



Revista Científica Guillermo de Ockham

ISSN: 1794-192X

revistaguillermodeo@usbcali.edu.co

Universidad de San Buenaventura Cali

Colombia

Cruz Rodríguez, Edwin

Empatía y alteridad en Mariátegui: una lectura de los 7 ensayos

Revista Científica Guillermo de Ockham, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 161-172

Universidad de San Buenaventura Cali
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105329737012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Empatía y alteridad en Mariátegui: una lectura de los 7 ensayos*

Empathy and Alterity in Mariátegui: A Reading of the 7 Essays

Edwin Cruz Rodríguez

Referencia para citar este artículo: CRUZ RODRIGUEZ, E. (2013). "Empatía y alteridad en Mariátegui: una lectura de los 7 ensayos". En: *Revista Guillermo de Ockham* 11(2). pp. 161-172.

Resumen

Este trabajo estudia las concepciones de alteridad presentes en los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui y expone una representación compleja de la alteridad que distingue entre varios otros (el otro de la herencia colonial, el chino, el negro, el indio) y las diversas formas de relacionarse con ellos. Mariátegui opera una ruptura en la forma como se representa la alteridad en la América Latina de la primera mitad del siglo XX y mediante un gesto de empatía intenta ponerse en los zapatos del otro indígena, para desde allí hacer un diagnóstico de la realidad peruana y construir un proyecto que rescata lo autóctono y lo proyecta hacia el futuro.

Palabras clave: alteridad, Mariátegui, empatía, indigenismo, racismo.

Abstract

This paper examines the concepts of otherness present in the José Carlos Mariátegui's Seven Inter-

pretative Essays on Peruvian Reality. This work shows there is a complex representation of otherness, which distinguishes among others (the other of the colonial, Chinese, Black, and Indian heritage) and different ways to relate to them. Mariátegui proposes a break in how otherness is represented in Latin America in the first half of the twentieth century through a gesture of empathy trying to put herself in the indigenous shoes to make a diagnosis of the Peruvian reality and build a project that rescues the native to project it into the future.

Keywords: Otherness, empathy, indigenism, racism.

Introducción

Los *7 Ensayos*, una de las dos obras publicadas en vida por José Carlos Mariátegui, compila distintos trabajos que vieron la luz en las revistas *Mundial* y *Amauta* (Scarano, 2010). Desde su aparición en 1928, el libro se erigió como una lectura innovadora que a partir de un marxismo *sui generis*

• Fecha de recepción del artículo: 10-05-2013 • Fecha de aceptación: 09-07-2013

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ. Politólogo, candidato a Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales e integrante del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: ecruzr@unal.edu.co.

* Artículo de revisión que hace parte del trabajo que el autor desarrolla en el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Sobre la gran influencia de Mariátegui en el pensamiento latinoamericano ver Devés (2000).

hacía un diagnóstico sobre la constitución de la nacionalidad peruana. Dentro de las múltiples cuestiones que la obra abordó sobresalió su tratamiento del “problema indígena” y en relación con ello el Amauta planteó una interpretación sustancialmente distinta acerca de un problema capital en la formación de las naciones latinoamericanas, a saber, la inclusión del indígena y más concretamente el problema del otro, que permanece sin solución desde la Conquista.

Durante muchos años la obra de Mariátegui fue tomada como una alternativa ideal para pensar el problema indígena y por consiguiente la alteridad en América Latina a partir de una posición política de izquierda.¹ Sin embargo, con el declive de la teoría marxista su perspectiva fue sometida a duras críticas que vieron en su “indigenismo” una forma de racismo, ataques que se daban tanto a partir de lecturas estilizadas de su obra que veían un cierto “racismo silencioso”: “la práctica de legitimar exclusiones en virtud de la educación o la inteligencia mientras condena abiertamente el determinismo biológico” (De la Cadena, 1998, pp. 143, 144), hasta lecturas parcas según las cuales Mariátegui traspuso “la lucha de clases en lucha racial” (Podetti, 2008, p. 162). Este trabajo problematiza la forma como en los *7 Ensayos* el pensador peruano concibe la alteridad. Para tal efecto, se toman como categorías de referencia las desarrolladas por Tzvetan Todorov (2010) en su investigación pionera sobre el “descubrimiento del otro”.

Todorov (2010), distingue tres acepciones: a) el otro como “otro yo”, en la medida en que no somos algo homogéneo; b) el otro como yo: sujeto como yo, que solo mi punto de vista distingue de mí; y c) un grupo social concreto al que no pertenecemos. Así mismo, sostiene que existen tres ejes de relación con ese otro: a) desde el punto de vista axiológico ese otro puede percibirse como bueno o malo, inferior o superior a mí; b) desde la perspectiva praxeológica puede estar cerca o lejos, impulsarme a seguir sus valores o identificarme con él, asimilarlo a mí, imponerle mi imagen o finalmente ser neutral o indiferente; y c) en sentido epistémico se puede inferir si conozco o no la identidad del otro en una gradación infinita. Entre estos tres

planos existen relaciones pero no una implicación rigurosa; por ejemplo, puedo conocer muy poco al otro y al mismo tiempo amarlo.

