



Capítulo 24



La Aventura de Mariátegui

Nuevas Perspectivas

GONZALO PORTOCARRERO - EDUARDO CACERES - RAFAEL TAPIA
EDITORES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



Primera edición, julio de 1995.

Cubierta: María del Carmen Herrera y Diego Carvalho Herrera

La Aventura de Mariátegui: Nuevas Perspectivas

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

Derechos Reservados

ISBN 84 - 8390 - 980 - 4

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

Impreso en el Perú - Printed in Peru

MARIÁTEGUI Y EL PROBLEMA DE LAS RAZAS

Nelson Manrique

INTRODUCCIÓN

Algunos hombres privilegiados suelen convertirse en una suerte de héroes culturales para sus pueblos: los fundadores de todos sus logros y una referencia imprescindible en la definición de su identidad y su destino. Mariátegui es uno de ellos. Pero esa suerte tiene también sus riesgos. A medida que pasa el tiempo el héroe cultural, que por definición es un símbolo, suele irse estilizando, y en el camino pueden perderse las señas que constitúan su identidad primaria, en beneficio de identidades atribuidas, que expresan ante todo las carencias y las demandas de los hombres que les sucedieron.

El análisis de la iconografía producida en torno a Mariátegui sugiere un derrotero de esta naturaleza, en el camino que va desde la reproducción «neutral» -por supuesto siempre cargada ideológicamente- de las fotografías que de él se conservan, hasta la elaboración de esos retratos en que el héroe es circundado por la aureola que en la tradición judeo-cristiana identifica a los santos. Por una parte, este proceso relleva la identificación del héroe con el pueblo: los santos son los amigos -e intercesores- de los pobres. Pero, por otra, son individuos extrahumanos, iluminados por el Espíritu Santo, cuyos conocimientos son fruto de la revelación divina. Llegado el proceso a este punto, deja de importar qué fue lo que realmente sostuvo el pensador: la invocación de su nombre sirve para justificar los más dispares discursos, que reclaman para sí como título de legitimidad el constituir la continuación de su obra o estar impregnados de su espíritu. No es, por eso, extraño que Mariátegui se haya convertido en un patrimonio nacional en el más riguroso -y, paradójica-

mente, equívoco- sentido del término: invocado como raíz por las más dispares fuerzas políticas y como el fundador de todos los discursos; inclusive aquellos evidentemente contrapuestos entre sí.

¿Es posible recuperar la identidad primaria del héroe cultural, más allá de las múltiples capas de interpretaciones que lo han ido recubriendo? Por lo menos es imprescindible intentarlo. Restituirle su dimensión humana. Poner en su contexto sus elaboraciones intelectuales, situándolas en el horizonte de los conocimientos entonces existentes. Reconstruir el marco de los debates político ideológicos en los que se inscribieron. La trama de relaciones sociales imperante. Las demandas que las motivaron. Las correlaciones de fuerzas que marcaron sus confrontaciones ideológicas que, por su propia naturaleza, tenían una explícita función política. Se trata, en pocas palabras, de restituir su dimensión histórica a la producción de Mariátegui. Tratar de leerlo con los ojos de los protagonistas de la época. Y en este cometido los métodos de la historia pueden ser útiles. Los avances que se han ido acumulando durante las últimas décadas en la reconstrucción de la biografía de Mariátegui y en el conocimiento de ese momento histórico facilitan la tarea. En el trabajo de historia las cronologías cumplen una función fundamental, puesto que una rigurosa reconstrucción de la secuencia temporal de los hechos permite establecer relaciones de sentido con una lógica interna intrínseca: relaciones de causalidad. Pero eso supone evitar los anacronismos. Asentar las interpretaciones en el suelo firme de la reconstrucción de la trama histórica verdaderamente existente. Intentaremos esta aproximación tomando como tema un debate que Mariátegui animara y que viene asumiendo una importancia creciente: el del «problema de las razas».

RAZA Y ETNIA, AYER Y HOY

Antes de abordar el tema, conviene precisar la significación presente y la que entonces se atribuía a algunos términos fundamentales del debate, como «raza» y «etnia». Situados a fines del siglo XX nos llama la atención la recurrente utilización del término «raza» por Mariátegui, frente al extendido empleo del concepto de

«etnia», hoy dominante. Algunos estudiosos lo han interpretado como una expresión del retraso de las ciencias sociales de fines de la década de 1920, que no reparaban en las connotaciones biologicistas del término, pero la razón es otra. «Raza» fue de uso común entre quienes reflexionaban sobre la cuestión social hasta mediados de la década de 1930, cuando las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos, los gitanos y otros grupos sociales definidos como «racionalmente inferiores» llevaron a proponer a Huxley y Haddon su remplazo por el término «grupo étnico», que aparecía menos cargado de connotaciones biologicistas. Su extensión y la del empleo de la categoría «racismo» son posteriores a la Segunda Guerra Mundial¹. Como es sabido, Mariátegui murió años antes de la llegada de los nazis al poder. La utilización del término «raza» era usual para definir una identidad y una fuente de potenciales conflictos sociales entre los teóricos de su época.

Aparentemente el empleo del término «etnia», hoy dominante, asegura una mayor distancia crítica y permite precisar mejor los términos del debate, al remitir el tema a su naturaleza evidentemente social; de allí que se hayan producido todo un conjunto de ensayos en los que -traduciendo las preocupaciones del Amauta al lenguaje de nuestra época- se habla del «problema étnico en Mariátegui». Esta operación tiene sus riesgos, pues puede llevar a proyectar significados que actualmente son consensuales a razonamientos de sesenta años atrás, que en su contexto original decían cosas muy distintas. El riesgo de levantar interpretaciones basadas en anacronismos es grande. Así, sorprende que Mariátegui sostenga -contra lo que dice el sentido común de las ciencias sociales de hoy- que la tesis de que problema indígena es un problema étnico «no merece siquiera ser discutida»². Esta tajante afirmación sólo puede ser cabalmente entendida si se repara en que una página antes él había sostenido que para buena parte de los burgueses y gamonales el problema indígena

1 Verónica Stolcke, «Sexo es a género lo que raza es a etnicidad», *Márgenes*, n° 9, Lima, 1992, pp. 65-92.

2 En: «El problema de las razas en América Latina», *Ideología y Política*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1973, p. 26.

era «un problema étnico *cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras*» (el énfasis es mío)³. Lo que Mariátegui rechaza es pues el pretender que el «problema del indio» sea «natural» y que su solución pase por el mestizaje biológico -el «mejoramiento de la raza». Lo interesante de este ejemplo es que muestra que los términos «etnia» y «raza» son utilizados por Mariátegui -válidamente, en el contexto en el que entonces se usaban esos términos- de una manera exactamente inversa a cómo se emplean hoy día: definiendo la etnia como más vinculada a lo biológico que a lo cultural. No es diferente la forma como plantea el problema en su ensayo «El problema del indio»:

«La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos»⁴.

