —en todos los casos— un carácter monolítico.

Lo que sucedió después es ya conocido: en los meses que siguieron a la Conferencia, Mariátegui —sin saber quizás qué orientación tomar finalmente — fue perdiendo el control del Partido Socialista y —cada vez más enfermo— tuvo que renunciar a su cargo de secretario general. Un mes después de su muerte, por unanimidad de sus miembros, el Partido Socialista Peruano se transformó definitivamente en Partido Comunista y adoptó las tesis de la Internacional.

ALGUNAS REFLEXIONES

1) Al término de estas páginas sobre la cuestión étnica en la obra de Mariátegui, resulta evidente que este tema constituye un punto de vista privilegiado para comprender la totalidad de su reflexión sobre la realidad peruana. Mejor todavía, este tema se convierte en una especie de gran lupa que hace posible percibir los grandes virajes de su itinerario teórico y político, así como sus ideas sobre el socialismo por construir en el Perú. Fuertemente condicionado —en una primera etapa— por el debate intelectual de su época, Mariátegui explora el tema étnico a partir del modelo que le transmite el indigenismo —que él ilumina y alimenta con un comentario en el que se mezclan la perspectiva marxista,

CARLOS DANCOURT

es verdad, pero también los puntos de vista supuestamente «culturales», «sociológicos», biológicos; el lenguaje y los tópicos racistas de su época—

Pero, muy rápido —en el lapso de un año—, aceptando sin duda las críticas que recibieron los planteamientos indigenistas⁹⁴, Mariátegui cuestiona esta visión y la invierte. Ahora ya no se trata de establecer los fundamentos de una cultura nacional, sino de hacer de la problemática étnica, precisamente, la marca de la especificidad peruana. Su análisis cobra, entonces, un carácter experimental, sin llevar a término todas las consecuencias lógicas de los nuevos planteamientos —por ejemplo, acerca del futuro de los enfrentamientos étnicos en el Perú o de la necesidad de crear un nuevo partido revolucionario que tome en cuenta esos enfrentamientos—.

Además —a pesar del cambio de perspectivas—, su análisis conserva cierto carácter estático: volvemos a caer en las oposiciones tajantes —cultura y poder dominante «blanco» versus etnias dominadas—. Seguramente, le habrán faltado tiempo e informaciones más completas para concebir que la realidad de la problemática étnica en el Perú es, sobre todo a partir de comienzos del siglo XX, compleja, fluctuante y relativa ⁹⁵.

- 2) Al igual que la mayor parte de sus contemporáneos, Mariátegui se encuentra —principalmente, en su primera etapa— entre dos mundos o sistemas de pensamiento: primero, un pensamiento estático que —en el análisis de la problemática étnica— recuerda las categorías preindustriales de la representación de la sociedad, y segundo, otro tipo de pensamiento, resueltamente innovador, dinámico, de carácter científico y que anuncia las ciencias sociales de nuestra modernidad. A lo largo de su obra, este segundo pensamiento no cesa de afirmarse y de extenderse. Lo vemos claramente en el ensayo *El problema de las razas en la América Latina* —en el que, a pesar de algunas limitaciones, una nueva mirada ya de tipo etnológica se agrega a las perspectivas económicas, sociales, históricas y políticas —de orden propiamente marxista— para enriquecer la visión de la realidad peruana.

⁹⁴ Véase aquí mismo la nota 42.

⁹⁵ F. Fuenzalida Vollmar: 1975.