Este es un enfoque más amplio sobre la alteridad que permite cuestionar lecturas unidireccionales y en cierto grado reduccionistas de los *7 Ensayos*. Siguiendo de cerca esta conceptualización, el trabajo sostiene que en esta obra se da una representación compleja de la alteridad que distingue entre varios otros (el otro de la herencia colonial, el chino, el negro, el indio) y diversas formas de relacionarse con ellos. Esa complejidad plantea el problema de la diversidad en relación con la construcción de la nación y el sujeto de la revolución que el autor no pretende reducir mediante el mestizaje, sino articularlo en un proyecto revolucionario. Para tal efecto, Mariátegui opera una ruptura en la forma como se representa la alteridad en la América Latina de la primera mitad del siglo XX. Concretamente, mediante un gesto de empatía intenta ponerse en los zapatos del otro indígena para desde allí hacer un diagnóstico de la realidad peruana y construir un proyecto que rescata lo autóctono y lo proyecta hacia el futuro.

Para desarrollar este argumento, el trabajo se estructura en tres partes. La primera estudia las distintas representaciones y formas de relación con el otro que se presentan en los *7 Ensayos*. En segundo lugar, se examina el rechazo que Mariátegui hace del mestizaje como una vía para solucionar esa diversidad cuestionando la argumentación racialista o racista que conlleva esa alternativa. Finalmente, se analiza la alternativa del indio como articulador del proyecto revolucionario defendida por el Amauta.

Distintos otros

En los *7 Ensayos*, Mariátegui utilizaba un lenguaje racialista propio de su tiempo, pero no compartía tesis racistas entendidas como los diagnósticos de superioridad de unos seres humanos sobre otros en virtud de rasgos fenotípicos (Wallerstein y Balibar, 1991). No obstante, esto ha dado pie a un intenso debate. Aquino (2000) sostiene que si bien el racialismo y el racismo caracterizaban el

1. Sobre la gran influencia de Mariátegui en el pensamiento latinoamericano ver Devés (2000).

clima intelectual de la época de Mariátegui, no por ello este aceptaba tesis racistas. Becker (2002) se inclina a pensar que Mariátegui concibió el problema del indio como un problema asociado a las formas de producción y a los conflictos de clase. De hecho, ello explica su posición en la Conferencia Comunista Latinoamericana de junio de 1929 en Buenos Aires, cuando sus planteamientos lo distanciaron de la III Internacional Comunista. En su informe, sostenía que el problema indígena era un problema de clase en contra de los indigenistas y del Comintern, que se inclinaban por pensarlo como el problema de una nación oprimida (Flórez, 1980). Así que, como sostiene De Castro (2010), si bien las lecturas contemporáneas de Mariátegui acentúan su lenguaje racista, también es de notar que él mismo rechazó una explicación de los conflictos en términos de raza para enfatizar sus determinaciones socioeconómicas en una perspectiva marxista.

No obstante, ese análisis no reduce las relaciones con el otro a aquellas que se definen en función del conflicto de clases; por el contrario, la representación que el Amauta tiene de la alteridad es compleja. Así, en Mariátegui encontramos varias alteridades con las cuales define distintas relaciones en términos axiológicos, praxeológicos y epistémicos. Por una parte, hay una alteridad representada en la herencia colonial que se proyecta en el presente; por otra, se dan unas alteridades concretas problemáticas: las del chino *coolí* y el negro sobre las que pesa dicha herencia colonial, las cuales son representadas desde una perspectiva ensimismada². Finalmente, está la alteridad constitutiva del indio a partir de la cual Mariátegui ha hecho su diagnóstico de la realidad peruana tratando de identificarse con su lucha, en lo que constituye un complejo giro de empatía y con la que se propone construir su proyecto emancipatorio.

Mariátegui erige la herencia colonial hispánica, cultural y socioeconómica como una otredad del pasado que se proyecta hacia el presente. El pensador peruano muestra un gran conocimiento de esa otredad tanto en el pasado como en el presente y la analiza partiendo de algunas herramientas de la teoría marxista. Sin embargo, en términos axiológicos esa alteridad se representa como un lastre y en consecuencia desde el punto de vista praxeológico, plantea la necesidad de promover la emancipación de ese impedimento.

El Amauta parte de un diagnóstico del problema colonial: la persistencia de la colonia y sobre todo de la economía feudal impide el desarrollo de las potencialidades del país ligadas a la cultura y los modos de organización autóctonos. A esta conclusión llega luego de su reconstrucción de la historia económica peruana desde una perspectiva marxista. Michael Lowy (1998, 2008) ha sugerido la presencia de un “marxismo herético” en la obra del pensador peruano muy ligado a la influencia del romanticismo y el misticismo. En un sentido similar, Ibáñez (2001) lo concibe como un “marxismo nietzscheano”. Lo cierto es que la de Mariátegui es una lectura marxista; pero se trata de un marxismo heterodoxo y contextualizado y no de la simple repetición de un dogma. Es una perspectiva teórica que se enriquece con elementos de la realidad que estudia y que a contravía de las lecturas ortodoxas del marxismo en aquella época que enfatizaban el desarrollo de las “fuerzas productivas” como elemento dinamizador del cambio histórico, asignaba un papel importante a la cultura en ese proceso³.

