



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmcpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Sosa Fuentes, Samuel

La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y
nación en América Latina.

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLIX, núm. 199, enero-abril, 2007, pp. 107-
131

Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42119906>

- ▶ 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

La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina.

Samuel Sosa Fuentes*



Palabras Clave: pensamiento latinoamericano, indigenismo, cultura, identidad, nación en América Latina.

Resumen

El presente artículo tiene por objeto mostrar la vigencia, en un mundo global, del pensamiento de uno de los más importantes y originales pensadores latinoamericanos: José Carlos Mariátegui. La actualidad del pensamiento de Mariátegui se evidencia, justamente, por sus reflexiones sobre la identidad, la cultura y la nación en América Latina. Dichas reflexiones resultan de vital importancia en la era de la globalización cultural de las identidades en el capitalismo mundial.

Abstract

This article has the aim to saw the prevailing of one of the most original and important thinker of Latin America: José Carlos Mariátegui. Mariátegui's thought takes extraordinary actuality precisely by making reflections about identity, culture and nation in Latin America. These reflections are vital in an era or process of a cultural globalization of the capitalism system.

* Centro de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Col. Copilco Universidad, Deleg. Coyoacán, México, D.F., c.p. 04510.

El pensamiento social, es decir, la reflexión de una sociedad sobre sí misma, surge con las sociedades de clase, pero sólo se plantea allí donde un grupo o una clase experimenta la necesidad de promover o justificar su dominación sobre otros grupos o clases... En cualquier caso, la teorización va encaminada a asegurar o transformar un orden de cosas determinado a partir de un punto de vista de clase.



Ruy Mauro Marini¹

Introducción

La historia del pensamiento social latinoamericano desde mediados del siglo XIX y, particularmente, todo el siglo XX ha producido y visto nacer a las más diversas e importantes visiones, ideologías, teorías e interpretaciones filosóficas y políticas de la realidad social, cultural, económica y política de América Latina.

En efecto, la historia del pensamiento social latinoamericano es tan vasta y magna que en un recuento y visión sumaria del desarrollo de sus interpretaciones e ideas, señalaremos, a guisa de ejemplo, las principales tendencias y corrientes de las grandes reflexiones y teorías sociales que se han dado en América Latina: el liberalismo, el marxismo, el nacionalismo regionalista, el nacionalismo revolucionario, el indigenismo, el antiimperialismo, el socialismo, el humanismo, el panamericanismo, el funcionalismo y la teoría del desarrollo y la modernización, el pensamiento de la CEPAL (Comisión Económica para América

Latina y El Caribe), la teoría de la dependencia y el subdesarrollo, la teología de la liberación, el endogenismo, el neodesarrollismo, el neoliberalismo, el neomarxismo, la nueva izquierda y los nuevos movimientos populares indígenas y campesinos.

Así, en las distintas formaciones económico-sociales de América Latina a lo largo de su tiempo histórico, se han manifestado el conjunto de las anteriores ideas, pensamientos, filosofías y prácticas políticas, esforzándose por explicar su realidad concreta, sin embargo, todas esas interpretaciones y formas de pensamiento han tratado, en su fin último, de buscar la explicación, el sentido y solución de su objeto central: descubrir y definir el perfil del hombre y el ser latinoamericano, su autenticidad, sus orígenes, sus semejanzas, sus diferencias, su identidad, su cultura, su historia, su dependencia, su liberación y su futuro.

En suma:

----- • -----
El pensamiento en Latinoamérica, a través de una larga y penosa marcha se ha encontrado con el hombre. Pero no con el hombre como una abstracción, con aquella abstracción romántico-liberal que en nombre de generalidades puede sacrificar al hombre, a los hombres concretos, sino el hombre con sus peculiaridades y diferencias, incluyendo dentro de estas peculiaridades, la cultura y la piel que hace de él una persona concreta y no una abstracción. Una historia en planos verticales en los que unos hombres se encuentran dominando y otros dominados... En este sentido, la problemática del pensamiento latinoamericano la ha provocado, centralmente, la conciencia de la situación de dependencia. Una situación que el dominador ha venido justificando partiendo de lo que llamamos regateo de la humanidad. Esto es, partiendo de un modelo de humanidad, el propio del dominador, con el que se califica a la humanidad del dominado. De esta calificación se hará depender la dominación e inclusive, la destrucción del hombre que no se asemeje al modelo. De allí la preocupación de los naturales o

¹ Ruy Mauro Marini y Márbara Millán (coords.) *La teoría social latinoamericana. Los orígenes*, Tomo I, México, Ediciones El Caballito, 1994.

nacidos en esta América por hacer destacar su humanidad... La preocupación del pensamiento latinoamericano se enfocará a demostrar, ante ese mundo, la humanidad de sus hombres, el humanismo de su cultura... Resultado de este nuevo planteamiento ha sido el pensamiento de un Rodó, un Martí, un Mariátegui y otros muchos latinoamericanos.²

En efecto, la historia del pensamiento crítico social en América Latina, particularmente el pensamiento marxista, ha sido (y sigue siendo), por un lado, la historia de una de las mayores aportaciones a la construcción teórica, metodológica y política de la realidad social, el conocimiento y la reflexión de las ciencias sociales latinoamericanas y, por el otro, la más eficiente articulación operativa con el que-hacer y la práctica política, económica, social, cultural y científica de América Latina. Tal ha sido su influencia, que del pensamiento marxista latinoamericano ha salido —como algo propio, original y sustantivo— una de las construcciones teóricas e intelectuales más importantes de la teoría social en América Latina: la teoría de la dependencia y el subdesarrollo.

Si bien es cierto que:

ha habido múltiples interpretaciones del marxismo en el ámbito latinoamericano, que no difieren sustancialmente de las

que han existido en otras partes: socialdemócratas, marxistas-leninistas, trotskistas, maoístas, gramscianas, althusrianas, etc., también es cierto que algunas han tenido el sello especial de algunas personalidades del pensamiento marxista de esta región y han sido caracterizadas como mariáteguistas, guevaristas, etc... En este sentido, América Latina ha generado, tanto en el orden político como intelectual, personalidades creativas del marxismo cuyo reconocimiento internacional les hace ser considerados a una escala de mayor trascendencia en los estudios sobre el desarrollo universal del marxismo.³

Entre las figuras más destacadas por su obra teórica y/o su acción política se encuentran: José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabarren, Ernesto Che Guevara, Salvador Allende, Fidel Castro, Tomás Borge, Rodney Arismendy, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vásquez, José Revueltas, Aníbal Quijano, Sergio Bagú, Volodia Teitelboim, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Pablo González Casanova, Enrique Semo, Bolívar Echeverría, Eduardo Galeano, Julio Le Riverend, Roberto Fernández Retamar, Orlando Fals Borda, Tomás Amadeo Vasconi y Enrique Dussel entre muchos otros importantes marxistas latinoamericanos.

El marxismo en América Latina debe concebirse entonces "con la

personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos."⁴ Existe pues, en América Latina, "toda una cultura de pensamiento fundada en o vinculada a Marx, para la cual el marxismo nunca significó un sistema guardián de la verdad, es decir, un sistema teórico intocable. Su visión rectora opera más bien con la idea de... la preocupación permanente por la continuación creativa."⁵ Por ello, el marxismo en Latinoamérica "se ha desarrollado en permanente confrontación crítica con otras corrientes filosóficas, económicas y sociológicas contemporáneas. Esa batalla lo ha fortalecido, pero también ha evidenciado sus partes blandas por lo que sus defensores se han vistopreciados a enriquecer la teoría y a fortalecer sus argumentos a tenor con los cambios en el mundo y los logros de las ciencias."⁶

Asimismo, el pensamiento marxista latinoamericano ha significado también una larga historia —de resistencia, liberación y luchas sociales— por definir el carácter y la naturaleza de la revolución y el cambio social en América Latina. Definición que ha constituido

² Leopoldo Zea. *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, Seix Barral, 1976, p. 774.

³ Pablo Guadarrama González. *Bosquejo histórico del marxismo en América Latina*, en <http://filosofia.cu/contemporaneos/guadarrama>, p. 31.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵ Raúl Fornet Betancourt. *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés Editores, 2001, p. 352.

⁶ P. Guadarrama González, *op. cit.*, p. 32.

el punto nodal entre la reflexión científica y el equilibrio entre la teoría y la práctica.

Sin embargo, en los albores del siglo XXI, con el fin de la Guerra Fría y el establecimiento de un orden imperial —el norteamericano— (la imposición de un discurso único, un proyecto neoliberal y belicoso y una cultural hegemónica globalizada que se erigieron como paradigma, dogma y modelo universal), el pensamiento y discurso de la modernidad han tendido a realzar, de manera significativa, al empirismo y a desvalorizar y sustituir a la teorización y a la reflexión epistemológica de la realidad social por un discurso pragmático, universalista, homogeneizador, ultra conservador y acrítico.

