

Justicia cultural y justicia social: Mariátegui y el «problema indígena»

Alfredo Gómez-Müller*

Fecha de recepción: 20 de mayo 2008
Fecha de aprobación: 3 de junio de 2008

RESUMEN

La pregunta contemporánea por la articulación entre la exigencia de justicia social y la exigencia de justicia cultural no es una cuestión totalmente nueva: se manifiesta, desde el siglo XIX, por lo menos en el compromiso social y político de algunas figuras «marginales» que intentaron pensar la exigencia de justicia social en una perspectiva socialista. De manera más o menos intuitiva, más o menos reflexiva, estos precursores, que se puede encontrar tanto en la tradición del socialismo libertario como en la del socialismo marxista, asocian ambas exigencias de justicia en la unidad de una práctica y/o de un pensamiento; no obstante, sin formular como tal la cuestión teórica de su articulación. En la tradición del socialismo marxista, el primero y tal vez el más importante representante de estos precursores es José Carlos Mariátegui (1895-1930), cuya obra teórica y práctica fue durante largo tiempo condenada a la marginalidad por los censores del marxismo dogmático. En la tradición del socialismo libertario, y más alejada en el tiempo, la figura de Louise Michel sostiene, de manera práctica, la idea de una ética social del reconocimiento capaz de integrar el reconocimiento de la diferencia cultural – despertando la incompreensión de la mayoría de sus compañeros militantes del movimiento obrero.

Palabras clave: Mariátegui, socialismo marxista, socialismo libertario, cultura Inca, peruanidad.

CULTURAL JUSTICE, AND SOCIAL JUSTICE MARIÁTEGUI AND THE “INDIGENOUS PROBLEM”

ABSTRACT

The contemporary question for the articulation between the demands for social justice, and the demands for cultural justice is not a brand new one nowadays: That question has manifested itself since the 19th century, at least, in the social commitment of some “marginal” figures who tried to think the demands of social justice from a socialist perspective. In a more or less intuitive, more or less reflexive, way, those precursors that can be found in the libertarian socialism tradition, as well as in the Marxist socialism joint both demands of justice on the unity of a practice and/or a thought, without outlining as such the theoretical issue of its articulation. In the tradition of the marxist socialism, the first, and maybe the most important representative of those precursors is José Carlos Mariátegui (1895 – 1930), whose theoretical and practical work was, during a long time, condemned to marginality for the censors of the dogmatic Marxism. In the tradition of the libertarian socialism, and farther in time, the figure of Louise Michel holds, in a practical way, the idea of a social ethics of recognition, capable of the integration of the acknowledgement of the cultural differences – raising the incomprehension of most of his militant companions in the working-men movement.

Key words: Mariátegui, Marxist socialism, libertarian socialism, Inca cultura, peruvian way of being.

* Profesor de la Universidad de Tours, Paris, Francia. Correo electrónico: agomezmr@hotmail.com

EL «PROBLEMA INDÍGENA» EN MARIÁTEGUI

Mariátegui aborda la problemática de la justicia a partir de la realidad social de su país natal, Perú. Al igual que otras sociedades latinoamericanas, la sociedad peruana de su época se halla marcada por profundas desigualdades sociales y culturales, heredadas del periodo colonial. Una elite social que se pretende descendiente de los españoles detenta lo esencial del poder económico y político del país, mientras que la mayor parte de la población vive en condiciones de extrema pobreza. En el contexto histórico peruano de los años 1920, esta mayoría pobre del país está compuesta, de manera dominante, por la población indígena de la Sierra y las selvas amazónicas: “las cuatro quintas partes [de la población del país] es indígena y campesina” (Mariátegui, 1977: 48)». Despojados de sus tierras, sometidos a condiciones de trabajo propias del régimen de servidumbre, considerados formalmente como sujetos de derecho y realmente como sujetos privados de derechos, los descendientes de la civilización Inca y de otras culturas autóctonas se encuentran reducidos a un «grado extremo de depresión y de ignorancia»: la República, establecida desde más de un siglo, ha «pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria» (Mariátegui, 1977: 48 – 49). La población indígena, que no es ciertamente el único grupo social sometido a la injusticia socioeconómica, representa la gran mayoría de la población pobre o excluida del país. Como en otros países latinoamericanos, la opresión socioeconómica en el Perú se halla generalmente asociada a un dato cultural específico: pertenecer a una cultura autóctona, no europea, equivale con frecuencia a pertenecer al grupo de los más pobres. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), su obra más importante, Mariátegui indaga por las razones de

esta equivalencia en el marco de lo que denomina «el problema del indio».

En la perspectiva de Mariátegui, este «problema» no es otro que el de la emancipación del «indio»: ¿a qué condiciones puede ser superada la opresión que pesa sobre un grupo que representa las «cuatro quintas partes» de la población del país? Esta pregunta no era completamente nueva en el Perú: entre 1909 y 1917, en particular, la Asociación Pro-Indígena, creada por Dora Mayer y Pedro Zulen, había establecido las bases para una nueva toma de conciencia de la opresión sufrida por la población indígena, la más numerosa y, sin embargo, la menos visible de la sociedad. Mariátegui, que descubre el «problema del indio» como tal en 1924, al regreso de un viaje de más de tres años por Europa, considera no obstante poco eficaces las vías de emancipación propuestas por el movimiento indigenista. Examinando el balance de actividades de la Asociación Pro-Indígena, Mariátegui observa que éstas consistían básicamente en el llamado a la conciencia moral de la «civilización», en la asistencia jurídica gratuita ofrecida a los indígenas y en iniciativas filantrópicas aisladas. Reconociendo la contribución de la Asociación al despertar de la conciencia indígena, Mariátegui anota sin embargo que ese modo de acción, fundado en el humanismo liberal de los derechos del hombre,¹ esquivo el problema de fondo, que constituye la raíz de la opresión de los indígenas: la estructura económico-social de la sociedad peruana.