En su perspectiva, la Conquista escindió la historia del Perú, acabó con el trabajo colectivo en el que se fundamentaba el bienestar material del imperio incaico y construyó una economía

2. Esto es lo que Gómez-Muller (1997) denomina un “carácter privativo” de la representación del otro: “el otro es aquel que no hace como yo hago, aquel cuyo cuerpo, color, tamaño, rasgos faciales o cabello no es como el mío. La mismidad aparece así como horizonte de comprensión del otro: de una comprensión de entrada distorsionada, puesto que el ser que aparece no es propiamente el otro en su otredad, en su determinación positiva propia, sino un ser que no es como yo o como nosotros. La alteridad es alteración de la mismidad” (p. 10).
3. En algunas oportunidades Mariátegui afirma como canon la primacía de las fuerzas productivas, de la “base” sobre la “superestructura”: “El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario —que la República no ha podido hasta ahora resolver—, domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales” (p. 53). Sin embargo, en otros momentos la realidad parece desbordar el marco teórico y el autor inserta las dimensiones culturales como variables explicativas: “Pesando sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista o mejor el propietario criollo, tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. El sentimiento de aventurero, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracterizan al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos” (pp. 33, 34).

colonial sobre las ruinas de una socialista (Mariátegui, 1994, pp. 13,14)⁴. Este estado de cosas no terminó con la independencia, la cual representó más los intereses criollos y españoles que los indígenas. Con la independencia, el país se introduce en la corriente del capitalismo bajo los intereses de Inglaterra y empieza un contacto continuo con la civilización occidental. En la actualidad del autor en el país coexistían tres economías: la feudal nacida de la conquista, la economía comunista indígena en la sierra, y la economía burguesa en crecimiento en la costa; sin embargo, la clase terrateniente no consiguió transformarse en burguesía capitalista: “Este sistema económico, ha mantenido en la agricultura, una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país” (p. 30).

En este diagnóstico es fundamental la distinción entre la colonización, más propia de la América del Norte donde los colonos no iban a catequizar porque no tenían necesidad de hacerlo, y la conquista, propia de Hispanoamérica o Indoamérica: “El español no tenía las condiciones de colonizador del anglosajón. La creación de los EE. UU. se presenta como la obra del *pioneer*. España después de la epopeya de la conquista no nos mandó sino nobles, clérigos y villanos. Los conquistadores eran de una estirpe heroica; los colonizadores, no. Se sentían señores, no se sentían *pioneers*” (p. 61).

De forma que la incapacidad de la Colonia para organizar la economía peruana se explica por el tipo de colonizador. Mientras en Norteamérica los colonizadores llevaron el nuevo espíritu, España nos trajo el espíritu de la decadencia del feudalismo. La educación española era extraña a los fines del capitalismo, no formaba comerciantes ni técnicos sino abogados, clérigos y literatos. En consecuencia, la aristocracia terrateniente asumió la función de clase burguesa sin perder sus resabios coloniales y aristocráticos.

Donde más se aprecia el enriquecimiento del marxismo que hace Mariátegui es en la conceptualización del problema del colonialismo, que a juicio del autor atraviesa la realidad peruana tanto

en la estructura de las relaciones de producción que denomina feudales o semif feudales, como en la educación e incluso en la literatura. Su valoración de la herencia hispánica es negativa, tanto frente a la economía como a la cultura:

España nos trajo el Medioevo: inquisición, feudalidad, etc. Nos trajo luego, la Contrarreforma: espíritu reaccionario, método jesuítico, casuismo escolástico. De la mayor parte de estas cosas nos hemos liberado, penosamente, mediante la asimilación de la cultura occidental, obtenida a veces a través de la propia España. Pero de su cimiento económico, arraigado en los intereses de una clase cuya hegemonía no canceló la revolución de la independencia, no nos hemos liberado todavía. Los raigones de la feudalidad están intactos. Su subsistencia es responsable, por ejemplo, del retardamiento de nuestro desarrollo capitalista (p. 53).

Por otra parte, aunque Mariátegui no asume supuestos de superioridad de razas, en su intento por erigir lo autóctono y lo indígena como nodo articulador de un proyecto revolucionario subvalora otras alteridades, principalmente la del negro y la del *coolí* chino que a su juicio permanecen atrapadas en las tramas de la Colonia. Las relaciones con estas otredades adquieren un significado distinto en términos epistémicos, axiológicos y praxeológicos. El pensador peruano parte de un desconocimiento de estas otredades que lo lleva a hacer una lectura axiológica fundada en el supuesto de superioridad e inferioridad cultural. Sin embargo, al mismo tiempo y en términos praxeológicos, Mariátegui reconoce en esas otredades sujetos subalternos que pueden ser articulados en un proyecto emancipatorio cuyo eje central es lo indígena.