Rescatar, entonces, el pensamiento crítico social latinoamericano es hoy una tarea impostergable y urgente de las ciencias sociales en América Latina. Empero, este ejercicio teórico requiere también de la investigación rigurosa, histórica y reflexiva del ayer, exige el reencuentro con el marxismo y del estudio serio del pensamiento crítico, sobre todo de aquel que desde una postura revolucionaria se mostró original, creativo y pionero. Por ello, en este proceso de relectura y de reevaluación de la

teoría y el pensamiento crítico social latinoamericano, se destaca y se incluye como una de sus fuentes y figuras más importantes, el pensamiento de José Carlos Mariátegui La Chira (Moquegua, 14 de junio de 1894-Lima, 16 de abril de 1930), uno de los marxistas más lúcidos, vigorosos, completos y originales del siglo XX, toda vez que supo hacer de la teoría marxista no un mero calco o copia sino, como él mismo lo llamó, una creación indo-americana.

En efecto, la síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, es el fundamento metodológico de la obra mariáteguiana. El pensamiento de Mariátegui se caracteriza precisamente por la fusión entre el legado cultural europeo más avanzado y las tradiciones autóctonas más antiguas de la comunidad indígena latinoamericana.

En este sentido, el objetivo general del presente artículo es hacer un análisis sobre la actualidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui en los temas de la cultura y la identidad latinoamericana. Ello contribuirá, sin duda alguna, a comprobar no sólo la vigencia de su obra sino, sobre todo, dirigir nuestras futuras reflexiones aca-

démicas y políticas para la construcción de una América Latina más integrada, más democrática, menos desigual y más humana en las relaciones internacionales contemporáneas. Sin pretender abordar de manera exhaustiva todo el vasto universo de la producción intelectual y la gran riqueza teórica, política y filosófica de la obra de Mariátegui,⁷ el análisis de su pensamiento lo llevaremos a cabo considerando dos grandes niveles de ideas que constituyen, desde nuestra visión, la esencia de su aportación al conocimiento de la identidad y la cultura en América Latina y a la filosofía del pensamiento social latinoamericano e internacional del gran pensador peruano, a saber: como intérprete de la realidad social concreta (Mariátegui es el predecesor latinoamericano que reflexiona sobre el problema del indigenismo y la tenencia de la tierra, razón que lo lleva al análisis de la cuestión de la raza, etnia y nación en América Latina) y como contribuyente a la cultura universal (Mariátegui es el precursor en vincular el análisis de la identidad y la cultura Latinoamérica con un proyecto político nacional).



⁷ A la fecha se han publicado 20 tomos de *Obras Completas*; 8 tomos de *Escritos Juveniles* y 2 tomos de *Correspondencia* por la Editorial Amauta de Lima, Perú.

La visión de Mariátegui sobre el problema indígena y la cuestión de raza, etnia y nación en América Latina.

José Aricó, profundo investigador y ensayista crítico de la historia del pensamiento marxista —en todas sus corrientes— en América Latina y gran conocedor de la obra mariáteguiana, nos describe una excelente y lúcida visión general sobre el problema indígena peruano y la ubicación y presencia de Mariátegui en el mismo:

Es indudable que en Perú el universo indígena fue desde el principio de su historia la realidad dominante. Sin embargo, si hay algo que caracteriza a la intelectualidad peruana es haberse constituido a espaldas de esta realidad, o mejor aún ignorando totalmente su presencia... El Estado republicano se constituyó sobre las bases políticas, ideológicas e institucionales que mantenían inmodificada la herencia colonial y que instauraban de hecho un sistema quasi medieval de estamentos jerárquicamente organizados. La república política, basada formalmente en la igualdad universal, descansaba de hecho en la convicción de desigualdad social. En ese vasto espacio profundamente desarticulado por la guerra de independencia primero, y por la penetración del capitalismo inglés luego, la delimitación del territorio nacional, la formación de la 'nación' fue el resultado de la dirección de los sectores más moderados del país andino, animados de un pensamiento político y social que reflejaba la continuidad aun bajo nuevas formas de las es-

tructuras coloniales. La República acabó por ser la sustantivación de un concepto de 'nación' y de 'patria' vinculado a la cultura y a la lengua españolas, que en el caso del Perú automáticamente excluía a los indios, es decir a la mayoría de los residentes de un territorio que la independencia convirtió en república del Perú. Por eso los indios, definidos durante la época colonial como una 'república' aparte, con sus propias leyes, relaciones y características, ligados a los criollos solamente por el hecho de compartir con ellos la condición de súbditos de la corona española, pasaron a ser ignorados en la nueva república, levantada sobre el modelo de la sociedad criolla.⁸

Sin embargo, continúa Aricó:

...cuando la penetración imperialista y el desarrollo capitalista agudizan las tensiones del mundo rural peruano y aceleran la irrupción de las masas indígenas en la vida nacional, surge desde el interior de aquella corriente el grupo más radical de intelectuales proclive a plantear el problema en términos de 'cuestión nacional'. Y es sin duda la vinculación estrecha de este grupo de 'indigenista' lo que permite a Mariátegui encarar el problema del indio desde el punto de vista original en el que se coloca. Al rehusarse a considerarlo como 'cuestión nacional' Mariátegui rompe con una tradición fuertemente consolidada. Vinculando el problema indígena con el problema de la

tierra, es decir, con el problema de las relaciones de producción. Mariátegui encuentra en la estructura agraria peruana las raíces del atraso de la nación y de las razones de la exclusión de la vida política y cultural de las masas indígenas. De ahí que indague en la superposición e identificación del problema del indio y de la tierra el nudo de una problemática que sólo una revolución socialista puede desatar... En esta confluencia o aleación de indigenismo y socialismo está el nudo esencial, la problemática decisiva, el eje teórico y político en torno al cual Mariátegui articuló toda su obra de crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú.⁹

En efecto, en el contexto de esta acertada visión general que nos describe Aricó, Mariátegui nos explica y demuestra, contrario a lo que frecuentemente se discutía y se afirmaba hasta hace muy poco tiempo sobre las cuestiones del indigenismo en América Latina, que la esencia del problema indígena latinoamericano no se encuentra ni se relaciona con el llamado aislamiento cultural de los indígenas, ni mucho menos con el aislamiento económico o su insuficiente integración y atención pública de los gobiernos nacionales. Mariátegui establece que el problema de los indígenas en América Latina, como en

⁸ José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980 (Cuadernos Pasado y Presente, 60) p. XLIV.

⁹ *Ibid.*, p. XLVII.

el mundo subdesarrollado y dependiente en general, se encuentra en las estructuras económicas mismas (propias) del capitalismo internacional y sus manifestaciones de dominación y apropiación: la tenencia de la tierra.

En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* —una de las obras más importantes del marxismo latinoamericano, toda vez que constituye la primera gran interpretación crítica del desarrollo económico e histórico de Perú y América Latina— Mariátegui señala que:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos, —y a veces sólo verbales— condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de viali-

dad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los 'gamonales'¹⁰... Las expresiones de la feudalidad sobrevivientes son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio...¹¹

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o 'místi', a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía... No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español.¹²

En efecto, la solución del problema indígena es verlo, ante todo y sobre todo, como un problema social:

Los indígenas deben ser vistos como hombres concretos que son como todo los hombres, con una etnia, una cultura, una concepción del mundo de la que hay que partir para relacionarnos con otras etnias, culturas y concepciones del mundo, tratando de comprender y hacerse comprender, lo cual no es posible si en lugar de incorporar al indígena a la nación, se lo margina en una supuesta y falsa defensa de su identidad... Problema social, humano, es el de la reivindicación del hombre llamado indio, como lo es la del negro africano, el amarillo asiático y todos los hombres diversos entre sí; siempre distintos y por serlo, iguales, semejantes, estos es, hombres. Tal es el humanismo que encontramos en Mariátegui cuando ve el problema indígena como un problema social que a su vez ha de partir del obligado reconocimiento del hombre en la ineludible diversidad de sus expresiones.¹³

El problema de las razas en América Latina.
Retomemos aquí el trabajo de Mariátegui presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en junio de 1929 en Buenos Aires, Argentina: "El problema de las razas en Améri-

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹² *Ibid.*, p. 59

¹³ L. Zea, "Mariátegui y el hombre llamado indígena", en Liliana Irene Weinberg y Ricar Melgar Bao, *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuaderno de Cuadernos, 2000, p. 223.

ca Latina".¹⁴ Mariátegui expone en este escrito un acertado y agudo balance sobre la colonización y su impacto y consecuencias en la población indígena:

La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas. La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo... Llamamos problema indígena —entonces— a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria... Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico... Las posibilidades de

que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en sus entrañas el germen del socialismo... La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. Pero a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas... El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales les toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario.¹⁵

Mariátegui concluye su ponencia con un pronóstico que, hoy día, cobra una súbita actualidad política y se pone a prueba en varios países latinoamericanos, particularmente en México —con el surgimiento de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional— en

Bolivia —con la llegada al poder del Presidente Evo Morales de la etnia Aymará— en Ecuador, en Perú y en Centroamérica:

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá como una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.¹⁶

En última instancia, el gran pensador peruano advierte:

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de la masa, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.¹⁷

En Mariátegui el problema indígena no reside, por tanto, en la falta de integración cultural o económica del indígena en la sociedad. El problema indígena en la mayoría de los países de América Latina, reside, como lo establece la visión mariateguiana, en las diversas formas y maneras de integración de los indígenas al

¹⁴ Es importante señalar que 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. Mariátegui no asistió a dicha Conferencia por su estado de salud, pero en su representación fueron Julio Portocarrero y Hugo Pesce. Los documentos presentados fueron: "Balance de la acción clasista"; "Punto de vista antiimperialista" y "El problema de las razas en América Latina". Los dos primeros fueron escritos por Mariátegui así como la primera parte del tercer documento ("Planteamiento de la cuestión"). La segunda parte del mismo, "Importancia del problema racial", fue hecha en su mayor parte por Hugo Pesce.

¹⁵ J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo II*. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 175.

¹⁶ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷ Citado en Eugene Walter Mogol, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994, p. 52.

proceso productivo en los términos —de Ruy Mauro Marini y Pablo González Casanova— de la superexplotación del trabajo agrícola y de la apropiación de la tierra. Dicho proceso ocurre dentro de las estructuras de dominación colonial primero e independiente después. Por ello, “el indígena —señala Abelardo Villegas— con sus hábitos y formas sociales y culturales de origen prehispánico ha de proporcionar los elementos para solucionar el problema de la tierra planteado por el español y luego por un liberalismo inerte, incapaz de plasmarse en las formas económicas que le son propias... [por tanto] la cuestión indígena es antes que filantrópica o cultural eminentemente económica y agraria, es la cuestión del reparto de la tierra. El progreso peruano será ficticio o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y el bienestar de la masa peruana que es en sus cuatro quintas partes indígena y campesina.”¹⁸

En este sentido, cualquier proyecto del Estado nacional post-colonial latinoamericano que se base en un nuevo tipo de pequeña propiedad agraria, aún cuando pretenda recuperar las pautas y formas de vida de la tradición campesina, no se puede impulsar con el desconocimiento de lo que significa la articulación his-

tórica llamada comunidad. Como advierte agudamente Mariátegui, disolver la comunidad campesina no servirá para crear la pequeña propiedad, ya que el factor socio-cultural del individualismo no ha tenido jamás “su origen, en ningún país, ni en la Constitución del Estado ni en el Código Civil. Su formación ha tenido siempre un proceso a la vez más complicado y más espontáneo —una sociedad campesina adherida profundamente a sus tradiciones y costumbres, no se transforma artificialmente por decreto.”¹⁹ “Convertir y transformar las comunidades indígenas en pequeños propietarios, significa entregar sus tierras a los caciques regionales y locales y a su clientela.”²⁰

En suma, todos los esfuerzos del Estado nacional por cambiar a la comunidad campesina en pequeña propiedad agraria resultan estériles, toda vez que chocan con barreras de carácter cultural e ideológicas, como es la subsistencia en las comunidades campesinas de sus formas y pautas de conductas religiosas, de tradiciones y, sobre todo, de conservación y defensa de su identidad indígena; amén del gran problema que significa el desarrollo contradictorio de la pequeña propiedad agraria en el contexto de la estructura y sistema productivo de la gran propiedad capitalista industrial, responsable,

en gran medida, de los procesos desintegradores de la vida social, tradicional y cultural de los indígenas en América Latina.

Mariátegui sintetiza: “El problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo han sometido una turba de abogados y literatos, consciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia de régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos... La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es, para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como un problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado.”²¹

Sin embargo, de acuerdo con Alberto Saladino, “Mariátegui precisó que colocando en primer plano el problema económico-social del indígena no implicaba única-

¹⁸ Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1972, p. 160.

¹⁹ J. C. Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación* op. cit., p. 84.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibid.* pp. 42, 43.

mente quedarse en este plano, sino reivindicar además su derecho a la educación, a la cultura, al progreso, su derecho a la tierra. Su derecho a la educación partiría de una nueva actitud pedagógica, impulsando los métodos de autoeducación y autodefensa; de la necesidad de ponerlo en contacto con los avances de la ciencia y de la técnica para que se apropien de sus beneficios; de organizar la enseñanza agrícola para ser más productivos... [es decir] la fusión de la conciencia clasista con la conciencia étnica no implica la exclusión de las singularidades culturales de los indígena.”²²

Ahora bien, centrar toda la causalidad del problema indígena solamente en el análisis derivado del proceso de la acumulación originaria de capital y su integración a los procesos productivos mundiales, nos limitaría a una visión verdadera, pero con una gran dosis de determinismo economicista y, por tanto, incompleto desde el punto de vista de la totalidad histórica.

José Carlos Mariátegui proyecta otro ángulo —quizás el menos investigado— del problema indígena, pero desde una visión e interpretación que, en los últimos diez años, se encuentra el centro de las discusiones académicas y políticas sobre los movimientos y organizaciones indígenas y cam-

pesinas en América Latina: la cuestión de la raza, la etnia y la nación.

Mariátegui, al hacer una caracterización de Perú como un país agrícola y atrasado de seis millones de habitantes, en donde el cultivo de la tierra ocupa a la mayoría de la población que se compone, en sus cuatro quintas partes, de campesinos indígenas, va a dimensionar el problema indígena vinculando dos problemas: el étnico con el social. Aparece entonces una de las vertientes más interesantes y prospectivas del pensamiento mariáteguiano: el etnicismo y el racismo. Expliquemos, junto con el peruano, esta nueva visión del problema indígena latinoamericano.

En términos generales, el pacto colonial en América Latina dio origen a la configuración de una doble estructura de dominación: la económico-política y la cultural-identitaria. En efecto, el carácter del mundo colonial en América Latina se manifestó, por un lado, como dominación político-económica en la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo (esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado) en torno de su capital y de su mercado y, por el otro, como dominación cultural en la producción de nuevas identidades históricas (“indio”, “negro”, “mestizo” y “blanco”) impuestas

después como categorías de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo.²³

En un lúcido ensayo sobre los conceptos de raza, etnia y nación en Mariátegui, Aníbal Quijano señala:

----- • -----
El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial... Como los vencedores fueron adquiriendo durante la Colonia la identidad de ‘europeos’ y ‘blancos’, las otras identidades fueron asociadas también ante todo al color de la piel, ‘negros’, ‘indios’ y ‘mestizos’. Pero en esas nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de desigualdad, concretamente inferioridad cultural, si se quiere étnica.²⁴

----- • -----
Es importante señalar que si bien Mariátegui está en contra de la idea de “inferioridad racial” biológica o natural, admite, sin embargo, la posible inferioridad de las razas indígenas en términos históricos:

²² Alberto Saladino García, *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995, p. 41.

²³ Aníbal Quijano, “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva época, año II, n° 3, enero-junio de 1995, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Políticas, p. 3.

²⁴ *Ibid.*, p. 5.