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

- 3) De manera general, los aspectos innovadores y visionarios del discurso de Mariátegui se originan en el hecho de que el pensador peruano se encontró muy rápidamente —como ningún otro intelectual latinoamericano de su época— en el cruce de varias corrientes de renovación intelectual. Entre ellas: a) el marxismo, en la versión más renovadora para su época: el marxismo italiano; b) el movimiento de peruanización de la reflexión en el Perú, principalmente en su variante indigenista; c) el vasto cuestionamiento intelectual y político de orden continental, iniciado por la revolución mexicana y el movimiento de reforma universitaria, y—por último— d) el aprismo —la ideología rival que lo incita a la búsqueda y contra la cual se elaboran los nuevos planteamientos—.
Condicionado e impulsado por todas esas corrientes, y por las necesidades del combate ideológico —contra el discurso conservador en el Perú, contra el APRA, contra la Internacional— en el debate interno del Partido Socialista Peruano, su espíritu cambia, evoluciona y se construye a través del diálogo y la polémica.
- 4) Lo sorprendente en el recorrido intelectual de Mariátegui es la rapidez de su evolución. Si a veces cae por apresuramiento en el error o en la confusión, en otros momentos llega con gran prontitud a la intuición brillante. Como escribe Hugo Neira, Mariátegui incorpora los conceptos «al ritmo de una andadura vital y existencial sin tregua» ⁹⁶. Dotado de un gran poder de asimilación, el marxista peruano participa en todos los campos y direcciones de la esfera intelectual —ensayo, periodismo, crítica literaria, poesía, teatro, novela, actividad editorial, sindical, política, etcétera—. Así, no obstante la enfermedad que lo inmovilizó, estuvo presente en todos los debates intelectuales en el Perú y en América Latina.
- 5) Esta rápida evolución, esta capacidad para cambiar de punto de vista y, a veces, para moverse hasta en la contradicción, esta irradiación de su discurso y de su actividad sólo fueron posibles gracias a la adopción de una actitud abierta y en perpetua búsqueda. Apertura de espíritu y búsqueda intelectual a la medida de la dificultad para encontrar un discurso y una estrategia que correspondan al carácter

⁹⁶ H. Neira, 1983: 57.

CARLOS DANCOURT

específico y complejo de la realidad peruana. Por ello es que —a pesar de la urgencia política— su pensamiento es, ante todo, antidogmático:

El dogma es útil como lo es un mapa para el navegante [...] El dogma no es un itinerario, sino una brújula para el viaje⁹⁷.

Su reflexión es experimental, fragmentaria, conscientemente inacabada y siempre por rehacer:

Ninguno de estos ensayos está acabado, no lo estarán mientras viva y piense y tenga que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado⁹⁸.

Incluso su compromiso político lleva el sello de la apertura y de la búsqueda. En efecto, cada vez que fue miembro de una organización política, Mariátegui defendió con firmeza el carácter de frente abierto de la organización y la ausencia en ella de mecanismos rígidos: primero, en el Comité de Propaganda Socialista —del que se retiró en abril de 1919—, en el momento de su transformación en partido político; luego, en el APRA —con el que rompió cuando dejó de ser un frente— y, por último, en el Partido Socialista Peruano —que él quería de base social amplia y del que planeaba alejarse durante los violentos debates sobre su transformación en partido comunista, cuando le sobrevino la muerte—.

⁹⁷ JC Mariátegui, *Defensa del marxismo*: 105.

⁹⁸ Advertencia a 7 Ensayos: 12.

bibliografía

ANDERLÉ, Adam

1985 *Los movimientos políticos en el Perú entre las dos guerras mundiales*, Casa de las Américas, La Habana.

AQUEZOLO CASTRO, Manuel (compilador)

1976 *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul Editores, Lima.

ARICÓ, José (selección y prólogo)

1978 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Ediciones Pasado y Presente, México.

BASADRE, Jorge

1929 *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, Mosca Azul Editores (tercera edición, 1980), Lima.

BÉJAR, Héctor

1969 *Perú 1965: apuntes sobre una experiencia guerrillera*, Casa de las Américas, La Habana.

BOISSET, Felipe

1919 *El problema racial en el Perú*, Empresa Tipográfica Unión, Lima.

CARAVEDO, Baltazar

1976 *Burguesía e industria en el Perú (1933-1945)*, IEP, Lima.

CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio

1957 *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, De Andrea, México.

CARLOS DANCOURT

1986 *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo, Ed. Normas Legales (segunda edición).

COTLER, Julio

1978 *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, IEP.

DEMELAS, Marie-Danièle

1983 «Les indigénistes: contours et détours», en *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité?*, Éditions du CNRS, París, p. 9-50.

DEUSTUA, Alejandro

1937 *La cultura nacional*, Empresa Editora de El Callao», Lima.

