

DE LA TIERRA A LA MINA LA EMERGENCIA DEL PROLETARIADO PERUANO EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

David Cardozo Santiago¹

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen. El presente trabajo intenta dar cuenta del lugar que ocupa el «problema del indio» en algunas reflexiones del marxista peruano José Carlos Mariátegui. Legada por la estructura económica, política y social de la colonia hispánica, la problemática indígena se presenta como la otra cara del problema de la organización feudal de la tierra. En diversos ensayos, artículos y discursos, Mariátegui se enfrenta a las múltiples facetas adoptadas por el problema del indio, pero siempre con una tesis que las articula a todas: la única vía para escapar de la herencia colonial superviviente en las estructuras republicanas del Perú pasa por abandonar las soluciones liberales y ensayar la vía socialista. La transición económica marcada por la irrupción de la compañía minera Cerro de Pasco Copper en la sierra peruana, será captada por el Amauta no sólo como el advenimiento del yugo capitalista, sino también como la oportunidad de conectar los dos mundos, el agrario y el minero, y a sus dos agentes, el campesino y el minero. *De la tierra a la mina* es, tal vez, el nombre del proceso de formación del proletariado peruano, sujeto *sine qua non* del socialismo indigenista propugnado por Mariátegui.

Palabras clave. Mariátegui, proletariado minero, Marxismo latinoamericano, problema indígena.

A modo de introducción: los Libertadores y la reforma fallida

Las raíces del *problema del indio* se presentaron nítidamente a los dos grandes libertadores sudamericanos —primero a San Martín y años más tarde a Bolívar— al momento de hacer frente a la tarea de reconstruir el Perú sobre unas bases republicanas que superaran los vestigios heredados del prolongado período colonial. Entre las medidas más importantes tomadas por San Martín como Protector del Perú (1821-1822), se destacan aquellas orientadas por el intento por cimentar una nueva política en relación con los indígenas. La población india constituía la aplastante mayoría social del Perú y, al mismo tiempo, aparecía como la otredad radical de la naciente república criolla. Esta paradójica situación fue captada con agudeza por el libertador rioplatense quien, en su intento por remediar la tendencia, decretó —el 27 de agosto de 1821— la abolición del tributo indígena al tiempo que reclamaba que, desde ese mismo momento, «no se denominarían los aborígenes indios o naturales» sino simplemente «peruanos». Mediante un nuevo decreto, promulgado tan sólo un día después, se daban por abolidas la mita, la encomienda, el yanaconazgo y toda forma de sujeción servil. Es, pues, evidente, que estos decretos —así como el del 12 de agosto que abolió la trata de esclavos (no la esclavitud) y declaró libre a los hijos de esclavos nacidos en suelo peruano— tenían por cometido acabar con el vasallaje

¹ Investigador Doctoral en el Departamento Filosofía y sociedad, de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. dcardozosantiago@ucm.es

feudal y reemplazarlo a través de un proceso, si bien lento y dificultoso, de ciudadanía de las poblaciones subalternizadas por la Colonia hispana.²

El reemplazo de San Martín por Bolívar en el liderazgo de la República peruana supuso una renovación del brío transformador y también un desplazamiento del énfasis en las medidas, que acentuaron la perspectiva liberal en detrimento de las tendencias aristocráticas del libertador del sur americano. Este nuevo acento bolivariano se deja sentir en el decreto promulgado el 8 de abril de 1824, a través del cual se ordena que todas las tierras estatales se pongan en venta al tercio de su valor real, se distribuyan las tierras comunales entre sus ocupantes, a quienes, en línea con el espíritu liberal que alienta la nueva normativa, se hace entrega del título de propiedad de la tierra. La voluntad de Bolívar era, como lo fuera la de Jefferson en los aún jóvenes Estados Unidos, crear unidades de producción agrícola y ganadera fragmentadas y alumbrar, de este modo, el nacimiento de una sociedad de pequeños propietarios libres que acabara con las raíces feudales del Perú. Como en el caso de su antecesor San Martín, Bolívar no contó con el arraigo tenaz de una tradición que vertebraba a los terratenientes, los funcionarios, los comerciantes y que —de forma compleja—, también se articulaba con las comunidades de campesinos indígenas. En definitiva, el terreno social y económico que pretendía removerse a través de la nueva legislación, se hallaba tan sedimentado por siglos de dominio colonial que las soluciones liberales promovidas desde un Estado débil resultaban un ejercicio estéril e incluso contraproducente, pues tendía a socavar directamente no al latifundio sino a las ya debilitadas comunidades indígenas.³