En la misma Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929, al documento de Mariátegui le fue reprochado su desconocimiento de la situación del negro y el chino⁵. Quizás esa actitud del pensador peruano frente a esas otredades se explica porque, aunque renuncia a cualquier pretensión de superioridad de una raza sobre otra, no lo hace en términos culturales. Es decir, para él existen gradaciones o jerarquías entre las distintas culturas

4. En adelante las referencias a los 7 *Ensayos* darán cuenta de la página únicamente.

5. Según Becker (2002) en el informe que envió a la Conferencia Comunista Latinoamericana “Mariátegui negó que las luchas de los negros en América Latina tenían un carácter nacional, sino que respondían a unas preocupaciones limitadas y locales. Esta simple y breve explicación lo dejó vulnerable a la crítica de los demás delegados de la conferencia, reveló su falta de contacto y experiencia con estos sectores de la población [...]. Unos delegados de Guatemala y Cuba se quejaron de que Mariátegui había ignorado el tema de la labor china” (pp. 206, 207).

en la medida en que en el momento histórico en que escribe algunas culturas están imposibilitadas para escapar a la herencia colonial y más bien la reproducen. Esto puede observarse al examinar su valoración sobre los aportes del *coolí* y del negro a la cultura peruana:

El coolí chino es un ser segregado de su país por la superpoblación y el pauperismo. Injerta en el Perú su raza mas no su cultura. La inmigración china no nos ha traído ninguno de los elementos esenciales de la civilización china, acaso porque en su propia patria han perdido su poder dinámico y generador (pp. 340, 341).

La medicina china es quizá la única importación directa de Oriente de orden intelectual y debe, sin duda, su venida a razones prácticas y mecánicas estimuladas por el atraso de una población en la cual conserva hondo arraigo el curanderismo en todas sus manifestaciones. La habilidad y excelencia del pequeño agricultor chino, apenas sí han fructificado en los valles de Lima. El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito. El chino, en suma, no transfiere al mestizo ni su disciplina moral ni su tradición cultural y filosófica ni su habilidad de agricultor y artesano. Un idioma inasequible, la calidad de inmigrante y el desprecio hereditario que por él siente el criollo se interponen entre su cultura y el medio (pp. 341, 342).

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.

El prejuicio de las razas ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. 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 (p. 342).

Así pues, en este diagnóstico de superioridad de culturas aun cuando para él no exista una civilización superior y esta no se identifica con

Europa, nuestro autor está muy cercano a la lógica de europeístas como el argentino Domingo Faustino Sarmiento⁶. En ambos casos, el grado en que una cultura puede aportar al proyecto de construcción de nación en el caso del argentino y de emancipación en el del Amauta, depende de la medida en que ha sido capaz de escapar a la herencia colonial. De hecho, aunque Mariátegui reivindica lo autóctono, lo indio, esta reivindicación no entra en contradicción con la asunción de la cultura occidental. Cuando se trata de reivindicar lo autóctono, el indio y su cultura, no renuncia a la asimilación por las poblaciones autóctonas de la cultura occidental que se mantiene como un horizonte normativo deseable. Así por ejemplo, sugiere que también el indio es capaz de asimilar la cultura europea sin necesidad de transfusiones de sangre:

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior ni un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal (p. 40).

Esto permite entender por qué no solo se mantiene el horizonte de la civilización occidental y europea como deseable, sino que aspectos como el fomento de la migración se tienen por deseables, ya no en términos raciales pero sí de enriquecimiento cultural: “El latifundismo subsistente en el Perú se acusa, de otro lado, como la más grave barrera para la inmigración blanca [...] El campesino europeo no viene a América para trabajar como bracero, sino en los casos en que el alto salario le consiente ahorrar largamente. Y este no es el caso del Perú” (p. 101). Sin embargo, esta es una tensión que se

6. Como bien señala Scarano (2002) en los 7 *Ensayos* Mariátegui profesa una gran admiración por Sarmiento, hasta el punto de que la “advertencia” con que empieza el libro dice: “Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontré mejor modo de ser argentino” (p. 208). Dicha admiración no se reduce al carácter constructor de nación que asume el discurso de Sarmiento y que Mariátegui quiere emular; también puede palpase en el rechazo del mestizaje y en las lógicas de progreso cultural que suscribe el Amauta, entre otros.

mantiene en el pensamiento de Mariátegui pero que no constituye su respuesta afirmativa frente al problema de la identidad y la emancipación. Su propuesta no puede caricaturizarse como un remedo de la civilización europea.

A diferencia de otros autores de estirpe claramente europeísta y occidentalizante, cuyo *locus* de enunciación es el de la identidad de sí mismo, Mariátegui opera un dislocamiento en relación con el punto de vista desde el cual se representa al otro, particularmente al otro indígena. Esa separación está dada por la empatía, entendida como el intento –siempre fallido– de ponerse en la situación del otro, de ver por sus ojos⁷. El autor asume el punto de vista del indio para reconstruir el pasado peruano y proyectarlo al futuro.