DEUSTUA, José y Alberto FLORES GALINDO

1978 «Los comunistas y el movimiento obrero: Perú 1930-1931», en *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 2, Lima, pp. 61-88.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar (compilador)

1981 *Los modos de producción en el imperio de los incas*, Amaru Editores, Lima.

FELL, Eve-Marie

1973 *Les Indiens. Sociétés et idéologies en Amérique hispanique*, Coll. U Prisme, A. Collin Ed., , París.

1975 «Sources françaises du courant raciste en Amérique du Su/d», en *Études hispano-américaines*, núm. X, Rennes, pp. 63-78.

FERRARI, Américo

1984 «El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los 7 Ensayos de J.C. Mariátegui», *Revista Iberoamericana*, núm. 50, abril-junio, pp. 395-409.

FLORES GALINDO, Alberto

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

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando

1975 «Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural», en *Perú hoy*, Siglo Veintiuno Editores, pp. 8-86.

GARCÍA, José Uriel

1930 *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra sub-peruana*, Editorial Universo (tercera edición, 1973), Lima.

GARCÍA CALDERON, Francisco

1907 *Le Pérou contemporain*, Diyaric, París.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1976 *Páginas libres. Horas de Lucha*, Biblioteca Ayacucho, s/l.

KAPSOLI, Wilfredo

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1975*, Delva Editores, Lima.

1984 *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima.

MACERA, Pablo

1977 «Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo», en *Apuntes, Revista Semestral de Ciencias Sociales*, núm. 6, Lima, pp. 75-81.

MAC-LEAN Y ESTENOS, Roberto

1945 *Racismo*, Centro de Estudios Sociales, Jornadas, 37, México.

MANRIQUE, Nelson

1999 *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Sur, Lima.

MARIATEGUI, José Carlos

1969 *Defensa del marxismo*, Empresa Editora Amauta, Lima.

1981 *Peruanicemos al Perú*, Empresa Editora Amauta, Lima (séptima edición).

1985 *Ideología y Política*, Empresa Editora Amauta, Lima (décimo quinta edición).

CARLOS DANCOURT

1986 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa Editora Amauta, Lima (edición 48).

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo

1948 *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, tomo II, Empresa Editora Peruana, Lima.

MESEGUÉR ILLÁN, Diego

1974 *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, IEP, Lima.

MIROSHEVSKI, V.M.

1978 «El 'populismo' en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano», en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (selección y prólogo de José Aricó), Ediciones Pasado y Presente, México.

NEIRA, Hugo

1983 «El pensamiento de José Carlos Mariátegui: los mariateguismos», en *Socialismo y participación*, núm. 23, setiembre, pp. 55-76.

ORREGO, Antenor

1927 «Americanismo y peruanismo», *Amauta*, núm. 9, mayo, pp. 5-6.

PALMA, Clemente

1897 *El porvenir de las razas en el Perú*, Imprenta Torres Aguirre, Lima.

PALMA, Ricardo

1964 *Epistolario*, Editor Carlos Milla Batres, Lima.

PARIS, Robert

1966 «José Carlos Mariátegui et le modèle du communisme inca», *Annales*, núm. 5, setiembre-octubre, pp. 1065-1072 (artículo incluido en su tesis *La formation idéologique de José Carlos Mariátegui*, pp. 301-308).

PLURALIDAD ÉTNICA Y NACIÓN EN EL PERÚ

PIEL, Jean

1982 *Crise agraire et conscience créole au Pérou*, Editions du CNRS, París.

ROMERO, Emilio

1980 «En torno al regionalismo y centralismo», en *Presencia y proyección de los 7 Ensayos*, Empresa Editora Amauta, Lima.

ROMERO, Fernando

1965 «El mestizaje negroide en la demografía del Perú», *Revista Histórica*, núm. 28, pp. 232-248.

SOLÍS, Abelardo

1929 «Contra algunos «ismos», *Amauta*, núm. 26, setiembre-octubre, pp. 23-26.

STABB, Martín S.

1969 *América Latina en busca de una identidad*, Monte Avila Editores, Caracas.

VALCÁRCEL, Luis E.

1925 *Del ayllu al imperio*, Editorial Gracilazo, Lima.

1927 *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, Lima (reedición, 1972).