Un ejemplo adicional de esta forma de caracterización de lo étnico es el análisis que Mariátegui realiza del mestizaje, al hablar del indigenismo en su ensayo sobre la literatura peruana. «El mestizaje necesita ser analizado, afirma, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociologistas rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto (...) Las aptitudes intelectuales y técnicas, la voluntad creadora, la disciplina moral de los pueblos blancos, se reducen, en el criterio simplista de los que aconsejan la regeneración del indio por el cruzamiento, a meras condiciones zoológicas de la raza blanca»⁵.

3 *Ibid.*, p. 25.

4 En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1968, p. 34.

5 *Ibid.*, p. 273.

Aparentemente la forma como hoy se emplea el término «etnia» permite precisar mejor el carácter específicamente cultural (por lo tanto no «natural», sino históricamente producido por los hombres) del problema, pero no es así, puesto que no hay un consenso entre los estudiosos en torno a las relaciones entre este término y el de «raza»: mientras que para unos se trata de realidades distintas, para otros lo étnico incluye lo racial⁶. Estas distintas maneras de conceptualizar la «etnia» tienen importantes implicaciones, pues la segunda incorpora un componente biológico al incluir el concepto «raza». La cuestión tiende a complicarse aún más cuando interviene en el debate el concepto de «racismo», cuyas relaciones con la «raza» no son tan transparentes como a primera vista lo parecen. Pero precisemos antes el sentido en que Mariátegui utiliza el término «raza».

El análisis de los textos de Mariátegui muestra la utilización del término «raza» en una doble acepción. En la primera, alude a una realidad con fundamentos biológicos, con caracteres genéticamente transmisibles. En esta acepción Mariátegui rechaza de plano que existan relaciones de «superioridad» o «inferioridad» entre las razas humanas, denunciando la función que el argumento de la «superioridad racial» cumple dentro de la política colonial⁷. Pero existe una segunda acepción en que usa el término, en la que intervienen factores culturales: como cuando habla del «primitivismo» de los negros, o de la superioridad de los blancos (gracias a su tecnología militar y de navegación) con relación a la «raza incásica». Es evidente que en esta segunda acepción acepta la existencia de desigualdades -expresables en términos de «superioridad» e «inferioridad»- producidas por el diferente derrotero histórico seguido por las sociedades humanas⁸.

6 Juan Carlos Callirgos, *El racismo*, DESCO, Lima, 1993.

7 En «El problema de las razas...», pp. 22-24, 28.

8 Tal como ya señalamos, esta cuestión suele presentarse también en el debate actual con relación al término «etnia», donde determinados autores, además de los elementos culturales, incluyen elementos biológicos, basados principalmente en el fenotipo racial de los individuos.

Pero, en honor a la verdad, en varios escritos de Mariátegui la distinción no es muy neta, y los límites entre lo cultural y lo biológico -caracterizado por ser genéticamente transmisible- suelen hacerse muy tenués. Esto es particularmente evidente cuando escribe sobre el papel histórico desempeñado por los esclavos africanos traídos al Perú por los colonizadores. Mariátegui suscribe las conclusiones de un texto del destacado intelectual civilista Javier Prado (aunque precisando que éste parte «desde puntos de vista que naturalmente no son los míos»), en el cual, luego de descalificar el aporte productivo de los esclavos traídos durante la colonia, se afirma que el negro «es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales. De esta suerte ha desaparecido -continúa J. Prado- el esclavo en el Perú, sin dejar los campos cultivados; y después de haberse vengado de la raza blanca, mezclando su sangre con la de ésta, y rebajando en ese contubernio el criterio moral e intelectual, de los que fueron al principio sus crueles amos, y más tarde sus padrinos, sus compañeros y sus hermanos»⁹.

¿Estamos ante un simple desliz de Mariátegui, que no se cuidó de subrayar con la suficiente energía que pensaba de una manera sustancialmente distinta con relación al ideólogo oligárquico que citaba? Es difícil sostenerlo, cuando se observa los juicios que suscribe al escribir sobre el papel jugado por los indios y los negros en la evolución del catolicismo en el Perú, en su ensayo sobre «El factor religioso»:

«En la costa -afirma Mariátegui-, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. 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*. Javier Prado anota lo siguiente: 'Entre los negros la religión cristiana era convertida

9 *Siete ensayos...*, p. 48.

en culto supersticioso e inmoral. Embriagados completamente por el abuso del licor, exitados por estímulos de sensualidad y libertinaje, *propios de su raza*, iban primero los negros bozales y después los criollos danzando con movimientos obscenos y gritos salvajes, en las populares fiestas de *diablos y gigantes, moros y cristianos*, con las que, frecuentemente, con aplauso general, acompañaban a las procesiones'» (Los dos primeros énfasis son míos)¹⁰.

Nuevamente los textos de Javier Prado sirven de vehículo para la expresión de los prejuicios que Mariátegui comparte, vertidos en su obra capital. El «primitivismo» y la «sensualidad» de los negros son recurrentemente invocados en varios de sus textos. Estos rasgos, que bien podrían caracterizar simplemente un estadio del desarrollo socio-económico cultural de los pueblos de origen de los esclavos africanos, adquieren ciertamente otro sentido cuando terminan siendo asumidos casi como transmisibles por la herencia. Ciertamente Mariátegui rechaza los «inverosímiles razonamientos zootécnicos» de los críticos que levantan la cuestión racial, que él considera artificial. Pero el problema vuelve a plantearse en un terreno sumamente complejo y equívoco cuando aborda el problema del mestizaje, como una cuestión de índole sociológica. Es, sin embargo, difícil separar lo sociológico de lo biológico en sus proposiciones.