«La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra» (Mariátegui, 1977: 35). Despojados de sus tierras primero por los españoles y, después de la independencia, por los terratenientes herederos de los grupos sociales hegemónicos de la Colonia, los indígenas se hallan condenados a la miseria material

1 «La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral, encarna una concepción liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista, que en el orden político de Occidente anima y motiva las “ligas de los Derechos del Hombre”». (Mariátegui, 1977: 40).

dentro del marco del régimen del *gamonalismo*. Caracterizado por Mariátegui como una herencia semi-feudal del periodo colonial, el *gamonalismo* se basa en el latifundio y la servidumbre. En el marco de este régimen, el propietario del latifundio (el *gamonal*) impone soberanamente a su mano de obra las condiciones de distribución de los frutos del trabajo. Pero el *gamonal* o *hacendado* no dispone solamente de un poder social y económico sobre sus trabajadores: en las tierras que posee, las leyes de la república sólo se aplican con su acuerdo. Frente a su autoridad, las leyes escritas son impotentes: «El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aún el trabajo forzado sobreviven en el latifundio» (Mariátegui, 1977: 36). Asociando clientelismo, corrupción, intimidación y violencia, controla directamente el poder jurídico y político de la región e, indirectamente, el gobierno nacional. El gamonalismo «comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos; (...) el factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado» (Mariátegui, 1977: 37). En este contexto histórico, la «prédica humanitaria», las leyes de protección del indígena o la creación de escuelas no pueden, en ningún caso, constituir la base de la emancipación de los indígenas. Si la reivindicación de justicia para los indígenas se sitúa sólo en un plano «filosófico o cultural», quedará desprovista de toda eficacia histórica. Para actuar «en la raíz del mal», y para dar una expresión real y material a la exigencia indígena de justicia, es preciso transformar a ésta en «reivindicación económica y política», es decir se requiere llevar la exigencia de justicia al nivel del régimen de distribución de la tierra: el «problema del indio» se identifica por lo tanto al «problema de la tierra» (Mariátegui, 1977: 44, 49 – 50).

ECONOMÍA Y CULTURA

Poniendo a contribución la «crítica socialista» (marxista) en el análisis del «problema del indio», Mariá-

tegui pudo desvelar una determinación fundamental de la opresión del indígena en el Perú. Sin embargo, cabe preguntar si esta identificación del «problema del indio» con el «problema de la tierra» no equivale de hecho a la reducción de la opresión cultural a la opresión socioeconómica. Algunas formulaciones de los *Siete ensayos* podrían sugerir que la posición de Mariátegui se inscribe en la tradición estrechamente «economicista» del socialismo meramente distributivo. En ciertos pasajes, parece descartar explícitamente toda referencia a datos culturales: por ejemplo, cuando escribe que se debe buscar la causa del «problema del indio» en la «economía del país», y no en sus condiciones «culturales y morales» (1977: 34). Sin embargo, lo que Mariátegui rechaza aquí no es la dimensión cultural de la opresión indígena, sino más bien las tesis culturalistas-racistas que creen poder explicar el «retraso» indígena invocando determinismos de orden «cultural», «moral» o «étnico», y que pretenden resolver el «problema del indio» por la vía de la hibridación «biológica» de los indígenas con los «blancos» y/o por medio de una política de educación orientada a «elevar» a los primeros a la «cultura» – dejando intacta la estructura socioeconómica de su opresión.

En realidad, la afirmación de Mariátegui (1977: 44) según la cual se debe buscar la solución del «problema del indio» en el «problema de la tierra» no equivale a un reduccionismo socioeconómico porque, en su perspectiva, el problema de la tierra en el Perú no es un problema simplemente económico. En su análisis del problema, Mariátegui integra el significado simbólico de la tierra para las poblaciones indígenas despojadas, es decir la dimensión cultural de la opresión sufrida por esas poblaciones. La civilización inca –la única a la que se refiere Mariátegui explícitamente– era una «civilización agraria», en la cual el significado económico del trabajo de la tierra se enmarcaba dentro de un significado simbólico de celebración de la vida: el indígena «... ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve

a la tierra». En la cultura inca, la tierra no es un puro «objeto» y menos aún una mercancía, sino un principio de vida: es por esto que el trabajo de la tierra comporta un significado espiritual. La «raza indígena» –anota Mariátegui– es una «raza» cuya «alma» y costumbres son «agrarias». Con estos dos términos: «alma» –que podría ser equivalente aquí de «espíritu»– y «costumbres», el filósofo peruano designa lo que podríamos denominar cultura. La noción de cultura aparece por lo demás en el texto, algunas líneas más adelante: «La destrucción de esta economía [inca, agraria] –y por ende de la cultura que se nutría de su savia– es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje» (Mariátegui, 1977: 55). La opresión socioeconómica instaurada por el colonialismo europeo, y perpetuada por la República de los *gamonales*, es pues al mismo tiempo, y de manera indisociable, una opresión cultural: robarle la tierra al indígena, es también robarle su «alma». Así, la exigencia de justicia social es por sí misma exigencia de justicia cultural, del mismo modo que la exigencia de justicia cultural es por sí misma exigencia de justicia social. Estos dos registros de la justicia no están separados.