La raza india no fue vencida, en la guerra de conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron más tarde la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias. El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena²⁵... “Las razas indígenas se encuentran en América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ella, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora, -española primero, criolla después-, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.²⁶

Leopoldo Zea, interpreta y sintetiza aguda y certeramente, toda la idea y meditación central del pensamiento de Mariátegui en torno a la interacción, función y sentido del etnicismo y el racismo como fenómenos de dominación y explotación:

Se trata, pura y simplemente, de justificaciones que se dan a sí mismos unos hombres para explotar a otros. Ni el indio, ni el negro dejan de ser hombres porque tengan un color de piel distinto de la piel de su explotador. Dejan de serlo porque con el pretexto de la piel, como podría serlo cualquier otro, se cosifica a estos hombres y se les instrumenta. El hombre no puede ser instrumento de otro hombre, pero sí lo es el indígena o el negro, sí se hace del color de su piel el índice de su infrahumanidad. Una infrahumanidad que no podrá jamás ascender a la humanidad, como no podrá dejar de ser indio o negro... Es el resultado de la conquista mediante la cual el conquistador se apropió de la tierra y del hombre que la trabajaba, convirtiéndolos en instrumentos de su propio bienestar... El explotador siempre encontrara razones morales para mantener la explotación y la educación será inútil si no se ofrecen al indígena las oportunidades de realizar lo que ha aprendido... El indígena ha de incorporarse, por su propio esfuerzo, tomando conciencia de su innegable humanidad, a una tarea que ha de ser común a todos los hombres de esta América. No más la dependencia frente a quienes supuestamente otorga o concede libertades. Éstas han de ser alcanzadas por cada hombre concreto, debe ser objeto de su no menos concreta responsabilidad.²⁷

En suma, el concepto de “raza” en Mariátegui, parece ser, en términos de Quijano, una categoría

que se refiere simultáneamente tanto a las características biológicas, como al proceso histórico civilizatorio de un grupo humano. De esta manera, puede hablar de la “raza blanca” y de las “razas indígenas”. En la primera de esas dimensiones del concepto, no admite la idea de inferioridad/superioridad racial. En la segunda, sí. Por lo tanto, la idea central del pensamiento de Mariátegui acerca de la cuestión racial es que “raza” sería una categoría básicamente bidimensional. Es decir, analiza al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio.²⁸ Sin embargo, no hay que olvidar que, fiel a su materialismo histórico, Mariátegui analiza la cuestión de las razas diferenciando, siempre, las particularidades concretas de la realidad social y étnica de América Latina: “El problema de las razas —afirmaba— no es común a todos los países de la América Latina ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tienen una localización regional y no influyen apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social

²⁵ José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 217.

²⁶ *Ibid.* p. 211.

²⁷ L. Zea, *El pensamiento...* op. cit., p. 458.

²⁸ A. Quijano, *op. cit.*, p. 16.

dominante. 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.”²⁹

Por último, el problema de la cuestión nacional en la obra de Mariátegui constituye la piedra angular, la esencia y la preocupación central del pensamiento del gran pensador peruano.

La cuestión nacional en América Latina.

De manera general, para analizar el problema de la cuestión nacional, Mariátegui lo hace desde la perspectiva marxista, toda vez que la nación para el marxismo constituye una categoría de análisis histórico y, por tanto, ligada al proceso de desarrollo del capitalismo trátese de Europa o de América Latina. Su formación se vinculó de manera estrecha con los procesos que dieron fin al régimen feudal y permitieron el ascenso de la burguesía al poder hasta conformar los llamados Estados nacionales. Así, de manera particular y de acuerdo con Emigdio Aquino, Mariátegui estableció su punto de vista “sobre la cuestión nacional en las tres líneas de investigación planteadas por Marx, a saber: la nación está ligada al desarrollo y triunfo de la burguesía sobre el feudalismo; la clase feudal terrateniente de los países coloniales, como Irlanda, no representa los intereses nacionales

y, por último, la lucha nacional sólo la pueden desarrollar y llevar a feliz término el proletariado, el campesinado y la pequeña burguesía. Finalmente, en relación con el análisis de Marx sobre las posibilidades de desarrollo de la comuna rural rusa, Mariátegui estableció, para resolver el problema nacional, la incorporación de la tradición campesina peruana para crear un orden nuevo, superior al capitalismo.”³⁰

De manera concreta, el punto de partida de Mariátegui sobre la cuestión nacional —el problema nacional en el Perú y en América Latina— se encuentra plasmado y desarrollado en el capítulo “Regionalismo y Centralismo” de su ya citada obra *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*.

Mariátegui reconoce y advierte:

El Perú, según la geografía física, se divide en tres regiones: la costa, la sierra y la montaña. (En el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza)... La dualidad de la historia y del alma peruana, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza... La raza y la lengua indígena, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra. Y por consiguiente en la sierra se conciernen todos los factores de una re-

gionalidad si no de una nacionalidad...

-*Sin embargo*.... La unidad peruana está por hacerse; y no se presenta como un problema de articulación y conveniencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla.³¹

----- • -----
Si bien es cierto que, a lo largo de la historia latinoamericana del siglo XIX, en las rivalidades y antagonismos entre conservadores y liberales se encuentran las raíces del debate, la controversia y la disputa en torno a la cuestión nacional (bajo la forma de oposición entre la capital y las provincias, o bien entre federalistas y centralistas, o entre caudillos y caciques regionales y locales contra el poder local y el poder central) éstas carecían de contenido y sentido, toda vez que el tema del indio era adjetivo, marginal, episódico y folklórico en sociedades donde la inmensa mayoría de la población de los países de América Latina, todavía era indígena. En este sentido, el pensamiento mariateguiano respecto de la cuestión nacional o —como el gran pensador perua-

²⁹ J. C. Mariátegui, *Textos básicos*, op. cit., p. 218.

³⁰ Emigdio Aquino, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, México, Unión de Universidades de América Latina, UDUAL, 1997, p. 83.

³¹ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación*.... op. cit., p. 223.

no lo llamaba— el problema nacional, se caracteriza por tratar de responder a la especificidad de la constitución de la nación peruana, entendida como búsqueda de una identidad que significara una proyección transformadora que afirma la necesidad de construir Perú a partir de su incorporación ya consumada al capitalismo internacional.

Sin embargo, dicha búsqueda no será tampoco una fuga hacia el pasado, sino que, como señala Oscar Terán, retornará “a las mediaciones que su propia tradición nacional le ofrecía bajo la forma de un objeto popular: el problema indígena. Por ello, la visión Mariáteguiana no se ubica en torno a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de un sector nacional oprimido, ni del derecho a la rebelión contra una potencia colonial externa, sino a la de la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista. Esta fusión de un marxismo latinoamericano ubicado en el paradigma anticientífico de la racionalidad, por un lado, con la tematización de la nación, por el otro, abre así el espacio para un planteamiento tal vez fructífero —cuando no sorprendente— de

la constitución del pensamiento socialista en nuestro continente.”³²

Por ello, Mariátegui, al descubrir las vinculaciones e interacciones entre la realidad peruana y latinoamericana con el contexto mundial, insiste en el reconocimiento y desarrollo de la forma nacional del marxismo. Mariátegui asevera: “el marxismo debe aspirar a lograr con la reivindicación de la tradición nacional una reintegración espiritual de la historia y la patria peruana.”³³

En suma, mostró lúcidamente los límites y obstáculos de la construcción nacional peruana y latinoamericana y propuso una solución radicalmente diferente de las ensayadas hasta entonces: un socialismo fundado en las pervivencias del mundo indígena, que era entonces el mayoritario más no el dominante. El análisis de Mariátegui sobre el problema nacional en el Perú y en América Latina es una contribución original para la solución histórica del proceso de formación nacional. Logró dar una explicación brillante y coherente de las fallas estructurales de la nación peruana amén de imaginar, conceptualizar, ubicar y ofrecer una solución, sobre todo, cuando plantea que sin resolver el problema de la tierra no puede tener salida el problema nacional; la solución integral del problema nacional ra-

dica, entonces, en oponer al capitalismo el socialismo como sistema antagónico. La actual política de globalización con su sustento neoliberal, desarma al pueblo y lo deja sin perspectiva histórica.³⁴

En conclusión, Mariátegui logró tres aportaciones analíticas fundamentales para los estudios pasados, presentes y futuros sobre los movimientos y organizaciones indígenas y campesinas latinoamericanas. 1) El “problema indígena” se identifica con el problema de la tenencia y apropiación de la tierra por parte de la gran propiedad capitalista, pero éste no puede ser resuelto sin la liquidación de los caciquismos locales y regionales y de la servidumbre. 2) Las relaciones de poder entre “blancos”, “indios”, “mestizos” y “negros” no consisten solamente en las relaciones de explotación, ni se originan en ellas, sino que implican también fenómenos de otro carácter y de otro origen, como la idea “raza”,³⁵ es decir, el problema de la identidad como factor de dominación cultural. 3) El análisis de la cuestión nacional en la obra mariáteguiana contribuye, sustancialmente, a la explicación y comprensión de las ideas y estudios actuales sobre la construcción democracia y la revalorización de el Estado nacional en América Latina.

³² Oscar Terán, “Mariátegui: decir la nación”, en *Nuestra América*, año I, n° 2, mayo-agosto de 1980, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, p. 43.

³³ Ricardo Melgar Bao, “La Tercera Internacional y Mariátegui”, en *Nuestra América. op. cit.*, p. 50.

³⁴ E. Aquino, *op. cit.*, p. 188.

³⁵ A. Quijano, *op. cit.*, p. 17.