² Es preciso hacer notar las tensiones entre esta tentativa de «ciudadanización» de los indios y la pervivencia de las estructuras comunitarias que, no sólo vertebraban un cosmos indígena, sino que —y esto es lo fundamental— sostenían materialmente a la naciente república. Esta tensión marcará la definición misma de las repúblicas nacientes en unas sociedades de mayoría indígena, tal y como ha destacado Marie-Danielle Demélas: «Las repúblicas andinas han sido fundadas sobre la mano de obra y los recursos económicos indios. Mientras que el tributo alimentaba las arcas dos veces por año -por San Juan y por Navidad—, lo esencial de las bases materiales de los nuevos Estados dependía también de los indios. (...) Así, las comunidades indias aseguraban, como en el pasado, las bases de existencia del nuevo Estado, pero sus relaciones con éste se inscribían en un marco nuevo que había sido delimitado por las constituciones republicanas. En las sociedades mayoritariamente indias, la instalación de regímenes democráticos debía por lo tanto apoyarse en cierta concepción de la ciudadanía de los indios. Si se admitía que podían ser considerados como ciudadanos de pleno derecho, ¿cómo justificar la desigualdad de su estatuto? Si se rechazaba su ciudadanía ¿cómo motivar este atentado al radicalismo democrático? Y si se corría el riesgo de abolir todas las diferencias entre la élite y el pueblo, ¿cómo evitar que los indios dependientes no constituyeran, bajo la presión de su patrón, un electorado cautivo?» (Demélas, 2003: 362-363)

³ Vale la pena recordar aquí la valoración de John Lynch sobre el abismo que separa las buenas intenciones de Bolívar en relación con la situación de los indígenas y los efectos terribles de sus decretos agrarios: «Los decretos agrarios de Bolívar eran de alcance limitado y equivocados en su intención. Se centraban preferentemente en las comunidades, no en las haciendas, donde los campesinos o colonos estaban vinculados a la tierra prácticamente como siervos, poseyendo una sayana, un pedazo de tierra que les daba sólo para subsistir, con la condición de que trabajaran en la finca del señor y sirvieran en su casa. En cuanto a las tierras comunales, éstas habían sido reducidas al mínimo durante el período colonial —mediante las confiscaciones después de las rebeliones indias o durante las guerras de independencia— excepto en las partes de escasa fertilidad, por las cuales apenas había interés. Como las grandes haciendas ya ocupaban la mayor parte de las mejores tierras del Perú, los decretos de Bolívar tan sólo hicieron más vulnerables a los indios, porque darles tierras sin capitales, equipos y protección era invitarlos a convertirse en deudores de los mayores terratenientes, teniendo que dar su tierra como garantía, y finalmente pasar a ser peones por deudas. Y mientras las comunidades se hacían pedazos, las haciendas esperaban y se disponían a recoger los fragmentos de la sociedad india: la nueva política les proporcionó más fuerza de trabajo

La derrota definitiva del sueño de los libertadores de una sociedad asentada sobre nuevas bases poscoloniales, se consumaría con el restablecimiento del tributo indio —bautizado como «contribución de indígenas» (11 de agosto de 1826)— y, en definitiva, con el triunfo apenas disimulado de lo colonial sobre lo republicano-liberal. Como consecuencia de esta derrota, las haciendas y la dominación gamonal se consolidarían en las siguientes décadas y se profundizaría el problema del indio, marcado por las cíclicas tensiones entre las nuevas formas de feudalismo y los insuficientes intentos de reforma agraria liberales.

El gamonalismo: la raíz del problema del indio en el Perú republicano

Exactamente un siglo después, cuando Mariátegui regresaba al Perú con las maletas llenas de entusiasmo tras su experiencia europea, la situación agraria aparecía, en lo esencial, inalterada. Las más incisivas reflexiones del Amauta sobre la problemática, que se encuentran en los dos primeros ensayos de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* —publicada en 1927— suponen un verdadero acontecimiento en la incipiente discusión sociológica peruana, pues acaban por quebrar el imaginario ilustrado y sus soluciones de raíz pedagógica. Y, si bien es cierto que —como defiende Robert Paris— el reconocimiento de la ligazón indisoluble entre el problema del indio y el problema de la tierra constituye «la principal ruptura de Mariátegui con la tradición anterior» (1980: 314), consideramos que el núcleo de dicha ruptura no se agota en el reconocimiento de esta ligazón —que también había sido reconocida por algunos insignes reformistas en el siglo XIX— sino en la comprensión de que la hora de ensayar soluciones liberales para resolver el problema había pasado y que, por tanto, la hora presente exigía encarar el asunto desde un planteamiento socialista:

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 vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales” (Mariátegui, 2007: 26).