Donde más claramente resalta este sustrato biologicista en sus reflexiones (que, por razones que expondré más adelante, creo que es básicamente inconsciente) es en su valoración del mestizaje, que juzga negativo. Si este juicio aparece atenuado (ya veremos que sin ser suprimido) en relación a la mezcla entre la población blanca e india, debido a la consideración que le merecía la obra del eminente indigenista Uriel García¹¹, es abiertamente condenatorio en relación al mestizaje de los hijos del país con la población china y negra. «El chino y el negro -dice- complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionali-

10 *Ibid.*, p. 140

11 *El nuevo indio*, Ed. Universo, Lima, 1973.

dad valores culturales ni energías progresivas»¹². Mariátegui valora el aporte de la civilización china al patrimonio cultural de la humanidad pero duda de que la inmigración venida al Perú haya sido portadora de estos elementos positivos. Reconoce los aportes de los chinos en la medicina, estimulados «por el atraso de una población en la cual conserva hondo arraigo el curanderismo en todas sus manifestaciones», y, en una muy reducida escala, como horticultores en los valles que circundan las ciudades costeñas. Pero estos dones ciertamente no compensan lo negativo de su herencia: «El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito»¹³.

Si la valoración del mestizaje con los migrantes chinos es negativa, lo es más aún la mezcla con los negros. «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»¹⁴. Estos juicios suenan hoy profundamente extraños y llaman a escándalo, luego de las varias investigaciones que han rescatado la historia de las luchas sociales y el aporte cultural múltiple de las vertientes china y negra en la construcción de la cultura peruana¹⁵, pero eran parte del sentido común de la época. Otro tanto puede decirse de la acusación de «domesticidad» que Mariátegui hace recaer en los negros, a quienes considera valiosos auxiliares del dominio colonial sobre la población indígena¹⁶. En la elaboración de sus juicios sobre la mezcla de las razas Mariátegui se

12 *Siete ensayos...*, p. 270.

13 *Ibid.*, p. 270.

14 *Ibid.*, p. 271.

15 Para sólo citar algunos de los aportes más importantes sobre el papel de los chinos véase de Humberto Rodríguez Pastor, *Hijos del celeste imperio en el Perú*, IAA, Lima, 1989; de Cecilia Méndez, «La otra historia del guano», *Revista Andina*, Cusco, vol. 9, 1987. Sobre los negros Christine Hunefeldt, *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1808-1854*, IEP, Lima, 1988; y Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad*, PUCP, Lima, 1993.

16 El conjunto de los juicios negativos que Mariátegui formula sobre la población negra han sido desmenuzados y rebatidos ampliamente por Christine Hune-

mueve permanentemente al filo de interpretaciones que, reclamándose sólidamente sociológicas, no dejan de estar profundamente marcadas por los prejuicios -racistas- de la época:

«El mestizaje, dentro de las condiciones económico-sociales subsistentes entre nosotros, no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social; y si la imprecisión de aquél, por una abigarrada combinación de razas, no importa en sí misma una inferioridad, y hasta puede anunciar en ciertos ejemplares felices (sic), los rasgos de la raza 'cósmica', 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 contrastan»¹⁷.

¿Sobre qué sustrato se sostienen estos prejuicios tan abiertamente contradictorios con el conjunto de la producción mariáteguista? Ellos, ciertamente, formaban parte de las mentalidades de la época, ese «conjunto borroso de imágenes y certezas no razonadas al cual se refieren todos los miembros de un mismo grupo», para utilizar la gráfica descripción de Georges Duby¹⁸. Pero las representaciones del imaginario social son interiorizadas por cada individuo de

feldt, pero se extraña una puesta en contexto histórico de los textos que ella discute. Siendo el motivo central de sus observaciones críticas un texto político de Mariátegui, escrito para una reunión de cuadros dirigentes de la Internacional Comunista, por momentos la crítica parece dirigirse a un estudio académico, sin tratar, por otra parte, de precisar el sentido en que se empleaban los términos en la época. Tal cosa es evidente, por ejemplo, cuando acusa a Mariátegui de «eludir» las dimensiones étnicas de la cuestión indígena (*Idem*, p. 86). Roland Forgues argumenta convincentemente que los prejuicios de Mariátegui contra el negro estarían basados en su opción anticolonial y en la valoración de lo indígena como el fundamento de la nacionalidad, frente al cual el negro aparecería devaluado. Siendo su hipótesis sugerente, nos interesa indagar otras dimensiones de la cuestión. «Mariátegui y la cuestión negra» (ms.), Pau, 1994.

17 *Siete ensayos...*, p. 272.

18 En: *La historia continúa*, Ed. Debate, Madrid, 1992, p. 102.

una manera particular. Existe una especie de *ecuación personal* a través de la cual se incorporan a la subjetividad personal a través de múltiples vías: las experiencias vividas, las relaciones que uno establece, las influencias personales de carácter intelectual, afectivo o emotivo que recibe, las lecturas (es significativa la admiración de Mariátegui por Domingo Faustino Sarmiento), el quehacer consciente por integrarse o por subvertir una sociedad, etc., vividas en una sociedad históricamente determinada, incorporando las mediaciones del temperamento personal, la agudeza intelectual, la sensibilidad, etc. Apenas una parte de este proceso es vivido conscientemente, discurriendo el resto al margen de nuestra conciencia. Pero su impacto en la construcción de la subjetividad individual y la identidad personal, es sin duda muy importante. Rastrear este proceso en la vida del Amauta a partir de los datos biográficos que actualmente conocemos puede proporcionar algunas pistas para entender las ambivalencias y contradicciones de su posición frente a la cuestión racial.

La formación de las convicciones, los juicios y los prejuicios raciales, es un proceso que sigue un derrotero como el descrito. En una sociedad donde impera el racismo -ya sea explícito y codificado legalmente, o negado pero vigente en la construcción de las relaciones cotidianas entre los hombres- nadie puede estar al margen de los encuadramientos y condicionamientos que esta atmósfera social impone. Y, según la posición donde uno se encuentre, las experiencias que moldean la subjetividad personal estarán signadas en mayor o menor medida por ella. La entrada más lógica para abordar nuestro tema es ubicar a Mariátegui en la trama de las relaciones étnicas y raciales, socialmente construida, que imperaba en el Perú de la República Aristocrática (1895-1930). Este arco temporal coincide precisamente con el inicio y el término de su existencia física.