Finalmente, podemos cerrar este capítulo afirmando que el diagnóstico realizado por Mariátegui sobre el problema y la cuestión nacional no ha cambiado sustancialmente en la esencia y la naturaleza de la prolongada e histórica situación de atraso, explotación, dependencia, crisis y pérdida de identidad cultural que vivían —en la época de Mariátegui— y viven los pueblos y las naciones de América Latina. Por ello, la necesidad de considerar las ideas mariateguianas como ideas vigentes para analizar los problemas básicos, fundamentales, que deben resolverse en las formaciones nacionales latinoamericanas, resulta una tarea urgente y necesaria.

Lo que reflexionaba y escribía el gran pensador peruano hace poco más de setenta y cinco años sobre la cuestión nacional, ha trascendido como pensamiento innovador. Lo fundamental de es-

te logro consiste en que sus ideas, sus análisis, sus críticas y sus propuestas son las que han enriquecido nuevos y actuales estudios, proyecciones y experiencias. Hoy día, la cuestión nacional en América Latina tiene una inusitada y sorprendente vigencia y las ideas de José Carlos Mariátegui emergen como fuerza inductora de nuevas propuestas para revitalizar y reinventar los procesos nacionales de la soberanía del Estado y los proyectos de libre autodeterminación e identidad nacional, que el contexto y la imposición de un discurso mundial hegemónico, universalista, globalizador y postmoderno han impedido y, a su vez, pretendido borrar de la memoria histórica latinoamericana.

Así, en el inicio del siglo XXI, la situación de las culturas indígenas en América Latina sigue siendo uno de los grandes problemas sin soluciones justas por parte de

los Estados nacionales, prácticamente, como lo hemos visto, desde la época de la conquista. La marginación y pobreza extrema de los pueblos indígenas es común a casi todas las sociedades y pueblos latinoamericanos. Las injusticias a que están sometidos, además de ser comunes a las estructuras de explotación y dominación campesina en América Latina, se agravan por el desconocimiento y las violaciones a sus derechos y personalidades étnicas y a sus formas culturales (costumbres, tradiciones, cultura autóctona, lenguaje, leyes, modos de producción, religión, y organización social y productiva comunitaria). Por esta razón, es imposible concebir la construcción de proyectos nacionales democráticos, sin considerar y dar solución a la cuestión indígena de los países de latinoamericanos. Mariátegui así lo anticipó.



Cultura e identidad en América Latina: la vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui

Hasta hace poco tiempo era lugar común explicar que la identidad cultural se refería solamente al pasado, que era un reflejo de la acumulación de experiencias vividas por una comunidad o sociedad determinada. En realidad, la cuestión de la identidad cultural es un proceso histórico-social de una gran complejidad. La identidad cultural no es, en efecto, simplemente la acumulación

de ideas, costumbres, tradiciones, idiomas, formas de comer y vestirse que nos llegan de generaciones anteriores, sino que también es lo que la cultura elige hacer con cosas en un momento concreto de su historia social. Es un proceso dialéctico que se da a sí misma. Es decir, cada cultura está llamada a reflexionar, a hacer un examen de su memoria histórica e identificar qué cualida-

des, experiencias, tradiciones y valores son los más útiles y determinantes para sí misma y cuáles son sus posibilidades de transformar y construir nuevas alternativas al orden cultural cosmopolita como una forma de defensa y afirmación de lo nacional.

En este sentido,

----- • -----
El conflicto entre 'nacionalismo' y 'cos-

mopolitismo' es tal vez la polémica cultural más constante y compleja del continente latinoamericano. Acentuada todavía más por el hecho de que los intelectuales y artistas de la región no han cobrado mayor conciencia de su alteridad en relación con los pueblos que los colonizaron, emergiendo de ahí una imperiosa necesidad de afirmar sus especificidades... Gran parte de la producción cultural y literaria del siglo XIX y de las primeras décadas del XX se caracteriza por la intensa búsqueda de una afirmación nacional.³⁶

En efecto, la cuestión de la cultura, de lo nacional y la identidad latinoamericana, así como la pervivencia de la cuestión indígena, han sido una constante en la reflexión del pensamiento social y filosófico de América Latina. En esta visión se desarrolla la concepción mariáteguiana que ve en lo indígena algo que pervive, casi inmutable, y donde se encontraría realmente la raíz cultural.

En un primer momento, al abordar las cuestiones de la cultura y la identidad desde una perspectiva histórica, encuentra las raíces de la identidad cultural latinoamericana en el indigenismo, en la sociedad incaica. Mariátegui presenta y caracteriza a la sociedad incaica, como una sociedad armónica —basada en un comunismo indio— desde el

pueblo mismo hasta el Ayllu, que fue la élite de la aristocracia inca.

En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*,³⁷ Mariátegui afirma que:

Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. El Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas: el trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales.³⁸

Sin embargo, la conquista española no sólo destruyó el complejo

sistema social y de producción de Perú y de América Latina en general sino que, de acuerdo con Mariátegui, supuso también un cataclismo que rompió y desarticuló a la identidad y a la cultura latinoamericana sin que éstas fueran remplazadas, articuladas o respetadas como formas de vida y existencia. Mariátegui, al respecto, señala:

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y aniquilaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerza y medios de producción.³⁹

Durante el llamado Orden o Pacto Colonial Virreinal la situación se agravó, pues el imperio español superpuso y desarrolló una economía con rasgos feudales. El Gran Amauta⁴⁰ peruano dice:

³⁶ Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 531.

³⁷ En la historia del pensamiento crítico social latinoamericano, este trabajo constituye el primer intento de interpretación global, estructural y causal de la formación e identidad nacional en América Latina. Su concepción de la realidad nacional sigue vigente como modelo teórico y metodológico de análisis, de aquí que se convirtiera en una obra de consulta obligada para todos aquellos interesados en la realidad latinoamericana.

³⁸ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* op. cit., p. 17.

³⁹ *Ibid.* p. 18.

⁴⁰ Del quechua *hamawt'a* (sabio, maestro). Es también el nombre de la revista que, en 1926, fundara Mariátegui. En ella publicarían, en un marco de pluralismo ideológico digno de admirarse, las más sobresalientes plumas peruanas de su tiempo. N.E.

----- • -----
El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista echaron las bases de una economía feudal.⁴¹

----- • -----
Este proceso depredatorio se extendió y continuó hasta la época de la formación de los Estados nacionales y las repúblicas independientes. Por ello, el gran problema que aqueja a Perú y a Latinoamérica hasta el día de hoy es fundamentalmente económico, pero con consecuencias devastadoras para la identidad y la cultura, lo que ha impedido la integración del indígena a la estructura social, económica y política de nuestras sociedades subdesarrolladas y dependientes de la globalización imperial del mercado mundial. Mariátegui concluye:

----- • -----
La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por la de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió en todos los órdenes de cosas, así espiritua-

les como materiales, un nuevo periodo. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro periodo de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social.⁴²

----- • -----
Este camino de liberación es, de acuerdo con Mariátegui y su concepción de la realidad concreta, el nacionalismo revolucionario. En efecto, el término nacionalismo, tan vinculado en Mariátegui a la idea de peruanidad, adquiere un significado más que simbólico o estético, político; se convierte en una palabra clave para comprender el significado de un fenómeno cultural, de enorme trascendencia de la historia de América Latina: la identidad.

En México, por ejemplo, la novela de la Revolución mexicana, el Muralismo y su vanguardia artística, la novela telúrica, de la tierra o regionalista, el ensayo, la poesía y la literatura dirigida a la búsqueda de la identidad cultural y nacional, son algunas de las expresiones culturales que durante las décadas de los años veinte y

treinta del siglo XX, aspiraron a definir, deslindar y afirmar en toda América Latina el ser nacional y el concepto de nacionalismo. El pensador de Moquehua, de manera singular y brillante, era ejemplo de esta actitud latinoamericana:

----- • -----
Uno de los fenómenos más interesantes, uno de los movimientos más extensos de esta época es, precisamente, este nacionalismo revolucionario, este patriotismo revolucionario. La idea de la nación —lo ha dicho un internacionalista— es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional. En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo a la patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.⁴³

----- • -----
La nueva generación quiere ser idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico: siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Que hay que empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda, no la

⁴¹ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* op. cit., p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 43.

⁴³ J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo II.* op. cit., p. 307.

realidad superficial. Este es el único nacionalismo que cuenta con su consenso. El otro nacionalismo no es sino uno de los más viejos disfraces del más descalificado conservantismo [sic].⁴⁴

Ahora bien, en un segundo momento y desde una reflexión cognoscitiva y una visión filosófica general, el pensamiento de Mariátegui en relación con la existencia de la identidad y la cultura latinoamericana, se presenta y se ubica como un proceso dialéctico y un problema complejo.