Aunque en términos epistemológicos Mariátegui tiene un desconocimiento del indio concreto del presente, en sentido axiológico reivindica su cultura como una alternativa para la emancipación, y en una perspectiva praxeológica se orienta a articular los sujetos indios en una lucha revolucionaria. En otras palabras, el *locus* de enunciación de Mariátegui será el de la alteridad del indio y de lo autóctono en él representado más que el de los mestizos, los intelectuales o el proletariado en el que se encuadra su propia identidad personal; de ahí se deducen sus prevenciones con las demás alteridades. Mientras el negro, el mulato y el zambo son herencias coloniales y en ella se mantienen, el indio constituye lo autóctono y al mismo tiempo la esperanza:

Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruanos no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tiende a reivindicarlo. El fenómeno es más instintivo y biológico que intelectual y teórico. Y porque una reivindicación de lo autóctono no puede confundir al “zambo” o al mulato con el indio. El negro, el mulato, el “zambo” representan, en nuestro pasado, elementos coloniales. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye

uno de los aluviones humanos depositados en la costa por el coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el Virreinato y la primera etapa de la República. Y, en este ciclo, todas las circunstancias han ocurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la Sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico –muy pocas veces un artesano o un obrero– absorbió y asimiló a la raza negra hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente [...] Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la importación de esclavos (pp. 333, 334).

En fin, la aproximación que Mariátegui hace de la alteridad en sus *7 Ensayos* rebasa su reducción a un racismo, incluso a un racismo velado. Hay en su discurso una alteridad abstracta bastante conocida pero rechazada, que es la herencia colonial. Pero también están presentes alteridades concretas como las del chino y el negro que en sentido epistemológico son desconocidas, lo que conduce a su representación como portadores de culturas inferiores desde la perspectiva axiológica, pero no a su rechazo praxeológico. Como veremos, estas alteridades pueden articularse en un proyecto emancipatorio común. Ese proyecto emancipatorio no se construye con una perspectiva racista o racialista, sino con el instrumental político del marxismo, de ahí el visceral rechazo del Amauta hacia el mestizaje.

El rechazo del mestizaje

La existencia de distintas otredades y de las diversas relaciones que se pueden establecer con ellas en los planos epistemológico, axiológico y praxeológico, plantea la cuestión de la diversidad. Esta

7. Por esta razón Mariátegui es comúnmente incluido entre los indigenistas. Como recuerda Beigel (2001), ninguno de los indigenismos de su época pudo expresar el punto de vista de las comunidades indígenas, pues aunque todos eran de sectores medios e intelectuales se arrogaban la representación del indígena. Sin embargo, a diferencia de otros indigenistas, en el pensamiento del Amauta siempre estuvo claro que la emancipación del indígena solo podría venir como resultado de sus propios esfuerzos. Estas diferencias pueden leerse, en parte, en la polémica que el pensador peruano sostuvo con Luis Alberto Sánchez, entre otros, en 1927, en las páginas de la revista *Mundial* (Chang-Rodríguez, 2009).

se constituye en un problema dado que tiene implicaciones en dos de las preocupaciones centrales de Mariátegui al momento de escribir los trabajos que conformarían los *7 Ensayos*: por una parte, en relación con la necesidad de alcanzar algún tipo de unidad para hacer posible la construcción de la nación peruana, que en Mariátegui aparece como un proceso no concluido (Aquino, 2000, p. 444) y por otra, su empeño por realizar de otra forma el proceso de construcción nacional de un modo revolucionario que requiere la articulación de los distintos actores dominados y explotados en un sujeto revolucionario.

El problema de la diversidad se hace presente cuando se plantea la cuestión sobre la existencia de una nación peruana. Para Mariátegui existe una dualidad esencial que impide concebir la nacionalidad peruana como una unidad: la dualidad que presenta el mestizo y el indio. Ni el mestizaje ni la transfusión de sangre sugerida por un Domingo Faustino Sarmiento ni la inmigración y el “cruce” de los europeos y los nacionales, se ofrecen como soluciones a este problema. El mestizaje en la lectura del Amauta, produce una mayor diversidad:

En el Perú, por la impronta diferente del medio y por la combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio. El chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos elementos han aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas (pp. 340, 341).

Por eso, Mariátegui va a renunciar a la posibilidad de subsumir la diversidad en una mezcla racial. En su perspectiva, la nacionalidad no puede fundarse sobre la supuesta homogeneidad del criollo o el mestizo, dado que en sí mismos plantean la existencia de una pluralidad:

El criollismo no ha podido prosperar en nuestra literatura, como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad. Se constata, casi uniformemente, desde hace tiempo, que somos una nacionalidad en formación. Se percibe ahora, precisando ese concepto,

la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu. En todo caso, se conviene, unánimemente, en que no hemos alcanzado aún un grado elemental siquiera de fusión de los elementos raciales que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población. El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra “criollo” no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos. El criollo presenta aquí una serie de variedades. El costeño se diferencia fuertemente del serrano, en tanto que en la Sierra la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena, en la Costa el predominio colonial mantiene el espíritu heredado de España (p. 330).

Mariátegui opera un desplazamiento de la perspectiva del mestizaje como un problema racial y de mezcla de razas hacia una mezcla cultural. El mestizaje debe ser analizado desde una perspectiva sociológica y no étnica o racial:

[...] El mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico en cuya consideración se han complacido sociólogos rudimentarios y especuladores ignorantes, es totalmente ficticio y supuesto. Asume una importancia desmesurada para los que, ciñendo servilmente su juicio a una idea acariciada por la civilización europea en su apogeo —y abandonada ya por esta misma civilización, propensa en su declive a una concepción relativista de la historia—, atribuyen las creaciones de la sociedad occidental a la superioridad de la raza blanca. 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” (p. 343).