El Perú republicano es una sociedad donde ha imperado un racismo no por soterrado menos efectivo¹⁹. Pero, a diferencia de lo

19 Para la discusión de este problema véase particularmente de Gonzalo Portocarrero *Racismo y mestizaje*, SUR, Lima, 1993, y el trabajo ya citado de Juan Carlos Callirgos.

que ocurre hoy, donde hablar de la superioridad de unas razas sobre otras es socialmente sancionado, el racismo en la época de Mariátegui tenía carta de ciudadanía. En ese entonces, un intelectual como Alejandro O. Deustua podía proclamar públicamente la inferioridad «natural» del indio, desestimar la solución pedagógica que otros levantaban para su redención moral, y afirmar que era imposible que éste pudiera llegar a ser otra cosa que una máquina. Frente al mestizaje existían posiciones contradictorias, siendo dominante la opinión que veía en él una alternativa positiva, en la medida en que pudiera ayudar a elevar la condición genética de los indígenas a través de su cruce con ejemplares de la raza superior -blanca o «europea»- que representaba el nivel más alto de la evolución de la especie. La propuesta del mestizaje biológico como una manera de «mejorar la raza» (indígena) estaba presente no sólo en la elaboración de los ideólogos a quienes combatió Mariátegui, sino también en la legislación nacional. A lo largo del siglo XIX se dictaron leyes para promover la inmigración europea con la finalidad explícita de promover la colonización y elevar la condición de la población nacional (por ejemplo, la Ley de Colonización de 1893 define en su artículo primero como colonizador al inmigrante de *raza blanca* que viene a ayudar a explotar las riquezas naturales del país). A inicios del siglo XX éste era un tema habitual en los debates parlamentarios.

Los trabajos recientes sobre la infancia de Mariátegui²⁰ relievan el componente indígena de su origen, heredado de su madre, Amalia La Chira. Ella nació en un pequeño pueblo indio llamado Lasaura, situado en las alturas, a dos horas de distancia de Sayán. Fue hija de José del Carmen La Chira y Candelaria Ballejos. El abuelo paterno de Mariátegui procedía Catacaos (Piura), un pueblo del valle del Chira, y terminó estableciéndose en Lasaura como consecuencia de la guerra con Chile (1879-1884). El joven Mariátegui heredó su nombre (fue bautizado como José del Carmen Eliseo), que luego decidió cambiar por el de José Carlos por decisión personal. Lo mismo hizo su hermano Julio César.

20 En esta sección me baso en los fundamentales aportes que Humberto Rodríguez Pastor, que ha recogido importantes aportes para reconstruir los primeros años de la vida de Mariátegui.

Un primer evento importante en su infancia parece haber sido su traslado a Huacho, ciudad que con sus seis mil habitantes tenía mayor importancia y constituía una especie de isla étnica: a diferencia de los demás pueblos de la provincia de Chancay, donde la población negra y, sobre todo, asiática era predominante, en Huacho era abrumadoramente mayoritaria la población indígena: 85% de indios contra el 10% de asiáticos. La razón es simple: mientras Huacho era un pueblo donde predominaba en la población el pequeño campesinado independiente y el artesanado, en los otros distritos las haciendas eran dominantes, con una numerosa población de peones asiáticos y, en menor medida, negros.

Es importante considerar que las relaciones entre los estratos étnico-raciales indígenas, asiáticos y negros en los pueblos de la costa peruana han sido siempre difíciles. Los estratos dominantes definidos como blancos compensaron tradicionalmente su debilidad numérica promoviendo los conflictos y los enfrentamientos étnicos y raciales entre los sectores dominados dentro de una estrategia de dividir para vencer. Testimonios de viajeros del siglo pasado explican que en las haciendas se establecían proporciones en la constitución del peonaje de tal manera que la mayor fortaleza de los negros se viera compensado con el mayor número de los trabajadores de otras adscripciones raciales, de tal manera que todos se neutralizaran entre sí en los enfrentamientos. Las primeras experiencias de socialización de Mariátegui, quien vivió en Huacho hasta los diez años, desarrollando allí sus estudios primarios (los únicos que realizó en el sistema educativo formal en su vida), estuvieron marcadas por este ambiente. Posiblemente estas experiencias le hicieron receptivo a los prejuicios racistas de la sociedad oligárquica limeña y permitieron que éstos sobrevivieran a su recusación del aristocratismo colonialista de la sociedad criolla cuando su radicalización política lo alejó de sus iniciales opciones esteticistas orientándolo en una dirección ética que culminaría en su compromiso político con los desposeídos y su adhesión al socialismo²¹.

21 Ver al respecto la ponencia de Gonzalo Portocarrero en este volumen.

Huacho, además, era una población con una fuerte tradición cultural. Entre 1868 y 1891 se publicaron nueve periódicos y en 1907 la población alfabeta era mucho más elevada que en Huaral: 70% contra 40%, ciertamente muy por encima del promedio nacional. Trabajando la madre del futuro fundador del socialismo peruano como costurera y profesora, su hijo tuvo tras de sí esta fuerte tradición cultural letrada. Abandonada por su esposo, Francisco Javier Mariátegui, luego de un matrimonio fracasado, presumiblemente debido a las distancias económico-sociales que la separaban de un vástago de la burguesía que emergía de la explotación de la caña y el algodón, la influencia de la madre sobre el pequeño José del Carmen, en esa etapa crítica en la formación de los individuos que constituye la primera infancia, debió ser muy grande.

Otro hito fundamental de esta etapa temprana de su existencia fue su traslado a Lima, a causa del accidente infantil en la escuela de Huacho, donde fue golpeado en la rodilla izquierda. En la capital Mariátegui permaneció algún tiempo internado en el hospital Maison de Santé, experiencia que le brindaría la posibilidad de aprender el francés y que posiblemente influyera en la selección del seudónimo con que se hizo conocido por sus crónicas periodísticas juveniles, Juan Croniqueur.

Recuperado parcialmente después de cuatro años de postración, que sin duda fueron muy importantes para el niño que era un lector ávido; puesto a trabajar a los once como alcanzarrejonés en el periódico «La Prensa»; promovido a periodista a los diecisiete: en esta etapa parece borrarse el componente indígena de la identidad de Mariátegui. Su «Edad de piedra», de la que renegó públicamente en 1919, está marcada por una clara voluntad de asimilación a la sociedad limeña. El grupo de juveniles escritores que frecuentaba criticaban la asfixiante mediocridad cultural del orden oligárquico, pero no mostraban una veta crítica radical que los enfrentara a la aristocracia colonialista en el terreno de las oposiciones étnico-raciales.