Mariátegui se pregunta y se responde:

¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del

pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también.⁴⁵

Al mismo tiempo, Mariátegui critica aquellas teorías o análisis que ven en la identidad de América Latina un origen de latinidad itálico-europea. Aquí, el teórico marxista es contundente: “lo primero que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco con Roma... Nuestros orígenes históricos no están en el Imperio. No nos pertenece la herencia del César; nos pertenece más bien la herencia de Espartaco.”⁴⁶

Puede observarse, entonces, que el fundador de la Federación Obrera Regional Peruana no cuestiona ni impugna la latinidad germinativa y afirmativa, sino critica la latinidad aristocrática y hegemónica y se inclina por una cultura de la resistencia.

En este mismo sentido, el socialista andino sostiene una interesante polémica con José Vasconcelos sobre el origen y la composición racial de “la raza

cósmica”⁴⁷ y refuta, de manera clara, el universalismo abstracto y el autoctonismo nominal-regionalista, el logocentrismo latinoamericano y el occidentismo del mexicano.

En efecto, al analizar los conceptos raciales vasconcelistas, Mariátegui critica el carácter utópico del oaxaqueño y las implicaciones que éste acarrea. Mariátegui señala en su obra cumbre:

El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostil de los sociólogos de la tendencia de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente. El trópico y el mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización. Pero 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. Nada es más extraño a su especulación y a su intento que la crítica de la realidad contemporánea en la cual busca, exclusivamente, los elementos favorables de su profecía. El mestizaje que Vasconcelos exalta no es precisamente la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁵ J. C. Mariátegui. *Textos básicos...* op. cit., p. 366.

⁴⁶ Miguel Rojas Gómez, *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*, Bogotá, Santa Clara (Cuba), Universidad de INCCA de Colombia, Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, 1994, p. 81.

⁴⁷ Como es sabido, el filósofo, político, ideólogo y escritor mexicano José Vasconcelos (1882-1959) propone, en su clásica obra, *La raza cósmica*, la existencia de una cultura y una identidad latinoamericana distintiva amalgamada en el proceso de interrelación —“mezcla”— del genoma indígena y español. Este mestizaje constituiría el primer estadio de una suerte de fórmula racial que engendraría lo que el filósofo mexicano denominó “la quinta raza”, composición que incluye todas las razas del mundo. Esta constitución étnica la describe José Vasconcelos como una fase superior del desarrollo humano, lo que pone a América Latina en una especial coyuntura histórica en tanto protagonista de un proyecto humano de trascendencia universal.

mezcla de las razas española, indígena y africana, operada ya en el continente, si no la fusión y refusión acrisoladoras, 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. La especulación del filósofo, del utopista, no conoce límites de tiempo ni de espacio. Los siglos no cuentan en su construcción ideal más que como momentos. La labor del crítico, del historiógrafo, del político, es de otra índole. Tiene que atenerse a los resultados inmediatos y contentarse con perspectivas próximas. El mestizo real de la historia, no el ideal de la profecía, constituye el objeto de su investigación o el factor de su plan. 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.⁴⁸

En otro de sus ensayos, Mariátegui se refiere a Vasconcelos en los siguientes términos:

La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América sea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: 'Por mi raza hablará el espíri-

tu'. Esta bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fencida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea. La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso.⁴⁹

En suma, el abogado del sindicalismo y el proletariado peruanos se pone a distancia y critica el romanticismo mesiánico del filósofo y político mexicano al señalar:

Vasconcelos coloca su utopía demasiado lejos de nosotros. A fuerza de sondear el futuro, pierde el hábito de mirar el presente. Conocemos y admiramos su fórmula: 'Pesimismo de realidad; optimismo de ideal'. Pero preferimos sustituirla por otra: Pesimismo de realidad; optimismo de acción.⁵⁰

En el borde de la complejidad sobre la identidad y cultura latinoamericana, Mariátegui llega a señalar que:

...es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que esa literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispanoamericano. Esta literatura —poesía, novela, crítica, sociología, his-

toria, filosofía— no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea si no parcial y débilmente, a las categorías intelectuales.⁵¹

Afirmaciones como estas han llevado a pensar que Mariátegui niega categóricamente la cultura y la identidad del hombre latinoamericano. Sin embargo, de acuerdo con Miguel Rojas Gómez:

...hay que entender que cuando da su voto contra el pasado o declara que la cultura de la época no une a los pueblos de la región está afirmando la carencia de la *identidad histórico horizontal* que debía de revertirse en *acción recíproca* creadora no sólo en el tiempo sino esencialmente en el *espacio histórico-geográfico*. Este tipo de identidad hacia el pasado sólo aflora en momentos históricos pero no abarca a los diferentes estratos, sectores, grupos y clases sociales y pueblos en una unidad cohesionadora. Por eso afirma que esta unidad no une, y sigue siendo válido para nuestros días.⁵²

No obstante, Mariátegui ratifica su gran voluntad política de ser impulsor y constructor de la identidad cultural y social de América Latina. Así, el fundador de la revista proletaria *Labor*, en uno de sus ensayos más bellos y lúcidos, percibe la integración de la identidad y la cultura de manera concreta:

⁴⁸ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* op. cit., p. 361.

⁴⁹ J. C. Mariátegui, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en *Textos básicos*, op. cit., p. 365.

⁵⁰ M. Rojas Gómez, op. cit., p. 74.

⁵¹ J. C. Mariátegui, *Obras*, Tomo II... op. cit., p. 250.

⁵² M. Rojas Gómez, op. cit., p. 83.

Los pueblos de la América española se mueven en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, nos sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una misma matriz única... su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos... De una comarca a otra de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje pero no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en esencia, la historia del hombre... Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española... Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres.⁵³

En la obra mariáteguiana se encuentran, también, algunas claves para no sólo pensar en el origen de nuestra identidad sino, mayor aún, qué queremos hacer con nuestra identidad. En el último de

los *Siete ensayos*, "El proceso de la literatura", en el capítulo XVII, "Las corrientes de hoy. El indigenismo", además de ser un texto clásico de crítica literaria, contiene importantes señalamientos sobre los procesos de interacción étnica y de los caminos de la formación de la nacionalidad peruana. Mariátegui afirmaba en 1928 que ésta no existía, toda vez que se encontraba en proceso de formación y, por tanto, no se había alcanzado un grado elemental y/o básico de fusión de los elementos raciales y étnicos que convivían y conformaban la población peruana. Analiza, con juicios radicales, los factores étnicos existentes en el Perú: el criollo, el chino, el negro y el indio.

Mariátegui argumenta:

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. Nuestro criollo carece del carácter que encontramos, por ejemplo, en el criollo argentino. El argentino es identificable fácilmente en cualquier parte del mundo: el peruano, no. Esta confrontación, es precisamente la que nos evidencia que existe ya una nacionalidad argentina, mientras que no existe todavía, con peculiares rasgos, una nacionalidad peruana... el criollismo, no ha constituido una afirmación de autonomía... El criollo peruano no ha

acabado aún de emanciparse espiritualmente de España. Su europeización —a través de la cual debe encontrar, por reacción, su personalidad— no se ha cumplido sino en parte. Una vez europeizado, el criollo de hoy difícilmente deja de darse cuenta del Perú. Es él precisamente el que, reconociéndose a sí mismo como español bastardeado, siente que el indio debe ser el cimiento de la nacionalidad.⁵⁴

Con respecto del chino y del negro:

...ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas... El chino parece haber inculcado en su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito... 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.⁵⁵

La visión radical de Mariátegui sobre los chinos y los negros no debe ser entendida como un rasgo de prejuicios racistas o juicios que llamen a escándalo, por el contrario, la situación de ellos la explica y la examina exclusivamente a partir y desde las condiciones históricas-concretas que determinaron

⁵³ J. C. Mariátegui, *Obras*, Tomo II... op. cit., p. 250.

⁵⁴ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* op. cit., p. 353.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 363.

la llegada de ambos grupos sociales al Perú. Ni más ni menos. Es decir, son etnias traídas para ser insertadas a un proceso productivo en el contexto de una sociedad colonial dependiente marcada, en el caso del Perú, por el predominio de relaciones feudales y que acusan la falta de dinamismo y la obediencia espiritual. Solo entonces, lo indígena puede ser la base de la constitución de lo peruano. Y ello no meramente por su abrumadora mayoría poblacional sino, sobre todo, porque culturalmente no se vinculó a la formación del pacto colonial y no fue marcada por él. Los juicios de Mariátegui, por tanto, no buscan otro fin que el de reivindicar al indígena peruano como actor central en la construcción de la nación.