¿Frente a qué recortes explicativos se alza la propuesta mariáteguiana como una alternativa original? A nuestro entender, Mariátegui — como en su día lo hiciera

barata, mientras que el trabajo colonial y las formas de arriendo, heredadas y fortalecidas por el régimen republicano, garantizaban su subordinación. La política de Bolívar no estaba informada por una profunda comprensión de los problemas indios, sino sólo por sus ardientes ideas liberales y por su apasionada simpatía: «Los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello, y últimamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho». Pero hacer el bien no era bastante, o no estaba adecuadamente definido. Para los indios el nuevo Perú era el mismo que el antiguo, pero con otras formas» (Lynch, 1976: 312).

González Prada— no está negando la dimensión educativa o moral del problema del indio e incluso lo denuncia explícitamente: «las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso e ignorancia» (Mariátegui, 2010a: 63); lo que se está rechazando es el gesto consistente en escindir las manifestaciones superficiales de sus causas profundas, esto es, la conversión de separaciones analíticas en distinciones ontológicas que tienden a demarcar lo cultural de lo político y lo económico y, de esta forma, no hacen sino encubrir e ignorar el verdadero problema. A estos erróneos diagnósticos, Mariátegui le contrapone la «crítica marxista» como único medio de superación de las aporías, pues esta crítica tiene «la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad» (*ídem*)

Por consiguiente, no existiría un *problema de las razas* en América Latina que pudiera ser analizado y comprendido por fuera del problema de la *feudalidad* en el continente.⁴ Como bien lo hace notar Starcenbaum, el análisis de Mariátegui tiene el mérito de captar el «carácter multidimensional» del proceso de subalternización del indio (2019: 164) y, en este sentido, no sólo se distancia de sus precursores liberales, sino también de cierta escolástica marxista. Así, lo económico, identificado con la *feudalidad*, se vertebra con lo político, sintetizado en la *gamonalidad* del poder — materializada en la alianza ofensiva-defensiva, según defendía González Prada, entre los "señorones" de Lima y los "gamonales" de la sierra (1978: 10)— y lo cultural, expresado en la identificación de la peruanidad con lo colonial y, consecuentemente, en el rechazo a lo indígena como lo pre-nacional.⁵ Esta totalidad estructurada, donde lo económico, lo político y lo cultural configuran un bloque de poder heredero de la colonia es, precisamente, lo que impide pensar la solución al problema del indio desde un plano unidimensional. La verdadera solución pasa, pues, por asumir la raíz económica del drama, siempre que se entienda que el resto de los elementos no son meros epifenómenos, sino componentes imprescindibles de esta estructuración económico-social.

Recuperando la discusión específica sobre la dimensión pedagógica del problema del indio, nos parece pertinente destacar los argumentos de Mariátegui acerca de la incompatibilidad profunda entre la escuela moderna y el gamonalismo:

El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo. La escuela moderna —en el supuesto de que,

⁴ Aníbal Quijano, en un texto titulado *Raza, Etnia y Nación en Mariátegui*, destaca el carácter bidimensional de la noción de «raza» en Mariátegui, esto es, su denotación biológica y civilizacional dependiendo de los contextos: «"Raza" sería una categoría básicamente bidimensional. Mienta al mismo tiempo las características físicas y el estado de desarrollo civilizatorio. Y aunque no hay ninguna indicación acerca de las relaciones entre ambas dimensiones de la categoría, la última de ellas es, ante todo, vinculada a las relaciones de producción. Por eso es que puede sostener claramente: "Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria". O, en el mismo sentido: "El problema indígena se identifica con el problema de la tierra"» (Quijano, 2014: 772).