¿Cómo sería visto en esa sociedad tan profundamente racista ese joven mestizo que llevaba un apellido con resonancias aristocráticas pero tenía rasgos marcadamente indígenas, que frecuentaba el

hipódromo (recuérdese sus contribuciones en la revista *El turf* de la que llegó a ser director) y por momentos dedicaba su pluma a la crónica de la vida de la «alta sociedad» y a la confección de epigramas para los retratos de las jovencitas de las familias notables en la revista *Lulú*? Es interesante señalar que los testimonios de quienes lo conocieron, al rememorar su aspecto físico, aluden predominantemente a su diáfana sonrisa y sus ojos chispeantes, que transmitían alegría, ternura, humor y camaradería. Pocos aluden, sin embargo, a los rasgos fenotípicos con los que se construyen las clasificaciones raciales en el Perú. Uno de ellos es Moisés Arroyo Posadas, el corresponsal de Mariátegui en la ciudad de Jauja, quien dice que su rostro era «cetrino»²². En esta definición no hay ningún elemento peyorativo: como mestizo, Arroyo Posadas tenía buenas razones para sentirse orgulloso de que alguien que compartiera su propia identidad hubiera llegado tan lejos. Mariátegui proclamó siempre su sinceridad y una búsqueda de autenticidad personal lo alejó del oportunismo acomodaticio. Frecuentó la vida frívola de la sociedad limeña sintiéndose crecientemente poseído por un sentimiento de rechazo a la chatura del medio y al utilitarismo de una incipiente burguesía corta de miras²³. Debe pues creérsele cuando afirma que no escribió nunca ninguna línea que contradijera sus convicciones íntimas²⁴.

Existe pues durante esta etapa una identificación profundamente ambivalente con el mundo blanco criollo que el joven Mariátegui frecuenta: algunos lo han interpretado como la búsqueda de identificación con el padre que no tuvo a su lado. Pero, a diferencia de

22 «Testimonio de Moisés Arroyo Posadas» en *Anuario Mariateguiano*, n° 3, Lima, 1991, p. 114.

23 Ver la ponencia de G. Portocarrero en este volumen.

24 Esta búsqueda de autenticidad le llevaría a proclamar el sentimiento de estar llamado a una alta misión: «No soy un caso de voluntad. No pretendo sino cumplir mi destino. Y si deseo hacer algo es porque me siento un poco 'predestinado' para hacerlo». Contra lo que se ha sostenido citando este texto fuera de contexto, presentándolo como la premonición de una muerte temprana, está inserto en la respuesta a una encuesta de *Variedades* publicada el 6 de junio de 1925, en la que, a la pregunta «¿Qué prepara Ud.?»», Mariátegui afirma: «mi vida es una vida preparatoria» explicando que está preparando muchas cosas. *La Novela y la Vida*, Emp. Ed. Amauta, Lima, 1970, p. 144.

Abraham Valdelomar (a quien lo unía una explícita admiración y una entrañable amistad), que se dejó asimilar por el medio oligárquico, llegando a ser amigo de José de la Riva Agüero y su secretario personal, la evolución de Mariátegui y la consecuencia con su búsqueda de autenticidad lo llevó a la ruptura. Aún así, cuando se enfrentó contra uno de sus más conspicuos representantes, el mismo José de la Riva Agüero, lo golpeó donde más le debía doler a un acendrado hispanista: en los fundamentos del prestigio que cultivaba como un purista de la lengua, demostrándole que había cometido un sinnúmero de yerros nada menos que en la redacción de un ensayo sobre el Inca Garcilaso. En el artículo «Un discurso, 3 horas, 46 páginas, 51 citas. ¿Gramática?, ¿Estilo?, ¿Ideas?: o acotaciones marginales», publicado en *La Prensa* el 30 de abril de 1916, el joven escritor autodidacta que aún no había cumplido veintidós años demolió el engrimiento de uno de los más ilustres vástagos intelectuales de la oligarquía. Pero la superioridad de Mariátegui reposaba en el dominio de uno de los instrumentos que precisamente caracterizaban étnica y socialmente al grupo criollo dominante.

Como es sabido, el viraje político que Mariátegui inició cuando abandonó *La Prensa* para fundar *Nuestra Época* junto con César Falcón, en 1918; que se consolidó con su apoyo al movimiento de la Reforma Universitaria y a la lucha de los trabajadores de Lima por la jornada de las ocho horas; y se completó durante su viaje a Europa, con su descubrimiento del marxismo, lo apartaron definitivamente de esta senda. Pero el abandono de un proyecto de construcción de una identidad -una cuestión crucial en alguien que literalmente se hizo a sí mismo, no sólo al formarse como intelectual autodidacta y al ascender de obrero no calificado a periodista de nota, sino inclusive al cambiar su nombre de pila y dotarse de un seudónimo afrancesado- supone optar por construirse otra. Y en este proceso creo encontrar algunas claves para entender las ambivalencias y contradicciones del Amauta al afrontar la cuestión racial.

Este no es sólo un tema de elaboración intelectual. Es, previamente, un conjunto de experiencias personales vividas, que nos marcan profundamente. Mariátegui terminó rechazando la identificación con la sociedad aristocrática blanca, aquella amparada en «esos ape-

lidos sociales y esas reputaciones falsas», para citar la declaración de principios contenida en el editorial del número inaugural de *Nuestra Época*. Pero no construyó una opción de identificación alternativa; al menos no conscientemente. Pero ésta termina expresándose negativamente: en términos de aquello que rechaza. Ya hemos visto que el mestizaje es denigrado en sus textos virtualmente en igual medida que el aporte de las migraciones asiática y negra a la construcción de la cultura y la identidad peruana. En sus textos tardíos puede rastrearse la influencia de Luis E. Valcárcel, cuyo misticismo indigenista profundamente retórico desembocaba en una violenta condena del mestizaje como estéril y regresivo. Tal nota característica puede encontrarse también en la reseña que Mariátegui elaboró del libro de César Falcón *Pueblo sin Dios*:

«*Pueblo sin Dios* es un testimonio de acusación. Falcón y yo coincidimos en este destino de la requisitoria, del procesamiento (...) Al superamericanismo de los que, recayendo en el exceso declamatorio, el juicio superficial de las viejas generaciones, se imaginan construir con mensajes y arengas una América nueva, soberbiamente erguida frente a una Europa disuelta y decadente, preferimos la valuación estricta de nuestras posibilidades, la denuncia implacable de nuestros defectos, el aprendizaje obstinado, la adquisición tesonera de las virtudes y los valores sobre las cuales descansa la civilización europea. *Desconfiamos del mestizo explosivo, exteriorizante, inestable, desprovisto espiritualmente de los agentes imponderables de una sólida tradición moral* (...) Un relente de baja y torpe sensualidad, sin idealización, sin alegría, sin refinamiento, flota pesadamente en la atmósfera del burgo mestizo. Poblaciones que no continúan la línea autóctona y en las que no reaparece sino negativa y deformadamente el perfil indígena. Y que tampoco conservan, en su fondo espiritual, la filiación española, medieval, católica. *Pueblo sin Dios* las llama Falcón. Podría llamarlas, un poco más abstractamente, 'pueblo sin Absoluto'. Pueblo del que puede decirse que no es conservador porque su espíritu no está honda, vitalmente adherido a nada. Pueblo al que, por esta misma razón, le costará un esfuerzo terrible llegar a ser revolucionario (...) Sólo el hispanoamericano que ha

vivido en burgo francés, alemán, italiano, británico, etc., puede comprender el vacío, la informalidad del pueblo mestizo» (El énfasis es mío)²⁵.

Por cierto, puede rastrearse en este texto una crítica lateral a *La raza cósmica* de José Vasconcelos. Pero en él Mariátegui retoma también posiciones que, como hemos visto, están ya presentes en los *Siete Ensayos*. Frente al sistema clasificatorio impuesto por el racismo de la República Aristocrática, Mariátegui optó por rechazar la identificación con la sociedad criolla blanca dominante que había frecuentado en su época de joven periodista y, en su lugar, construyó una identificación con la sociedad indígena. Pero en ambos casos estas afiliaciones se dieron desde una condición de *exterioridad*: frente al estrato dominante colonial limeño por su rechazo al aristocratismo vacío, incapaz de colmar su vital necesidad de autenticidad. Pero tampoco su apuesta por lo autóctono se da desde una opción de incorporación. Con absoluta lucidez él definió como elemento característico del indigenismo su condición de *exterioridad constitutiva* con relación a la población indígena: un discurso de no indios hablando acerca de los indios. En uno y otro caso la identificación terminaba estableciéndose con una imagen que no correspondía con el lugar en el que él estaba objetivamente situado. Su violento rechazo al mestizaje constituía la negación de su propia identidad. Pero, ¿acaso no constituye éste uno de los problemas capitales que continúa arrastrando la sociedad peruana para construir una imagen social en la que pueda solucionarse ese *impasse* que lleva a representar como irreconciliables la historia personal y la historia social? Las limitaciones de Mariátegui al moverse en este terreno son las mismas en las que se debate la sociedad peruana contemporánea. Aunque él fue más lejos, al señalar la importancia de tomar en cuenta la cuestión racial para definir cualquier línea revolucionaria que pretendiera cambiar el Perú, los problemas de definición de su propia identidad en este terreno no podían dejar de influir en su elaboración ideológica.

25 Publicado en *Labor*, año 1, nº 7, Lima, 21 de febrero de 1929, p. 3.

PROBLEMATIZANDO LOS «PROBLEMAS»

En la reunión que convocó el Secretariado Latinoamericano para América Latina de la Internacional Comunista en junio de 1929 decidió ponerse al debate la cuestión racial. El gran animador de este debate ideológico fue José Carlos Mariátegui, a pesar de no estar presente en el evento. Cuando uno lee su propuesta, parece obvio que las reflexiones de Mariátegui sobre la cuestión racial están asentadas en el más firme sentido común: se trata de encarar el problema de las razas y el problema del indio en el Perú y América Latina. Sin embargo, antes que discutir la pertinencia de las respuestas, conviene reflexionar en las preguntas planteadas. ¿En qué consisten, y qué implicaciones tienen, el «problema de las razas» y el «problema del indio»? Al analizar un texto escrito seis décadas atrás no debiera perderse de vista que la historia se escribe siempre en presente, desde una situación históricamente determinada. Si, como afirmamos líneas atrás, es necesario evitar cometer el anacronismo de atribuir a los autores de otras épocas nuestra propia racionalidad, es, al mismo tiempo, imprescindible incorporar en el análisis el *saber retrospectivo* que las décadas transcurridas nos han brindado. De otra forma nos condenaríamos a encerrarnos en las ilusiones -ideológicas- de los protagonistas de esa época. Mariátegui estaba convencido de que vivía en un momento privilegiado: un cambio de época en la historia de la humanidad, que había sido abierto con el triunfo de la revolución rusa y que debía culminar con el triunfo definitivo del socialismo -aquel teorizado por Marx-, del cual era un anuncio la crisis mundial en curso, cuya evolución, por esa razón, era tan importante seguir. Como hoy sabemos, la promesa contenida en la revolución de 1917 no se realizó ni durante la crisis de 1930 ni después, y los acontecimientos del último lustro, cuya culminación fue el colapso de los socialismos reales de Europa Oriental y la descomposición de la Unión Soviética, constituyen un verdadero cambio de época, cuyas consecuencias es indispensable incorporar en el análisis. Veremos desde esta perspectiva las dos cuestiones planteadas.

La fórmula el «problema del indio» contiene dos cuestiones distintas, que exigen soluciones diversas. La primera es que «el indio *tiene* un problema». Para Mariátegui esta cuestión es evidente y

también es igualmente clara la solución: el problema del indio es el problema de la tierra, es decir, el de la liquidación de la feudalidad²⁶. Pero existe una segunda acepción, menos evidente pero no por eso menos importante: «el indio *es* un problema». Esta es la forma en la que tradicionalmente se planteó el tema desde los inicios de la República, con respuestas que iban desde la opinión de quienes sostenían la inferioridad (racial) congénita de los indígenas, ante la cual la solución del problema pasaba por su exterminio físico -como se hizo en los Estados Unidos o Chile-, o el mestizaje biológico con «razas superiores», para superar progresivamente sus taras biológicas, hasta la de quienes creían que el indio era redimible a través de un largo proceso, con el auxilio de la educación y la religión. Como se sabe, esta perspectiva fue criticada ya por Manuel González Prada sumándose Mariátegui con mucho vigor a su cuestionamiento²⁷.