Mariátegui apunta:

El indio, en su medio nativo, mientras la emigración no lo desarraigá ni deforma, no tiene 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 su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, más no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de vida, su actitud ante el universo... El indio sigue viviendo su antigua vida rural. Guarda hasta hoy su traje, sus costumbres,

sus industrias típicas. Bajo el más duro feudalismo, los rasgos de la agrupación social indígena no han llegado a extinguirse. La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura.⁵⁶... el indio debe ser el cimiento de la nacionalidad.⁵⁷

En suma, la cuestión nacional en Mariátegui, vinculada con un desafío al orden de dominación —postcolonial— aparece desdoblada, de acuerdo con Hugo Zemelman, en dos planos: como realidad estructural —política— y como valor —cultural de identidad.⁵⁸

Nuestro análisis sobre la identidad y cultura latinoamericana en la obra de Mariátegui no estaría completo, si no abordamos, en una visión general, un ángulo poco tratado e investigado hasta hoy día, en torno a estas importantes cuestiones que definen y afirman la existencia, el ser y la vida latinoamericana: la vinculación e interacción entre la economía y la identidad.

En efecto, a diferencia de otros análisis que niegan categóricamente cualquier relación o vínculo de la identidad y la cultura con la cuestión económica en América Latina, Mariátegui afirma

Por muy escaso crédito que se conceda a la concepción materialista de la historia,

no se puede desconocer que las relaciones económicas son el principal agente de la comunicación y articulación de los pueblos... La historia moderna lo enseña a cada paso.⁵⁹... Sobre todo, la civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad, ha creado entre todos los pueblos lazos materiales... El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen.⁶⁰... Los ensayos de interpretación de la historia de la República que duermen en los anaquelos de nuestras bibliotecas coinciden, generalmente, en su desdén o su ignorancia de la trama económica de toda política.... Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana... explica sus raíces.... El hecho económico encierra, igualmente, la clave de todas las fases de la historia de la república... No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico... el problema fundamental del Perú, que es el indio y la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tiene el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio.⁶¹

Sin embargo, el gran valor y aportación teórica y metodológica del análisis de Mariátegui sobre las formas de articulación y rela-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁸ Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1989, p. 136.

⁵⁹ J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo II*. op. cit., p. 248.

⁶⁰ J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo I*. Casa de las Américas, La Habana Cuba, 1982, p. 228.

⁶¹ J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo II*. op. cit., pp. 296-299.

ción que se establecen entre el capitalismo internacional y América Latina, reside en descubrir que éstas fueron signadas por un hecho cultural y social que marca, históricamente, el proceso de la identidad latinoamericana: el subdesarrollo y la dependencia.

En efecto, el creador del diario *La Razón* identifica y denuncia la existencia de una dependencia histórica —estructural y económica— en la formación de América Latina. Así, dice:

Un país políticamente independiente puede de ser económicamente colonial. Estos países sudamericanos, por ejemplo, políticamente independientes, son económicamente coloniales. Nuestros hacendados, nuestros mineros, son vasallos, son tributarios de los trusts capitalistas europeos.⁶² ... El desarrollo —de la industria, la agricultura y la hacienda— aparece íntegramente subordinado a la colonización económica de los países de América Latina por el capitalismo occidental.... La producción del algodón —por ejemplo— no está regida por ningún criterio de economía nacional. Se produce para el mercado mundial sin un control que prevea en el interés de esta economía, las posibles bajas de los precios derivados de períodos de crisis industrial o superproducción algodonera.... El obstáculo a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú, es una economía colonial: su movimiento, su desarrollo,

están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. [En última instancia] nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.⁶³ [En suma], la dependencia de la economía peruana se deja sentir en toda la vida de la nación.⁶⁴

De esta manera, la visión de Mariátegui sobre la vinculación de la economía y la identidad posee un doble valor analítico. Por un lado, anticipa el estudio del fenómeno de *la dependencia estructural* de los países periféricos —*subdesarrollados*— respecto de los centros industriales hegemónicos del capitalismo internacional: el imperialismo. Cuestión que se retoma en los años sesenta y setenta del siglo XX con la aportación de los importantes análisis de la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL) y con una de las mayores contribuciones y construcciones teóricas y metodológicas de los estudios en ciencias sociales de América Latina: la Teoría de la Dependencia y el Subdesarrollo. Y, por el otro, la balcanización, la atomización y la dependencia económica de

América Latina, son analizadas y denuncias por Matiátegui porque constituyen y significan un atentado a la identidad y la cultura de las sociedades latinoamericanas que vieron, drásticamente, modificada, alterada y sellada sus formas de vida y existencia por este proceso histórico internacional.

Dos importantes y destacados pensadores marxistas latinoamericanos sintetizan e interpretan, lúcida y contemporáneamente, la visión mariateguiana del origen de la dependencia estructural latinoamericana: Agustín Cueva y Ruy Mauro Marini. El ecuatoriano dice:

Si con algún movimiento fundamental de la historia ha de relacionarse la colonización de América Latina, es con la acumulación originaria en escala mundial, entendida como un proceso que a la par que implica la acumulación sin precedentes en uno de los polos del sistema, supone necesariamente la desacumulación, también sin precedentes, en el otro extremo. Por lo tanto, y condición de no tomar la concentración esclavista o feudal de tierras en América por un proceso de acumulación originaria local, es evidente que el movimiento metropolitano de transición al capitalismo frenó, en lugar de impulsar, el desarrollo de este modo de producción en las áreas coloniales.⁶⁵

Por esta razón, el brasileño concluye:

⁶² J. C. Mariátegui, *Obras. Tomo I. op. cit.*, p. 275.

⁶³ J. C. Mariátegui, *Textos Básicos, op. cit.*, pp. 87-104.

⁶⁴ M. Rojas Gómez, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁵ Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 13.

...la historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del desarrollo del sistema capitalista mundial. Su estudio es indispensable para quien deseé comprender la situación a la que enfrenta actualmente este sistema y las perspectivas que se le abren.⁶⁶

Ahora bien, una de las perspectivas (quizás la única) para recuperar el espacio y el lugar de la identidad y la cultura marcada por la condición de dependencia, es planteada por Mariátegui de manera clara y directa: eliminar esa condición mediante formas, vías y caminos que lleven al socialismo. Es decir, Mariátegui asume que el verdadero desarrollo nacional independiente, democrático, diverso e igualitario latinoamericano, sólo es posible cancelando las estructuras de dependencia capitalista como una condición *sine que non* para reafirmar la latinoamericanidad que se traduce y expresa, siempre, en forma de valores, costumbres, tradiciones y pautas de vida que dan la característica a la identidad y cultura en América Latina. Hoy día, en el inicio del siglo XXI, este problema —la eliminación de la dependencia estructural del mercado internacional globalizado— se reconoce categóricamente como una necesidad vital para el desarrollo y pervivencia de América Latina.

Por último, en el plano literario visto como factor de identidad, Mariátegui va a cuestionar y a rechazar aquel indigenismo o nativismo formal y tradicional que ve al indio como tipo y motivo pintoresco o como tema costumbrista y folklórico. Este enfoque tuvo sentido en un momento concreto e histórico, como reacción natural contra la supeditación cultural del impacto colonial, constituyendo el primer paso en el largo camino de la afirmación y autonomía cultural, pero solo como primer paso. En este sentido, el indigenismo genuino y verdadero no significa la resurrección perenne de lo indígena sino, ante todo, su reivindicación inmediata. Mariátegui explica que:

Lo que busca la genuina corriente indigenista en el indio, no solo es el tipo o el motivo... Los 'indigenistas' auténticos —que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero 'exotismo'— colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación, no de restauración ni resurrección... A medida que se le estudia, se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos⁶⁷... Y mientras la liquidación de los residuos de feudalismo colonial se imponen como una condición elemental de progreso, la reivindica-

ción del indio, y por ende de su historia, nos viene insertada en el programa de una Revolución.⁶⁸

Para la conquista de esta reivindicación indígena revolucionaria y la de unidad política de las comunidades indígenas, Pablo González Casanova nos dice que Mariátegui proponía un programa detallado de acción a corto y largo plazo, válido hoy en lo esencial: "a más de la organización del indio como trabajador y de su vinculación a las organizaciones de los trabajadores, proponía Mariátegui 'la coordinación de las comunidades por regiones', 'la defensa de la propiedad comunitaria', 'la realización de actividades políticas y culturales en las comunidades que liguen a éstas con sindicatos y organizaciones urbanas'. Y pensaba que todo ello podría conducir incluso a 'la autonomía política de la raza indígena', y a la 'ligazón de los indios de diferentes países, siempre que ésta se haga 'en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista'."⁶⁹

En conclusión, y desde una perspectiva de totalidad, las reflexiones mariateguianas sobre la cuestión de la literatura, la cultura, la identidad y la cuestión indígena como problema nacional latinoamericano, podemos establecer

⁶⁶ Ruy Mauro Marini, *Subdesarrollo y revolución*, México. Siglo Veintiuno Editores, 1974, p. 3.

⁶⁷ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...* op. cit., p. 353.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 356.