El reconocimiento de esta estrecha imbricación de lo socioeconómico y lo cultural en el problema de la redistribución de la tierra en el Perú, encuentra en Mariátegui una traducción concreta en su propuesta de una nueva política agraria. Articulando de manera inédita las exigencias de la justicia redistributiva y de la justicia cultural, esta propuesta busca asociar la reforma agraria (reconocimiento del derecho a la tierra del indígena y, en general, de los campesinos sin tierra) con la organización tradicional del trabajo de la tierra en la cultura Inca (reconocimiento del derecho de los indígenas a preservar y desarrollar su propia cultura). Esta conjunción entre lo económico y lo cultural se juega integrando a la actividad pro-

ductiva de la sociedad rural peruana una estructura socioeconómica fundamental de la cultura inca: el *Ayllu* o comunidad.

CULTURA COMUNITARIA E IDEOLOGÍA INDIVIDUALISTA

De la estructura compleja del *Ayllu*, Mariátegui conoce un cierto número de elementos: el *Ayllu*, o comunidad rural constituida por un grupo de familias unidas por vínculos de parentesco o de alianza, es el propietario colectivo de la tierra, que está dividida en parcelas familiares inajenables; los pastos, bosques y ríos son indivisos; el trabajo se basa en la cooperación de todos. De estos elementos, que retoma en particular de los estudios hechos en su época por el historiador César Antonio Ugarte (1926)², Mariátegui se interesa en particular por el último, es decir por el único que, al cabo de tres siglos de colonización y un siglo de República, permanece en alguna forma vivo: el sistema de cooperación o de ayuda mutua. Pese al desmantelamiento de la propiedad comunal de los indígenas por las leyes de la República (el «formalismo liberal»), el *Ayllu* subsiste en tanto que práctica social: en las regiones rurales de los Andes, es frecuente ver reunirse a toda una «comunidad» para aportar ayuda a una familia que construye o repara una casa, un cerco o una acequia. «Sofocada y deformada», la «comunidad» perdura en un medio hostil en donde representa a menudo el único medio de defensa y de supervivencia de la población indígena. Retomando observaciones de Castro Pozo, Mariátegui (1977: 81 – 83) anota que, en ciertos casos, las «comunidades» pueden transformarse en cooperativas de producción, consumo y crédito: la «comunidad» es un «organismo viviente», que manifiesta «evidentes posibilidades de evolución y desarrollo». En la perspectiva de Mariátegui, la realización de tales posibilidades depende del encuentro de este elemento

2 Mariátegui (1977: 54 – 55) retranscribe aquí pasajes del libro *Bosquejo de la historia económica del Perú*, de Ugarte (Lima, Imprenta Cabieses, 1926).

central de la cultura andina -la «comunidad»- con la modernidad «socialista» surgida del movimiento obrero europeo y teorizada en tanto que proyecto de justicia redistributiva por Marx y Proudhon.

La idea de este encuentro entre el socialismo y la cultura comunitaria inca había sido ya evocada por Luis Eduardo Valcárcel, el autor de *Tempestad en los Andes* (1927), una de las principales figuras del indigenismo peruano de las primeras décadas del siglo XX. Valcárcel –observa Mariátegui en su prefacio a *Tempestad en los Andes*–, ve en el socialismo la expresión política del indigenismo. Sin embargo, a diferencia de Valcárcel, que defiende la utopía paseísta de una restauración del Estado Inca, Mariátegui justifica el encuentro entre la «comunidad» Inca sobreviviente y el socialismo a través de una argumentación que asocia los datos culturales y las exigencias económicas propias de la modernidad industrial en el Perú.

En el punto de partida de esta argumentación, Mariátegui muestra que la sociedad rural peruana se halla estructurada por dos oposiciones centrales: el conflicto *cultural* fundamental entre el individualismo moderno y el espíritu comunitario Inca, por una parte, y la oposición *económica* de principio entre el capitalismo agrario y el régimen del gamonalismo, por otra. El indígena de los Andes, «a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista» (1977: 83). Analizando las razones de este hecho, Mariátegui introduce inicialmente un elemento de orden económico, *externo* a la cultura Inca: «El individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse (...). El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia» (Mariátegui, 1977); señala así mismo que «... sobre una economía semifeudal no pueden prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales» (1977: 53). Por «régimen feudal» o «semifeudal», Mariátegui entiende el sistema del *gamonalismo*, basado sobre el

latifundio y la mano de obra servil o semiservil, y, por esto mismo, opuesto al capitalismo agrario que se funda en la redistribución individualista de la tierra y el salariado «libre». Por lo mismo, el gamonalismo se halla teóricamente opuesto al proyecto de la República liberal, basado en principio en la afirmación de los principios de igualdad de derechos y de la universalidad de la ley.

Sin embargo, en el Perú –al igual que en otras partes de América Latina– esta oposición entre el capitalismo agrario y la República liberal, por un lado, y el régimen del gamonalismo, por otro, ha sido básicamente, hasta las primeras décadas del siglo XX, una simple oposición de principio. En los hechos, el gamonalismo ha promovido y apoyado las leyes por las cuales la República liberal ha desmantelado la propiedad comunal de los indígenas para someterla a los principios individualistas del mercado: lejos de transformar a los indígenas en pequeños propietarios o en asalariados libres, la destrucción de las comunidades ha sido utilizada por los gamonales y su clientela para apoderarse de sus tierras y vincular más fácilmente el indígena al latifundio (Mariátegui, 1977: 75). Desde este punto de vista, Mariátegui anota que el «concepto de propiedad individual» ha podido jugar durante la República una «función antisocial», debido al conflicto que opone la propiedad individual a las necesidades de subsistencia de la «comunidad» indígena. El desmantelamiento de las formas comunales de propiedad emprendida por la legislación «individualista» de la República (Mariátegui, 1977: 39) no trajo consigo el «progreso» sino el retraso económico, la débil productividad y la servidumbre del aborígen (1977: 77); ha significado, en última instancia, la destrucción de «la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización» (1977: 78). De este modo, la razón económica que explica en parte por qué el indígena no se hizo individualista, «a pesar de un siglo de legislación republicana», se relaciona con las distorsiones que el