Pero, ¿en qué medida llega Mariátegui a superar esta perspectiva al plantear el problema? El sostuvo en diversos ensayos que los indígenas componían las cuatro quintas partes de la población peruana²⁸. Aceptando que así fuera, es inevitable preguntarse sobre qué fundamentos la quinta parte de la población puede arrogarse el derecho de «integrar» a las cuatro quintas partes restantes y si, en términos democráticos, la cuestión no debiera ser exactamente la contraria: que la mayoría (india) integrara a la minoría (no india). O, dicho de otra manera, que el «problema» para la población india fuera la no india. Es evidente que esta última perspectiva estaba simple-

26 «El problema de las razas...», p. 21.

27 *Siete ensayos...*, pp. 34-37.

28 En diciembre de 1924, escribió que los indios eran cuatro millones y constituían las tres cuartas partes de la población peruana; en diciembre de 1925 reafirmando en que eran cuatro millones afirmó que constituían las cuatro quintas partes. En su texto de 1929 añadió que esta apreciación no tenía en cuenta estrictamente la raza, «sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes». La precisión es oportuna, pues el censo de 1940 definió como indígenas al 45% de los peruanos, algo menos de la mitad de la población. Es evidente que estas apreciaciones cuantitativas expresan más distintos criterios de definición de qué son los «indios» que la existencia objetiva de una población definible ontológicamente como tal.

mente fuera de debate para todos, incluido Mariátegui. Y era así porque, más allá del peso cuantitativo de los distintos grupos sociales del país, el problema básico radicaba -y radica- en el control de los mecanismos de poder económico, político y simbólico del que están excluidos los «indios». Como Mariátegui planteara, el pecado original de la República fue nacer sin y contra el indio. Por cierto Mariátegui proponía la base indígena como el cimiento sobre el que debiera construirse la nación peruana, pero ésta aparece en más de un escrito como algo inerte, con límites que se verán más adelante. Plantear la solución del «problema del indio» a través de su conversión en proletariado y su incorporación al proyecto de la construcción del socialismo en el Perú²⁹ no escapa a la perspectiva integracionista que González Prada y el propio Mariátegui denunciaron.

¿Expresa esto limitaciones personales de Mariátegui que le impedian trascender la óptica de los burgueses y los gamonales? Creo que el problema es más de fondo. Radica en el horizonte de problematización de la época que él, como todos sus contemporáneos, compartía. Este horizonte se fundó paralelamente a la modernidad y ha marcado la reflexión sobre la cuestión social hasta la reciente crisis; tanto la de la derecha como la de la izquierda. Desde sus orígenes, el marxismo asumió que el proceso de unificación del mundo al que empujaba la creciente internacionalización del capital, arrastrando a todos los pueblos en una corriente única de la historia universal, llevaría, como una de sus consecuencias naturales, a una progresiva homogenización cultural que disolvería las identidades particulares en una identidad común, universal, compartida por todos los hombres³⁰. Así planteada la cuestión, la integración-asimilación de unas culturas por otras era inevitable, y la cultura occidental, de

29 «El problema -escribe Mariátegui- no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo (...) Una conciencia indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo». En: «El problema de las razas...», pp. 45-46.

30 En parte este problema fue abordado en los debates sobre la construcción del socialismo y la «cultura proletaria» del último medio siglo.

la que -no hay que olvidarlo nunca, el marxismo es uno de sus vástagos-, era la que mayores posibilidades tenía de imponerse. La conciencia de la *necesidad histórica* de esta evolución parece evidente en Mariátegui: «Lo que importa, por consiguiente, en el estudio sociológico de los estratos indio y mestizo, no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o el tipo de civilización del blanco»³¹.

La especificidad de la posición de Mariátegui en este tema radica en dos cuestiones. Primero, plantear esta integración no sobre la base de la decadente civilización burguesa, que -aún cuando todavía era hegemónica representaba ya el pasado-, sino sobre el proyecto de futuro, el del alma matinal: el socialismo. En segundo lugar, que subrayaba la especificidad nacional del socialismo que se construiría en el Perú, el cual tendría sus raíces en una tradición histórica andina: el «comunismo incaico», supérstite en la estructura de las comunidades indígenas. Este era el fundamento de su optimista convicción de que el indio, en cuanto hiciera suya la idea socialista, la serviría con una tenacidad en la que pocos proletarios de otros medios podrían aventajarlo:

«La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente»³².

La sociedad indígena (es decir, las cuatro quintas partes de la sociedad peruana) era la base sobre la cual se podría asimilar -en su propia lengua- las lecciones de Occidente. No se trataba de una im-

31 *Siete ensayos...*, p. 273.

32 *Ibid.*, pp. 273-274.

posible restauración del pasado, como se encargó de subrayar en el prólogo al libro de Luis E. Valcárcel *Tempestad en los Andes*. Su prédica política entre los indígenas tenía la misma tónica, como lo ratifica el testimonio de Mariano Larico Yujra, indígena aymara que migró a Lima en su adolescencia, laboró como doméstico en casa de la madre de Mariátegui, Amalia La Chira, trabajó como vendedor de *Amauta* y vivió también en la casa de Mariátegui. Rememorando las conversaciones entre éste y los indígenas que lideraron la sublevación de Huancañé en 1923 -Mariano F. Luque, Mariano Paqo y Carlos Condorena-, dice:

«Mariátegui los escuchaba. Mariátegui sabía muy bien lo que pasaba en Huancañé. Los aconsejaba, les decía: 'Ahora ya no tienen que luchar contra los mistis. Tienen que luchar contra lo que para todos es enemigo. Hay que luchar contra los capitalistas, contra eso hay que luchar', decía Mariátegui (...) Los delegados de la sublevación del 23 decían: 'José Carlos Mariátegui es un guía. Tiene razón'. Algunos dijeron: 'Bueno pues. Ahora vamos a caminar por el camino de Mariátegui'. Otros decían: 'Tenemos que caminar por el camino del Incanato'. Todavía no había Comunismo, ni Aprismo»³³.

Son semejantes los consejos que dio a un grupo de indígenas que habían sido despojados de sus tierras por los gamonales: «Les dijo: 'Ahora ustedes ya no tienen que caminar con el Comité Pro Derecho Tahuantinsuyo, ya no hay que ser personas que luchan por el indio sino luchar por el socialismo'»³⁴.

33 «Ternura de la señora Amalia La Chira: entrevista de José Luis Ayala a Larico Yujra», *Anuario Mariateguiano*, n° 2, Lima, 1990, p. 104.