⁶⁹ Pablo González Casanova, "Indios y negros en América Latina", en Leopoldo Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana. Vol. III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 531.

lo siguiente: Mariátegui no trata de idealizar el pasado, su preocupación fundamental radica en la importancia de la herencia desde un punto de vista de un presente en el que el sistema económico y político imperante margina a un sector —el indígena— mayoritario de la población peruana y latinoamericana. Desde esta perspectiva, lo más importante, valioso y original es que pone juntos el análisis del sistema económico en que se inserta la población indígena y el tema de la identidad étnica y cultural de América Latina. Sin embargo, aquí su gran contribución es que su discurso de identidad, se centra en la noción de liberación social, entendida ésta en términos amplios, pues incluye aspectos culturales, políticos y económicos. La liberación social en este contexto se entiende como la necesidad de cambiar la estructura social de opresión y cuestionar el paradigma cultural

dominante y hegemónico con el propósito de liberar a las comunidades indígenas de su condición social subalterna.

En síntesis, la identidad se inscribe y se concibe en Mariátegui como un componente necesario y fundamental del concepto de liberación pues está ligada de manera íntima al enfrentamiento con el poder dominante con el objetivo de demandar reconocimiento y participación en la sociedad civil. El proceso de identificación social, cultural o étnica implica delinear los límites, según Enrique Luengo, “entre el Yo el Otro, creando puntos de contacto entre el origen de un colectivo y su inserción en un conjunto que lo absorbe y relega a un rol subalterno. En este contexto, Mariátegui entiende la identidad como práctica que tiene como objetivo identificar los rasgos peculiares de una comunidad —la indígena— y ponderar los valores asociados con una cierta he-

rencia u origen que ponen en contacto a un grupo de individuos con su pasado —*cultural-histórico*.⁷⁰

Resumiendo: 1) La cultura e identidad latinoamericanas no son cosas o valores dados, sino complejos procesos condicionados histórica y socialmente. 2) Resulta imprescindible analizar y explicar la intencionalidad subyacente en la esencia de los fenómenos culturales, pues en ellos y su función-acción es donde se encuentra la interpretación de la totalidad de cada nación, de cada sociedad, de cada pueblo, de cada etnia y grupo indígena. 3) Cuando Mariátegui advierte que una de las bases fundamentales de la revolución social es la cultura, los elementos de universalidad y transformación revolucionaria se encuentra, justamente, en la identidad cultural de cada sociedad latinoamericana. Ser cultos para ser libres.



Consideraciones finales

Si bien es cierto que la finalidad última e histórica del pensamiento crítico social latinoamericano es la de producir interpretaciones y análisis concretos de si-

tuaciones concretas con miras a una transformación social radical, más democrática, más igualitaria, más humana y sin exclusión y de respeto a la diversidad de

las identidades y las culturas de nuestra América Latina, ese propósito y fin ha sido cumplido, de manera egregia, por José Carlos Mariátegui.

⁷⁰ Enrique Luengo, “La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana.”, en *ANALES (Género, Poder y Etnicidad)*, nueva época. n° 1, 1998, Instituto Iberoamericano, Universidad de Götterborg, p. 7.

Por todo ello y por la universalidad de sus ideas, las contribuciones del pensamiento crítico social del peruano al pensamiento social latinoamericano e internacional se destacan por llevar a cabo el estudio teórico, metodológico, político y social de un amplio conjunto de problemas que se ubican no sólo en tema concreto del socialismo y el carácter de la revolución sino, sobre todo, que aportan con una visión histórica, científica y rigurosa de los procesos de cambio social y su significado en cada una de las especificidades y particularidades nacionales de las sociedades latinoamericanas.

He aquí la primera y más importante aportación del marxismo de Mariátegui a las ciencias sociales latinoamericanas: conocer, interpretar y transformar la realidad social desde dentro de ella misma. Por esta razón, la densidad intelectual y la magnitud creativa del pensamiento social mariáteguiano es original, toda vez que constituye un ejemplo de conjunción dialéctica entre lo particular de la cuestión nacional y lo global de la realidad internacional con un sentido crítico, desmitificador y una concepción dinámica y totalizante del movimiento continuo de la historia social de nuestras naciones y pueblos de América Latina.

Pero, sobre todo, hoy existe un proceso de globalización de la producción y el mercado accompa-

ñado por la imposición global de un discurso y una cultura bélica imperial que se cree la mejor y la única y que ha incidido, de manera significativa, en la pérdida de la identidad cultural de las sociedades pobres e indígenas de América Latina y ha disminuido a la soberanía y el papel del Estado latinoamericano. El pensamiento mariáteguiano resulta, entonces, un instrumento teórico y político indispensable para enfrentar los derroteros y la incertidumbre internacional que ha producido el establecimiento del nuevo orden imperial norteamericano en el inicio del conflictivo siglo XXI. En realidad, toda la obra de José Carlos Mariátegui es una preocupación y meditación constante sobre estos problemas y temas; sus contribuciones analíticas y reflexiones filosóficas sobre América Latina y el mundo, constituyen un aporte extraordinario en el proceso de interpretación y formación del pensamiento crítico social original y propio de la realidad social latinoamericana. Por todo lo anterior, Mariátegui es considerado, hoy día, uno de los mayores intelectuales latinoamericanos del siglo XX y uno de los fundadores de la moderna teoría social latinoamericana y guía vigente para el marxismo del siglo XXI en las relaciones internacionales en general y en América Latina en particular.

En suma, las concepciones e ideas de Mariátegui sobre la na-

ción y el socialismo indo-americano, el carácter de la revolución en América Latina, el problema de la tenencia y apropiación de la tierra, la cuestión indígena, la cuestión de la raza y el etnicismo, la cultura y la identidad latinoamericana, la tradición y el mito, elementos todos indispensables para la construcción de una teoría de la nación, son considerados actualmente con una sensibilidad y una perspectiva nueva que ayuda, por un lado, a entender el pasado y a impulsar las acciones, los proyectos y las tareas histórico-sociales no concluidas de la historia del presente y el futuro latinoamericano y, por el otro, a comprender el nuevo pensamiento social de los movimientos indígenas y organizaciones de la sociedad civil latinoamericanas que están orientando e impulsando toda su lucha de resistencia y autodefensa anti-sistémica a construir una nueva alternativa política, cultural y social a la globalización de las identidades del capitalismo mundial de nuevo siglo y, sobre todo, crear nuevas formas de hacer y pensar una nueva sociedad latinoamericana más democrática, más igualitaria y de respeto a su autonomía, identidad, cultura y soberanía.

Entregado el 20 de junio del 2006

Aceptado el 16 de octubre del 2006



Bibliografía

Aquino, Emigdio, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, México, Unión de Universidades de América Latina, UDUAL, 1997.

Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980 (Cuadernos Pasado y Presente, 60).

Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés Editores, 2001.

Gogol, Eugene Walter, *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994.

González Casanova, Pablo, "Indios y negros en América Latina", en Leopoldo Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana. Vol. III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Guadarrama González, Pablo, *Bosquejo histórico del marxismo en América Latina*, en <http://www.filosofia.cu/contemporaneos/guadarrama>.

Luengo, Enrique, "La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana", en *ANALES* (Género, Poder y Etnicidad), nueva época, nº 1, 1998, Instituto Iberoamericano, Universidad de Göteborg.

Mariátegui, José Carlos, *Obras. Tomos I y II*. La Habana, Casa de las Américas, 1982.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969.

Mariátegui, José Carlos, *Textos básicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Marini, Ruy Mauro, *Subdesarrollo y revolución*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

Marini, Ruy Mauro y Márbara Millán (coords.), *La teoría social latinoamericana. Los orígenes. Tomo I*. México, Ediciones El Caballito, 1994.

Melgar Bao, Ricardo, "La Tercera Internacional y Mariátegui", en *Nuestra América*, año I, n° 2, mayo-agosto de 1980, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Quijano, Aníbal, "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, año II, n° 3, enero-junio de 1995, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Políticas.

Rojas Gómez, Miguel, *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*, Bogotá, Santa Clara (Cuba), Universidad de INCCA de Colombia, Universidad Central "Marta Abreu" de las Villas, 1994.

Saladino García, Alberto, *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995.

Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Terán, Óscar, "Mariátegui: decir la Nación", en *Nuestra América* año I, n° 2, mayo-agosto de 1980, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

Villegas, Abelardo, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1972.

Walter Mogol, Eugene, *Mariátegui y Marx: La transformación social en los países en vías de desarrollo*. México, Universidad nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1994.

Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, Seix Barral, 1976.

Zea, Leopoldo, "Mariátegui y el hombre llamado indígena", en Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao, *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuaderno de Cuadernos, 2000.

Zemelman, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989.