gamonalismo imprime en el sistema liberal de apropiación individual, determinando un régimen de escasa productividad de la tierra: el gamonalismo en tanto que determinación económico-social externa excluye del horizonte del indígena la posibilidad de una apropiación individual de la tierra, sometándolo a una forma extrema de pauperización a la que sólo puede hacer frente por medio de la ayuda mutua comunitaria, con lo que se favorece el mantenimiento del espíritu comunitario del indígena.

A esta primera razón, externa a la cultura Inca, se agrega una segunda, de orden *interno*: la tradición Inca es «comunista» y, «en un pueblo de tradición comunista, disolver la “comunidad” no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad» (Mariátegui, 1977: 75). Al referirse a la «tradición Inca» o al «espíritu Inca», Mariátegui remite de hecho a la *cultura* Inca, es decir a una actitud singular frente al universo, a una manera de sentir la vida y a un conjunto de costumbres. «El espíritu comunista» del Inca se encarna en la «comunidad» (el *Ayllu*), que constituye su «órgano» y que para Mariátegui significa, hacia 1928, una práctica social específica definida por «hábitos de cooperación y de solidaridad». Este no-individualismo del indígena no indica pues una supuesta incapacidad para el «progreso», como lo pretenden sus «acusadores interesados», sino más bien una fidelidad a la identidad singular. Desde la singularidad cultural Inca, el individualismo significa una decadencia y no una conquista: «el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo» (Mariátegui, 1977: 83). El desmantelamiento de la «comunidad» por parte de la República de los gamonales no ha tenido entonces solamente un significado económico: conlleva igualmente, e inseparablemente, una dimensión cultural que se expresa en el proyecto, heredado del colonialismo europeo, de negación de la cultura de las poblaciones autóctonas. La especi-

ficidad de la opresión cultural, y su importancia en relación a la opresión socioeconómica, son subrayadas por Mariátegui (1977: 88): la disolución violenta de la «comunidad», escribe, «...no sólo ha atacado una institución económica sino también, y *sobre todo*, una institución social que defiende la *tradición* indígena, que conserva la función de la familia campesina y que traduce ese sentimiento jurídico popular al que tan alto valor asignan Proudhon y Sorel»³. Destruyendo la propiedad comunal que constituye la base de la economía inca, la legislación liberal individualista ataca al mismo tiempo a la cultura Inca, es decir a una tradición que conlleva un pensamiento simbólico relativo al sentido y valor de la vida (un «sentimiento de la vida» y una «actitud frente al universo») así como una práctica conforme a este pensamiento (un «estilo» de vida, un «conjunto de hábitos» y un «espíritu comunista» del cual el *Ayllu* es el «órgano»). La política liberal individualista de desmantelamiento de la «comunidad» Inca es una forma de opresión cultural.

JUSTICIA SOCIAL Y JUSTICIA CULTURAL

En la dinámica de esta doble oposición central entre el espíritu individualista liberal y el espíritu comunitario Inca, por un lado, y entre el capitalismo agrario y el régimen del *gamonalismo*, por otro, lo cultural y lo económico se interpenetran de tal manera que cada una de estas oposiciones contiene y determina a la otra. El conflicto cultural entre el individualismo moderno y el espíritu comunitario Inca se juega en el marco de un contexto de opresión cultural, que se define ética y políticamente por una exigencia de justicia cultural que implica el reconocimiento de los derechos socio-económicos de los indígenas y, en primer término, de su derecho a la tierra; la oposición económica de principio entre el capitalismo agrario y el régimen del gamonalismo surge en un contexto

³ El subrayado es nuestro.

de retraso económico determinado por la estructura del latifundio, y marcado por la doble exigencia de crecimiento de la productividad agropastoral y de desarrollo de la economía nacional –exigencia que implica la integración social de las poblaciones indígenas y, por ende, el reconocimiento de sus derechos culturales.

A partir de esta perspectiva, queda manifiesto que sólo una respuesta política capaz de articular la doble exigencia de justicia cultural y de justicia socioeconómica podría superar la barrera histórica, social y cultural que representan estas dos oposiciones fundamentales y estructurantes de la sociedad peruana de la época. Asumiendo esta doble exigencia que revelan sus análisis de la realidad peruana, Mariátegui propone de este modo –a priori por primera vez en la historia de las teorías y prácticas políticas– los lineamientos de una política que asocia la justicia cultural y la justicia socioeconómica en un contexto de pluralidad cultural. En este proyecto de justicia política, el eje económico y el eje cultural se enlazan estrechamente:

Al nivel económico, la justicia exige no sólo el desmantelamiento del sistema del gamonalismo (redistribución de la tierra) sino también la construcción de una alternativa a la política liberal que propone, desde la «ideología individualista», el «fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad» (Mariátegui, 1977: 51). En el contexto específico del Perú, la definición de esta alternativa supone el reconocimiento efectivo de los «elementos de socialismo práctico» que subsisten en la «agricultura y la vida indígenas» (1977: 52), así como la reelaboración de los elementos constitutivos del «espíritu comunista» Inca a partir de las exigencias de la modernidad industrial y de las teorías modernas de la justicia social. El estado de retraso de la economía rural del Perú –determinada por la perpetuación del sistema del gamonalismo, el primer beneficiario de la política republicana de redistribución individual

lista de las tierras comunales– así como la resistencia de la población indígena a la cultura individualista liberal, ponen en evidencia la caducidad del proyecto liberal frente al «problema del indio» –que es en gran parte el problema del Perú. En la perspectiva de Mariátegui, la modernización de la economía rural en conformidad con la exigencia de justicia redistributiva ha de hacerse no contra la cultura Inca, sino con ella, apoyándose en ciertos elementos de la tradición del *Ayllu* –en particular, la propiedad comunal de la tierra y las prácticas de ayuda mutua y de solidaridad–. Mariátegui, que no asimila a la modernidad con el individualismo liberal, se refiere a la modernidad socialista como la única configuración cultural occidental capaz a la vez de articularse con el «espíritu socialista» de la cultura Inca y de responder a la doble exigencia de justicia socioeconómica y de desarrollo de la producción agrícola, para los indígenas y para el conjunto de la sociedad peruana.

Al nivel cultural, la justicia política supone, por consiguiente, el reconocimiento del valor propio de la cultura Inca y, más concretamente, de las formas de relación social basadas en la cooperación y la solidaridad, que constituyen el núcleo del *Ayllu*. Sin embargo, Mariátegui, que no se representa la identidad inca desde una perspectiva esencialista –a la manera de Valcárcel y del indigenismo paseísta–, no entiende este reconocimiento como un retorno puro y simple al «socialismo inca» o al «comunismo inca»: este último, observa, era un comunismo agrario, propio de una sociedad agraria y, por lo mismo, no puede aportar una respuesta adecuada global a las exigencias económicas de las sociedades industriales (1977: 78). La reunión entre el «socialismo» Inca subsistente y el socialismo moderno supone una cierta transformación de estas dos formas históricas de justicia redistributiva y, con ello, una transformación de la idea general del socialismo –y aquí tocamos uno de los aspectos más innovadores y fecundos del pensamiento de Mariátegui del punto de vista de la tradición socialista. Siguiendo la perspectiva abierta por

la fecundación recíproca de la tradición inca del *Ayllu* y del socialismo obrero, la idea socialista no se reduce a una forma de justicia redistributiva, sino que asocia a la justicia redistributiva un cierto modelo de relaciones sociales, basadas en la cooperación, la solidaridad y la gratuidad, según la referencia histórica del *Ayllu*. En la ausencia de este modelo de relaciones y de las modalidades de organización social y política que exigen, la idea socialista se expone a quedar reducida a una técnica de redistribución y de planificación vertical de la economía. El modelo de relaciones de cooperación inspirado del *Ayllu* constituye un valor social y ético que el socialismo obrero ha de integrar. Esta idea, que supone una comprensión compleja de la temporalidad, articulando el porvenir y el pasado en el presente de la acción política, piensa de una manera inédita el tiempo de la transformación social. A distancia del espíritu revolucionario burgués de la «tabula rasa» –retomado de manera acrítica por numerosos ideólogos de las internacionales obreras–, esta comprensión del tiempo de la praxis inaugura una relación nueva con la memoria de las prácticas sociales, que son un elemento constitutivo de la cultura. A este respecto, el pensamiento de Mariátegui retoma a su manera la revalorización romántica de la cultura y las tradiciones populares, como ya lo había hecho anteriormente Marx en su carta de 1881 a Vera Zassulitsch, en la cual sostenía, a propósito de la comuna rural rusa, que «no debe uno de ningún modo dejarse asustar por lo “arcaico”», y que la abolición del capitalismo significaría «un renacimiento del tipo de sociedad arcaica bajo una forma superior»⁴. Mariátegui, que muy probablemente ignoraba este texto de Marx, sugiere, a partir de su reflexión sobre la realidad peruana de su época, la tarea de constituir la praxis tomando recursos en las diversas memorias sociales comunitarias, es decir integrando la diferencia cultural a la teoría y la práctica de la justicia redistributiva.

A través de esta praxis, la diferencia cultural se renueva desde lo que podríamos denominar su núcleo ético-económico fundamental. Este núcleo ético, que se articula a través del valor de la solidaridad y la ayuda mutua y toma cuerpo en el *Ayllu*, se junta en la praxis transformadora de la sociedad peruana contemporánea con otro núcleo ético, proveniente de un sector específico de la cultura europea: el socialismo, que nace inicialmente en el movimiento obrero como negación de la barbarie capitalista y como proyecto de emancipación. Para Mariátegui, el único remedio posible a la opresión económico-cultural del indígena es el socialismo o, más precisamente, un nuevo socialismo: un socialismo peruano, que integre elementos de la tradición comunitaria indígena y que, por ello mismo, transforme a la idea socialista europea. En su encuentro, que no es una simple decisión política sino una necesidad histórica, ambas tradiciones éticas han de transformarse, dando lugar a una nueva entidad cultural que Mariátegui, utilizando una categoría muy frecuente en su época, denomina la «nación».

NACIÓN Y DIVERSIDAD CULTURAL

Mariátegui es consciente de que el problema del indígena, que es el problema de la tierra, se plantea en un contexto general más amplio: la realidad peruana, producto histórico de cinco siglos de encuentros y desencuentros determinados por el hecho de la invasión europea y su dominación sobre el continente. El problema del indígena no puede ser separado del problema del Perú.