34 Es ilustrativo observar la imagen que los indígenas tenían de Mariátegui. Mariano Larico lo define como un *yatiri*, término aymara sinónimo de *paqo*, que significa aproximadamente sabio o brujo. A pesar de que Larico es una persona que ha hecho la mayor parte de su vida en Lima, para él poseía cualidades revestidas de atributos mágicos: «Ezequiel Urviola hablaba que Mariátegui conocía bien todo lo que había pasado, había leído mucho Mariátegui. Dice que leía un libro Mariátegui y bastaba con tocarlo, ya sabía qué había adentro. 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 'ya sé cómo es este hombre'» (*Idem*).

LA TERCERA INTERNACIONAL Y EL DEBATE SOBRE EL PROBLEMA DE LAS RAZAS

Con motivo de la realización de la Conferencia Latinoamericana de la Internacional Comunista en Buenos Aires, los organizadores, por insistencia del belga Humbert Droz, encargaron a Mariátegui preparar las tesis sobre las que se discutiría el problema de las razas en América Latina. A la reunión de Buenos Aires asistieron como representantes del recién fundado Partido Socialista del Perú el dirigente obrero Julio Portocarrero y el médico Hugo Pesce. Los delegados peruanos llevaban tres documentos a la reunión: «Balance de la acción clasista» y «Punto de vista antiimperialista» redactados por José Carlos Mariátegui, y «El problema de las razas en América Latina», cuya primera parte fue redactada por Mariátegui y la segunda por el Dr. Pesce, con la aprobación del primero. El texto fue leído por Pesce en la reunión del día 9 de junio y dio lugar a un animado debate. Es interesante observar que la enorme atención prestada por la posteridad a «Punto de vista antiimperialista» -un texto que resultaba muy importante en el zanjamiento con el aprismo- ha ido acompañada por un muy escaso interés por la ponencia dedicada al problema racial en América Latina.

Mariátegui reivindicaba la necesidad de plantear en sus verdaderos términos, desde la crítica marxista, el problema de las razas, que en la especulación burguesa servía para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente: «Económica, social y políticamente -afirma-, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad»³⁵. Partiendo de señalar que la cuestión se presenta de distinta manera en los diferentes países de América Latina, señala que en países como el Perú, Bolivia y, en menor medida, Ecuador, con población indígena mayoritaria, «la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante»³⁶. Aunque subraya insistentemente la primacía del factor

35 «El problema de las razas...», p. 21.

36 *Ibid.*, p. 32.

clasista sobre el racial, plantea la necesidad de no desatender a este último:

«En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve su opresor en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase, es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente»³⁷.

El factor raza podía y debía convertirse en un factor revolucionario: en eso consistía el realismo de una política socialista que partiera de los hechos efectivamente existentes. Esto suponía, por una parte, que en la asimilación de la idea revolucionaria el indio aprendiera a identificar en sus opresores a las mismas clases que explotaban en las fábricas al obrero, su «hermano de clase». Por la otra, la necesidad de formar propagandistas indios reclutados en el trabajo en las minas o los centros urbanos, asimilados al trabajo sindical y político: «Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen en su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista»³⁸.

Las tesis de Mariátegui fueron redactadas con especial cuidado intentando hacerlas compatibles con la posición oficial de la Tercera Internacional³⁹. Hugo Pesce se encargó, en su exposición de subra-

37 *Ibid.*, pp. 32-33.

38 *Ibid.*, p. 46.

39 Hugo Pesce planteó, al iniciar la sustentación del documento que llevaba al debate, que la táctica que debían elaborar en el Congreso, debía ser «establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista».

yar la necesidad de dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial «un carácter neto de lucha de clases»⁴⁰.

Pero existían inocultables diferencias con la posición comunista ortodoxa, como quedó inmediatamente en evidencia en cuanto las tesis del pensador peruano fueron puestas al debate. Las críticas de los delegados asistentes incidieron en oponer frente al problema de las razas, por una parte, la cuestión de las clases, y, por la otra, la cuestión nacional.

Esto era la consecuencia lógica de la defensa de la posición aprobada por la Internacional, que consideraba los conflictos sociales en los pueblos de la periferia capitalista desde esta doble perspectiva. Desde el punto de vista de la cuestión nacional, las guerras de los pueblos semicoloniales eran consideradas guerras justas y progresivas, puesto que eran guerras de liberación nacional y tenían como finalidad desembarazarse de la dominación imperialista. Se oponían así a las guerras de los países capitalistas avanzados, que eran injustas, por tratarse de guerras imperialistas, de rapiña, que tenían como finalidad el reparto del mundo entre las grandes potencias. Internamente, sólo se reconocía la legitimidad de la lucha de clases. La cuestión racial era un artificio ideológico levantado por la burguesía con la finalidad de dividir al pueblo y favorecer su sometimiento, desviando su atención de la verdadera fuente de su dominación: la opresión y la explotación de clase.

A pesar de todo, y contra lo que afirma una leyenda profusamente difundida, la posición de los asistentes a la Conferencia de la Internacional Comunista de Buenos Aires con relación a Mariátegui no fue hostil. La única referencia explícita que se hizo al pensador peruano durante el debate fue elogiosa, para resaltar que, dentro de la ignorancia general que existía sobre el tema, él era uno de los pocos en América Latina que podía decir algo sobre el problema. Pero el debate sobre la cuestión de las razas envolvía un problema más de fondo, que atañía a la naturaleza misma del marxismo-

40 *Loc. cit.*

leninismo, tal como había sido codificado por el Partido Comunista soviético: si era admisible considerar que América Latina seguía un derrotero histórico diferente al de los otros continentes o si, por el contrario, existía un sólo camino universal, que debían transitar todos los pueblos en su desarrollo social, difiriendo únicamente el momento en que debían pasar las diferentes etapas previamente determinadas por la ciencia universal del proletariado: un conjunto de verdades establecidas que no había más que aplicar en los distintos países. Así adquiere sentido que Mariátegui invocara la tesis aprobada por el VI Congreso de la Internacional Comunista, que reconocía la posibilidad de que pueblos con una economía rudimentaria pudieran iniciar directamente una organización económica colectiva, para reafirmar su fe en que el colectivismo agrario subsistente en las comunidades indígenas y el hondo espíritu colectivista de «la población indígena incásica», dirigida por el proletariado, proporcionaría una sólida base para la construcción de «la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista»⁴¹.

41 *Ibid.*, p. 68.