El rechazo a la mezcla racial como alternativa adecuada para la construcción de la nación se funda nuevamente en el supuesto de progreso cultural. Para el pensador peruano, el mestizaje no produce un progreso cultural aunque ello no se deduce de una “degeneración racial” como lo suponían los teóricos racistas de fines del siglo XIX⁸:

El mestizaje, dentro de las condiciones económico sociales subsistentes entre nosotros, no solo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo

8. De acuerdo con De la Cadena (1998, p. 150), para Mariátegui, el mestizo es una especie de degeneración, no produce algo mejor, sino algo peor en términos culturales aunque ya no biológicos. Eso lo diferencia de intelectuales como Gamio y Vasconcelos, que veían una alternativa para el progreso en el mestizaje. En cambio, en Perú hay un rechazo indigenista del mestizaje.

tipo social; y si la imprecisión de aquel, por una abigarrada combinación de razas, no importa en sí misma una inferioridad, y hasta puede anunciar, en ciertos ejemplares felices, 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. Dentro de un ambiente urbano, industrial, dinámico, el mestizo salva rápidamente las distancias que lo separan del blanco, hasta asimilarse a la cultura occidental con sus costumbres, impulsos y consecuencias. Puede escaparle –le escapa generalmente– el complejo fondo de creencias, mitos y sentimientos, que se agita bajo las creaciones materiales e intelectuales de la civilización europea o blanca; pero la mecánica y la disciplina de esta le imponen automáticamente sus hábitos y sus concepciones. En contacto con una civilización maquinista, asombrosamente dotada para el dominio de la naturaleza, la idea del progreso, por ejemplo, es de un irresistible poder de contagio o seducción. Pero este proceso de asimilación o incorporación se cumple prontamente solo en un medio en el cual actúan vigorosamente las energías de la cultura industrial. En el latifundio feudal, en el burgo retardado, el mestizaje carece de elementos de ascensión. En su sopor extenuante, se anulan las virtudes y los valores de las razas entremezcladas; y, en cambio, se imponen prepotentes las más enervantes supersticiones (pp. 343, 344).

El horizonte normativo de Mariátegui no tiene asidero en el mestizaje, en la mezcla de razas, en la transfusión de sangre, en el presente ni en la utopía. De ahí su crítica a Vasconcelos, a su utopismo que descuida el problema del mestizaje presente:

“[...] la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía, –en la acepción positiva y filosófica de esta palabra– en la misma medida en que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente. El mestizaje que Vasconcelos exalta no es precisamente la mezcla de las razas española, indígena y africana, operada ya

en el continente, sino la fusión y refusión acrisoladas, de las cuales nacerá, después de un trabajo secular, la raza cósmica. El mestizo actual, concreto, no es para Vasconcelos el tipo de una nueva raza, de una nueva cultura, sino apenas su promesa(pp. 339, 340).

En suma, si bien comulga con cierto supuesto de progreso cultural y por consiguiente con cierta jerarquía entre culturas, Mariátegui desecha el mestizaje como una vía para solucionar la diversidad y construir la nación, no solo porque en últimas está basado en una lógica racialista y por momentos racista, sino además porque funciona como un obstáculo al progreso cultural. La alternativa se va a encontrar en un particular proyecto revolucionario que se plantea la redención de la cultura indígena como nodo articulador del sujeto emancipatorio.

El indio como nodo articulador del sujeto revolucionario

En apariencia, esta reivindicación del indio anula la diversidad al erigir como lo que da contenido a la identidad nacional solo una singularidad de las allí comprendidas, lo que podría interpretarse como una exclusión o invisibilización de las demás. Sin embargo, en Mariátegui la redención del indio y de lo autóctono también se articula a un proyecto emancipatorio revolucionario. Su alternativa está más bien en la articulación de la diversidad y no solo de lo indio, en un proyecto de revolución⁹. Desde luego, en este proyecto pensado desde el marxismo, no se encuentra la apuesta por la constitución de un proletariado a secas, sino de un proletariado enriquecido por la diversidad étnica y cultural y por los elementos socioculturales propios de lo autóctono (Varren, 1979).

El “problema del indio” se aborda a partir de una lectura socioeconómica en clave marxista, no racialista ni racista. Desde una perspectiva epistemológica, Mariátegui tiene problemas para conocer y comprender la otredad indígena¹⁰. Sin

9. “El Virreinato era; el indio es. Y mientras la liquidación de los residuos de la feudalidad colonial se impone como una condición elemental de progreso, la reivindicación del indio, y por ende de su historia, nos viene insertada en el programa de una Revolución” (p. 335).

10. Como sostiene Becker (2002), en el informe que envió a la Conferencia Comunista Latinoamericana en junio de 1929, “[...] hasta cierto punto Mariátegui todavía guardaba como normativa su cultura occidental y mestiza. Mariátegui, limitado a una silla de ruedas en la costa, en la capital, nunca viajó a la sierra donde vivía la mayoría de los indígenas y sólo tenía un contacto mínimo con su cultura [...] Durante las discusiones de Buenos Aires, la ignorancia de los peruanos y su distancia social de la población indígena se revelaba indicando la presencia de unos límites definidos de las interacciones entre el discurso de las clases y los grupos étnicos (p. 213).

embargo, el desplazamiento del *locus* de enunciación provisto por la empatía está acompañado de un conocimiento con pretensiones de objetividad sobre la situación socioeconómica del indio que nuestro autor ha construido con el utillaje conceptual del marxismo. De forma que en términos axiológicos, el otro indio va a ser valorado como el portador de lo propio de la nacionalidad peruana, de lo autóctono y en sentido praxeológico, va a ser reivindicado como nodo articulador de la revolución.