Para Mariátegui, el problema del Perú es el de la inexistencia del Perú en tanto que realidad unitaria. La ausencia de unidad tiene, como se ha visto, una dimensión social y económica: no hay un Perú precisamente por el problema de la tierra, esto es, porque

4 Karl MARX, *Werke*, Berlin, 1971, Band 19, p. 386. Sobre el romanticismo revolucionario en tanto que dimensión determinante del pensamiento de Marx y de Mariátegui, ver: Michael LOWY, «Le marxisme romantique de Mariátegui», en: *Concordia. Revista internacional de Filosofía*, n° 11 (1987), p. 66-71.

el sistema del gamonalismo reproduce relaciones semifeudales de servidumbre que, como señala Mariátegui, condenan a la miseria a las «cuatro quintas partes» de la población del país. Mientras subsista este abismo entre una mayoría miserable y una reducida minoría que se apropia para sí las riquezas producidas socialmente, no habrá condiciones para crear una realidad social unitaria. La conformación del Perú como una sociedad integrada se encuentra condicionada por la adopción de reformas económico-sociales sustanciales y, en primer lugar, por la reforma agraria entendida como programa de apropiación colectiva de la tierra e instauración de un sistema de trabajo comunitario arraigado en la tradición indígena del *Ayllu*. Por esto, para Mariátegui, el proyecto socialista y el proyecto de construcción de la nación son necesariamente solidarios: ante el fracaso del proyecto nacional liberal-capitalista en el Perú, como en otros países latinoamericanos en donde «la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica»⁵, se impone la idea de un nuevo nacionalismo, de tipo «revolucionario», que «concluye con el socialismo»⁶.

Para Mariátegui, sin embargo, el problema del Perú en tanto que problema de la nación peruana no se reduce al aspecto social y económico de la integración nacional. La ausencia de unidad nacional tiene así mismo una dimensión propiamente cultural y aún étnicocultural: «Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún *fundirse* o *soldarse*. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruani-

dad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano» (Mariátegui, 1984: 25)⁷. Retomando la idea, expresada ya por González Prada (1848-1918), de que el Perú es una *nación inacabada*, y entendiendo este inacabamiento como falta de unidad tanto en lo socioeconómico como en lo étnicocultural, Mariátegui concibe la nacionalidad como proyecto, y no como una realidad dada⁸. Las expresiones «fundirse» o «soldarse», que se asocian, en el mismo texto, a la idea de «síntesis», podrían sugerir que Mariátegui piensa la nación como unidad cultural, que se construye superando la multiplicidad cultural o, más precisamente, la dualidad étnicocultural :

La *unidad* peruana está por hacer, y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un estado único, de varios 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 (Mariátegui, 1977: 206)⁹.

El problema del Perú radicaría, según esta afirmación, en el hecho de que, a diferencia de un país como la Argentina, la «dualidad» cultural («lengua y sentimiento») y étnica («raza») de la sociedad peruana-

5 «Réplica a Luis Alberto Sánchez» (1927). Mariátegui, J. *Ideología y política*. Lima: ediciones populares de las *Obras Completas*, 1981: 221.

6 Mariátegui (1981: 73 – 75) opone el «nacionalismo revolucionario» o el «patriotismo revolucionario» al «nacionalismo reaccionario» de tipo conservador que, en el Perú, pretende definir lo peruano exclusivamente a partir de lo hispánico y lo latino. «Nacionalismo y vanguardismo».

7 El subrayado es nuestro.

8 Siguiendo una distinción conceptual propuesta por Oscar Terán, se podría decir que, para Mariátegui, el problema del Perú no se reduce a un «problema nacional» (problema de la autonomía o independencia política de naciones constituidas), y se presenta ante todo como el «problema de la nación» (constitución de la nación sobre la base de «realidades heterogéneas»). Terán, O. *Discutir Mariátegui*. Puebla: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985: 85, 92 y 97. Sin embargo, convendría subrayar que en la perspectiva de Mariátegui estos dos problemas no se hallan separados: en la medida en que las estructuras de dominación en el Perú fragmentado se articulan a estructuras de dominación a nivel internacional, la construcción de una nación integrada cultural, social y económicamente comprende la construcción de una verdadera autonomía política frente a los centros de dominación mundial.

9 El subrayado es nuestro.

na no ha podido ser superada aún por la *fusión* de lo autóctono americano y lo europeo -Mariátegui no hace aquí ninguna referencia a la cultura afrodescendiente, sobre la cual expresa una serie de afirmaciones que indican la presencia en su discurso de ciertos prejuicios de índole racial y, por ende, un límite de su pensamiento crítico¹⁰. «Somos una nacionalidad en formación (...). No hemos alcanzado aún un grado elemental siquiera de fusión de los elementos raciales que conviven en nuestro suelo y que componen nuestra población peruana» (Mariátegui, 1977: 330)¹¹. Parecería pues una evidencia que Mariátegui piensa la «nación» por construir en términos de unicidad cultural, y no de diversidad cultural. La razón de esta aparente exclusión de la multiculturalidad, que puede resultar sorprendente en un pensamiento tan atento a la realidad, parece remitir a un supuesto que Mariátegui consideraría tan fundamental como evidente: la idea del estado-nación, que constituía en su época el principal marco ideológico y teórico para pensar la integración política, y que supone una determinada comprensión de las nociones de pueblo y de soberanía¹². Estas categorías políticas, que son contemporáneas de la expansión capitalista a nivel planetario, y que el pensamiento marxista ha retomado en general sin mayor crítica, constituirían la base desde la cual Mariátegui, al igual que otros pensadores latinoamericanos de su época, desarrolla un discurso aparentemente «fusionista» o asimilacionista sobre las «razas» -tema muy en boga en aquel tiempo.

Sin llevar más adelante esta postulación, cuyo desarrollo excedería los límites de este trabajo, podemos observar no obstante que este «fusionismo» aparen-

te, que parece en principio excluir en el futuro todo reconocimiento público de la diversidad cultural del Perú, se halla en tensión con otras ideas de Mariátegui que implican un cierto reconocimiento de la interculturalidad y por ende, de una cierta forma de pluralidad cultural (multiculturalidad del Perú). Estas ideas aparecen, de manera suficientemente explícita, en diversos textos en donde Mariátegui trata precisamente del «Perú nuevo», que denomina también, muy significativamente, el «Perú integral».

EL PERÚ INTEGRAL, CREACIÓN DE LA CULTURA CRÍTICA

El «Perú nuevo» que piensa Mariátegui no es sólo una sociedad de justicia social, integrada social y económicamente. Es también, indisociablemente, una sociedad integrada por un nuevo imaginario nacional, esto es, por una reconstrucción de las bases simbólicas de la identidad.

El contenido de este nuevo imaginario de la nación aparece, sintéticamente, en la siguiente afirmación de Mariátegui: «No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un *Perú integral* (...) queremos crear un *Perú nuevo* en el mundo nuevo»¹³. El Perú integral se opone al Perú parcial, que es ante todo el Perú entendido desde la perspectiva parcial y exclusiva de lo «colonial» (lo hispánico, lo latino, lo europeo), pero también, a otro nivel, el Perú entendido desde la perspectiva no menos parcial y exclusiva de lo «incaico» (el Perú del ultra-indigenismo de Valcárcel¹⁴). El Perú *integral* es el Perú de la *integración* de las culturas, esto es, de la reunión de las culturas sobre la base de la visibilización pública de todas las

10 Sobre el (pre)juicio de Mariátegui con respecto a los afrodescendientes, ver *Siete ensayos...*, p. 176, 334, 341, 342 (!), 344.

11 El subrayado es nuestro.

12 En nuestros días, autores como Antonio Negri y Michael Hardt oponen al concepto de «pueblo», que se define por la unidad de una identidad única, el concepto de *multitud*, que, componiéndose de un conjunto de singularidades, es en esencia *plural* y *múltiple*. Negri, Ay Hardt, M. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Paris : La Découverte, 2004 : 125sq.

13 *Ideología y política*, p. 222. El subrayado es nuestro.

14 A la distancia del indigenismo nostálgico de Valcárcel, el indigenismo de Mariátegui «no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa». *Peruanicemos al Perú*, p. 74. Ver también: «El rostro y el alma del Tawantisyu» (1925), *ibid.*, p. 65-66.

culturas constitutivas del Perú. Ese Perú integral es nuevo porque precisamente, en el viejo Perú sólo un elemento cultural (lo hispánico) era objeto de un reconocimiento público, mientras que el elemento autóctono -el que menciona Mariátegui - era asignado a la invisibilidad, a la inexistencia.

La literatura, que en tanto que producción narrativa y estética interviene de manera particularmente significativa en la construcción del imaginario nacional, ha sido en el viejo Perú un aparato de invisibilización de lo autóctono y de visibilización exclusiva de lo europeo: «el literato peruano no ha sabido casi nunca sentirse vinculado al pueblo. No ha podido ni ha deseado traducir el penoso trabajo de formación de un *Perú integral*, de un Perú nuevo. Entre el Inkario y la Colonia, ha optado por la Colonia» (1977: 242)¹⁵. El literato del viejo Perú, según Mariátegui, ha sido conservador:

Teórica y prácticamente el conservador criollo se comporta como un heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista. Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservatismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma» (Mariátegui, 1925: 73).

La idea de la nación, en el imaginario conservador, es pues esencialmente excluyente, y no integradora: expulsa lo indígena de lo nacional. Frente a esa representación dominante de la nación, frente a «los

sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano» (Mariátegui, 1984: 25), la idea nacional que sustenta el proyecto del Perú integral busca precisamente integrar lo indígena: «En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio» (Mariátegui)¹⁶. Heredera de González Prada, en quien Mariátegui encuentra «el germen del nuevo espíritu nacional»¹⁷, la nueva cultura crítica «...reinvindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros, de los frágiles recuerdos galantes del reinado. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos» (Mariátegui)¹⁸.

Esta concepción del Perú integral permite, por consiguiente, precisar el significado que Mariátegui confiere a su idea de «fusión» de los elementos de la nacionalidad. A pesar de algunas formulaciones un tanto equívocas¹⁹, el sentido general de su idea del Perú integral, que corresponde a su idea propia de la nación o de la «peruanidad», parece suficientemente claro: en tanto que realidad unitaria, la nación se constituye por *integración*, y no por *asimilación*. Con el término más bien impropio de fusión, Mariátegui quiere significar en realidad la reunión de la diversidad, y no la desaparición de la diversidad como tal. Integrar quiere decir aquí: hacer que todas las partes estén juntas, que sean visibles como tales, y no que desaparezcan en una unidad absoluta y ficticia. Lejos de significar la hispanización o la desaparición de lo indígena, la reconstrucción de la nacionalidad ha de hacerse «sobre la base del indio», que es considerado

15 *Siete ensayos...*, p. 242. El subrayado es nuestro.

16 *Peruanicemos al Perú*, p. 74.