Mariátegui hace un diagnóstico según el cual las comunidades se encuentran sujetas al régimen de servidumbre y propone analizar la cuestión como un problema económico y social enraizado en el régimen de propiedad de la tierra y en el régimen de feudalismo-gamonalismo, no simplemente administrativo, jurídico, eclesiástico, racial, cultural o moral. El nuevo enfoque no se preocupa por una legislación tutelar para el indígena, como el republicanismo, sino por las consecuencias del régimen de propiedad agraria. No solo reclama la distribución de tierras del Estado y la Iglesia, sino que ataca el gamonalismo y el latifundismo, pues aunque la independencia se propuso la redención del indio dado que se conservó el poder de la aristocracia latifundista, sus medidas formales quedaron en el papel. “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (p. 44).

El “problema de la tierra” es la liquidación del feudalismo que debió haber sido resuelto por el régimen “demoburgués” de la independencia, pero fracasó porque “la antigua clase feudal –camuflada o disfrazada de burguesía republicana– ha conservado sus posiciones” (p. 51). La política de desamortización de la propiedad agraria no condujo al desarrollo de la pequeña propiedad y más bien atacó la comunidad indígena. Ahora no puede desconocerse “la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas” (p. 52).

La alternativa que va a proponer Mariátegui para lidiar con el problema de la diversidad no se funda por ello en el mestizaje entiéndase como se entienda, sino en la redención del indio. Es el indio el que conserva rasgos de lo propio, de lo “autéctono” y le puede dar alguna identidad a lo nacional. Es desde esta alteridad que Mariátegui se propone construir un horizonte emancipatorio:

Desde este punto de vista, el indio, en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraiga ni deforma, no tiene nada que envidiar al mestizo. Es evidente que no está incorporado aún en esta civilización expansiva, dinámica, que aspira a la universalidad. Pero no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo. Los “residuos” y las derivaciones de que nos habla la sociología de Pareto, que continúan obrando sobre él, son los de su propia historia. La vida del indio tiene su estilo. A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El “ayllu” es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza (p. 345).

La alternativa que Mariátegui plantea para tramitar la diversidad no es subsumirla en un crisol racial superior o hacer que culturalmente las poblaciones de América Latina se asimilen a la civilización europea occidental. Su elección es la articulación de la diversidad en un proyecto revolucionario socialista. Mariátegui empieza por hacer una defensa no idealista del comunismo incaico que a su juicio no disminuye por desarrollarse en un régimen autocrático basado en la propiedad colectiva de la tierra, en el *ayllu*, la *marca* y el trabajo cooperativo. El comunismo incaico no es el mismo que el moderno, sino producto de circunstancias históricas distintas que pertenecen a distintas civilizaciones, agraria la de los incas, industrial el otro:

El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el *Tawantinsuyu*. Uno y otro comunismo son producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En esta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico (p. 78).

Por eso, a su juicio no se les puede hacer caso a los cronistas que escribían con los ojos medievales ni a los escritores modernos que escriben con ojos liberales y manifiestan que el pueblo incaico no era feliz porque no tenía libertad individual, cuando entonces esa no era una necesidad. Además, la autocracia y el comunismo son inconciliables en la época contemporánea pero no tiene por qué ser así en la antigua. En el inkanato se desconocía el robo no por falta de imaginación y maldad, sino porque había un régimen de propiedad socialista.

Sin embargo, la defensa de la comunidad que hace el pensador peruano no descansa en principios abstractos de justicia ni en consideraciones tradicionalistas, sino en razones concretas económicas y sociales. La economía comunal no es una economía primitiva que haya sido reemplazada por la propiedad individual, sino que ha sido despojada a favor del latifundio incapaz de progreso técnico. En contraste, la comunidad de la sierra, cuando se ha articulado al sistema comercial, se ha transformado en cooperativa. Finalmente, la comunidad trabaja con menor desgaste fisiológico en un ambiente de alegría y es más productiva que el latifundio.

Mediante la reivindicación de ese comunismo primitivo el resurgimiento del indígena no proviene de su civilización u occidentalización, sino del mito o idea de la revolución socialista tomada de Sorel, que además es capaz de articular las demás alteridades, las razas o sujetos subalternos. La redención del indio no es su emancipación únicamente, sino su liberación al lado de lo diverso a través del mito de la revolución y la formación de un nuevo proletariado donde se aprovechan o se universalizan ciertas características culturales y organizativas autóctonas:

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 revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mun-

dial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo (pp. 35, 36).

En este proyecto, Mariátegui se distingue claramente del indigenismo posterior, pues en su lectura la emancipación o redención del indio debe ser obra suya y de nadie más. Es más cercano a Marx que al vanguardismo leninista cuando sostenía que la emancipación de la clase obrera debía ser su obra: “La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La causa de la redención del indio se convirtió bajo la República, en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones” (p. 47). “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (p. 49).