17 González Prada representa el «primer instante lúcido de la conciencia del Perú. Federico More lo llama un precursor del Perú nuevo, del Perú integral. Pero Prada, a este respecto, es más que un precursor». *Siete Ensayos...*, p. 255. Mariátegui cita enseguida un pasaje de un discurso pronunciado en 1888 por González Prada, y retomado en *Páginas Libres*: «No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nacionalidad está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera».

18 *Peruanicemos al Perú*, p. 74.

19 Por ejemplo, cuando Mariátegui presenta el problema del indígena como el problema de su «asimilación» a la «nacionalidad peruana» (*Peruanicemos al Perú*, p. 72), o cuando sostiene que «la lengua castellana, más o menos americanizada, es el (...) instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aún no ha concluido» (*Siete ensayos...*, p. 235).

como lo «genuinamente peruano». El «cimiento histórico» de la «nueva peruanidad, que es una cosa por crear (...) tiene que ser indígena»²⁰. Mariátegui asocia indefectiblemente lo «nuestro» con lo «indio»²¹.

En el pensador peruano hay pues una dimensión específicamente cultural (simbólica) de la reconstrucción de la nacionalidad, que no se reduce a su reconstrucción social y económica, y la piedra angular de esta reconstrucción simbólica es lo indígena: el eje de la nueva peruanidad «descansará quizá en la piedra andina»²². Por lo demás, y para evitar equívocos, Mariátegui señala claramente que la integración de la cultura indígena a lo nacional no se limita a la recuperación del pasado indígena: «los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy»²³.

Mariátegui tenía una comprensión bastante precisa del concepto de nación. La nación, escribe en los *Siete ensayos...*, es «una abstracción, una alegoría, un mito»²⁴, que no corresponde a una realidad constante y precisa»²⁵. Más de cincuenta años antes que Benedict Anderson²⁶, Mariátegui entendía ya que la nación es una producción imaginaria. En este dominio de la identidad, sin embargo, lo imaginario no equivale necesariamente a lo arbitrario. A distancia del relativismo característico del individualismo liberal, Mariátegui no piensa que en la esfera de lo nacional todos las producciones simbólicas sean equivalentes. La vieja idea de la «nación», construida por

la tradición conservadora y dominante, es objetivamente falsa, porque distorsiona la realidad histórica y social de ese conjunto humano que se denomina Perú; es falsa porque parte de una lógica de exclusión y de opresión y cumple una función de invisibilización de las «cuatro quintas partes» del Perú. Por esta función de invisibilización, de distorsión de la realidad social y de ocultación de las relaciones de dominación, la representación conservadora de la nación se presenta como una producción ideológica, en el sentido originario y marxiano del concepto de ideología. Desde este punto de vista, conviene distinguirla de las producciones propiamente culturales, que son creación social de sentido y valor y que, por esto mismo, poseen siempre una dimensión ética. El imaginario que produce la nueva idea de la nación es un imaginario integrativo, y no de exclusión. El imaginario nacional que propugna la nueva cultura crítica no es arbitrario: «...reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia» -un pasado y una historia donde lo autóctono *existe*. No dice un sentido metafísico de ese pasado y esa historia, pero sí dice que en ellos hay un significado de injusticia y de opresión que ha de ser superado, y esta superación es precisamente lo que quiere designar la expresión “Perú integral”. Orientado por la realización del «bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina»²⁷, el Perú integral es tanto el proyecto de la justicia social como el proyecto de la interculturalidad en la sociedad peruana. El proyecto, siempre vigente, de construir un Perú de todos y para todos.

20 *Siete ensayos...*, p. 254.

21 Refiriéndose al «fondo autóctono» y a la «trama indígena» de la poesía de César Vallejo, Mariátegui anota: «Vallejo es muy nuestro, es muy indio» (*Peruanicemos al Perú*, p. 79).

22 *Siete ensayos...*, p. 254.

23 *Peruanicemos al Perú*, p. 74.

24 La noción de mito, que Mariátegui retoma de Sorel, tiene en el pensamiento del filósofo peruano un sentido ético, de aspiración a la justicia. Esta «mesianicidad» (Derrida) del mito se manifiesta en lo que Mariátegui denomina la «esperanza indígena», así como en el sentido espiritual del trabajo comunitario. En el mito de la emancipación se juntan los imaginarios de la tradición indígena y del socialismo europeo. Ver: *Siete ensayos...*, p. 35, 88, 345. Sobre la mesianicidad en Derrida, ver: Jacques DERRIDA, *Marx et Sons*, Presses Universitaires de France, 2002.

25 *Siete ensayos...*, p. 235.

26 Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1983.

27 *Siete ensayos...*, p. 48.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.
- Derrida, J. *Marx et Sons*. París: Presses Universitaires de France, 2002.
- González, M. *Obras* II. 3. Lima : Ediciones Copé, 1986.
- Lowy, M. «Le marxisme romantique de Mariátegui». *Concordia. Revista internacional de Filosofía* 11. (1987): 66-71.
- Mariátegui, J. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Imprenta Amauta, 1977.
- . *Peruanicemos al Perú*. Lima: Imprenta Amauta, 1981.
- . *Temas de nuestra América*. Lima: Imprenta Amauta, 1984.
- . *Ideología y política*. Lima: Imprenta Amauta, 1981.
- Marx, K. *Werke*. Berlín: 1971.
- Negri, A. y Hardt, M. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. París: La Découverte, 2004.
- Teran, O. *Discutir Mariátegui*. Puebla: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Ugarte, C. *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Lima: Imprenta Cabieses, 1926.
- Valcárcel, L. *Tempestad en los Andes*. Lima : [s.e.], 1927.