A este proyecto se le da un carácter universalizable puesto que no solo involucra a los indios aunque ellos sean el elemento activo y se plantea como una identidad incluyente de la diversidad que antes comentamos. Recordemos, por ejemplo, una vez más cómo se articulan a él los mulatos:

[...] solo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo. El mulato, colonial aún en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Inkario. Solo el socialismo, despertando en él conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial (pp. 333, 334).

En síntesis, Mariátegui examina el problema indígena a la luz del marxismo y en clave socioeconómica más que racista o racista. Por tanto, si bien desconoce en buena parte el indígena concreto de su presente, construye un conocimiento acerca de su situación de servidumbre y explotación que le permite rescatar sus potencialidades sociales y culturales de cara a un proyecto socialista revolucionario que articule los demás sujetos explotados y oprimidos en virtud del mito soreliano.

Corolario

Las actuales interpretaciones de la obra de Mariátegui enfatizan un supuesto racismo en el examen de la forma como el pensador peruano concibe la alteridad. No obstante, una lectura detenida de su principal obra, los 7 *Ensayos*, permite afirmar que allí se construye una representación compleja de la alteridad que no resiste su reducción a un discurso racista o racialista. Así, en este libro encontramos distintas alteridades, a saber, una alteridad abstracta que Mariátegui conoce muy bien pero rechaza en términos axiológicos y praxeológicos y unas alteridades concretas (el chino *coolí* y el negro) bastante desconocidas y valoradas como portadoras de una inferioridad cultural, pero que en perspectiva praxeológica pueden ser articuladas en un proyecto revolucionario cuyo principal nodo es lo indígena.

Tanto la interpretación de la realidad que realiza el Amauta como la construcción del mencionado proyecto, no tienen como base una reflexión racista o racialista, sino un marxismo heterodoxo y culturalista que acepta la existencia de culturas

más propensas al progreso que otras, aunque no resuelve del todo el problema de la alteridad. La respuesta que Mariátegui va a aportar para resolver el problema de la construcción nacional y al mismo tiempo del sujeto revolucionario, se funda en un rechazo del mestizaje que es visto como un obstáculo a ese progreso cultural. Una alternativa plausible y deseable para el pensador peruano solo estará en la redención de la cultura indígena como nodo articulador del sujeto emancipatorio que no excluye otros sujetos subalternos, como el chino y el negro, y que se produce alrededor del mito revolucionario soreliano.

Esta alternativa salta a la vista de nuestro autor en la medida en que disloca el punto de vista desde el cual construye su representación del otro, particularmente del otro indígena. Así, si en un primer momento las alteridades de la herencia colonial como el chino y el negro son concebidas desde la perspectiva privativa del sí mismo, cuando se trata del indio existe un gesto de empatía mediante el cual Mariátegui intenta ponerse en el lugar de ese otro para desde allí hacer una interpretación de la realidad peruana y formular un proyecto futuro.

Bibliografía

- AQUINO BOLAÑOS, E. (2000). José Carlos Mariátegui y el pensamiento latinoamericano de su época. En: *Revista de Indias LX* (219). pp. 437-452.
- BECKER, M. (2002). Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. En: *Revista Andina* 35. pp. 191-220.
- BEIGEL, F. (2001). Mariátegui y las antinomias del indigenismo. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6(13). pp. 36-57.
- CHANG-RODRÍGUEZ, E. (2009). José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. En: *América Sin Nombre*. pp. 13-14.
- DE CASTRO, J. (2010). ¿Fue José Carlos Mariátegui racista?. En: *A Contra Corriente* 7 (2). pp. 80-91.
- DE LA CADENA, M. (1998). Silent Racism and Intellectual Superiority in Perú. En: *Bulletin of Latin American Research* 17(2). pp. 143-164.
- DEVÉS VALDÉS, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires, Argentina-Santiago de Chile, Chile: Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- FLORES GALINDO, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la komintern*. Lima, Perú: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- GOMEZ-MULLER, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid, España: Akal.
- IBÁÑEZ, A. (2001). Mariátegui: un marxista nietzscheano. En: *Espiral* 8(22). pp. 11-24.

- LOWY, M. (2008). Comunism and religión: José Carlos Mariátegui's revolutionary mysticism. En: *Latin American Perspectives* 35(2). pp. 71-79.
- LOWY, M. (1998). Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui. En: *Latin American Perspectives* 25(4). pp. 76-88.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Perú: Empresa Editora Amauta.
- PODETTI, J. R. (2008). *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- SCARANO, M. (2002). Poblar de signos el desierto: alusiones y eluciones en el *Facundo*. En: *CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 11(14). pp. 209-228.
- SCARANO, M. (2010). Sarmiento y Mariátegui: dos tradiciones intelectuales en diálogo. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado desde: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/156524.pdf>.
- TODOROV, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F., México: Siglo XXI.
- VARREN, H. (1979). Mariátegui: Marxismo, comunismo and other bibliographic notes. En: *Latin American Research Review* 14 (3).). pp. 61-86.
- WALLERSTEIN, E. y BALIBAR, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid, España: Iepala.