⁵ Para una interpretación de la emergencia de esta constitución de lo nacional peruano y su vinculación con la exclusión de lo indígena, véase el trabajo de la historiadora peruana Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Méndez: 2000)

dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina –, es incompatible con el latifundio feudal. La mecánica de la servidumbre, anularía totalmente la acción de la escuela, si esta misma, por un milagro inconcebible dentro de la realidad social, consiguiera conservar, en la atmósfera del feudo, su pura misión pedagógica. (Mariátegui, 2007: 33)

En resumidas cuentas, en el planteamiento mariateguiano la cuestión fundamental no pasa por una negación de la especificidad de las modulaciones en las que se hace efectivo el problema del indio, sino más bien por el reconocimiento de la naturaleza relacional de cada uno de los elementos que se articulan en el imaginario de la dominación oligárquica. Es precisamente este argumento el que nos parece encontrar en el Prólogo al libro *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, donde Mariátegui contrapone la «concreción histórica» del planteamiento socialista a las «consideraciones abstractas» que lo reducen a un «problema étnico o moral» (1972: 12). Insistimos: no es que el problema no revista un carácter étnico o moral, sino que ambas manifestaciones no son sino el resultado del funcionamiento de una estructura social, económica y política que se corresponde con el gamonalismo — «régimen sucesor de la feudalidad colonial», dirá Mariátegui—. Por tanto, pensar en cada uno de estos factores aisladamente es una abstracción contraria a la concreción histórica del problema, que lo aborda como un «fenómeno» complejo:

El termino gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias. (Mariátegui, 1972: 13)

El gamonalismo es, pues, el nombre de una forma de dominación que, lejos de quebrar los lazos con los vestigios coloniales, ha perpetuado su horizonte. Y esto ha sido así no sólo en la nación peruana, sino en todas las repúblicas emergidas del desmembramiento del antiguo Virreinato del Perú. Como bien ha señalado Kossok, es en esa crítica del gamonalismo donde habría que ir a buscar el «fundamento de una historia y sociología agraria marxista en América Latina» (1980: 197) tras las huellas de José Carlos Mariátegui.

Del campesino al proletario: continuidades y discontinuidades

Con motivo de la I Conferencia Comunista de América Latina, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929, el recién fundado Partido Socialista del Perú elabora dos importantes documentos que contenían los principios del argumentario mariateguiano: *Punto de vista antiimperialista* y *El problema de las razas en América Latina*. La delegación peruana, representada por Hugo Pesce y Julio Portocarrero, llevaba consigo las premisas de un diagnóstico social y una estrategia política abiertamente contrarias a las propugnadas por la línea oficial del Komintern tras su

VI Congreso, en las que se había optado por una política de clase contra clase en detrimento de la antigua estrategia orientada a la creación de frentes más amplios.⁶ Ante este panorama, *El problema de las razas en América Latina* presentaba el indudable mérito teórico de invertir la tendencia esquematizante que se estaba consolidando entre los marxistas regionales y oponerle, en su lugar, un programa elaborado sobre la base de un estudio de la realidad concreta de la región latinoamericana en general y del Perú en particular.

En lo relativo al problema que nos ocupa, el texto pretendía dar cuenta de la complejidad de la estructura económica y social de la nación peruana y, más específicamente, de las múltiples formas de explotación a las que estaba sometido el indio en los primeros decenios del siglo XX. En el citado documento puede leerse que en el Perú «no menos del 90 por ciento de la población indígena así considerada, trabaja en la agricultura» (Mariátegui, 2010a: 73), de modo que no podía resultar en absoluto extraño que el problema del indio fuera confundido plenamente con el problema de la tierra. Sin embargo, lo que nos interesa destacar ahora no es tanto la identificación del problema indígena con el problema agrario, sino el análisis efectuado por Mariátegui de las incipientes transformaciones derivadas de la irrupción del capital extranjero en la explotación minera:

El desarrollo de la industria minera ha traído como consecuencia, en los últimos tiempos, un empleo creciente de la mano de obra indígena en la minería. Pero una parte de los obreros mineros continúan siendo agricultores. Son indios de "comunidades" que pasan la mayor parte del año en las minas; pero que en la época de las labores agrícolas retoman a sus pequeñas parcelas, insuficientes para su subsistencia (*ídem*)

Nos encontramos en un momento de mutaciones significativas en la economía de la Sierra, mutaciones motivadas por la llegada de la Cerro de Pasco Copper

⁶ A este respecto, es interesante recordar las valoraciones de Portantiero a propósito de la nueva estrategia socialista emanada del VI Congreso: «El VI Congreso —pero más aún que sus debates sus traducciones políticas posteriores— consolidará la imagen de la transición socialista como de lucha frontal "clase contra clase", con lo que se recuperaba para Europa el tema del "tiempo corto" y la "guerra de maniobras" como núcleo de la estrategia revolucionaria. De acuerdo a las tesis de la IC se había entrado ya al "tercer período" del desarrollo de las contradicciones entre burguesía y clase obrera durante la posguerra. Cada período no era sino una manifestación particular de "la crisis general del capitalismo", premisa que organizaba a los análisis concretos. Esta omnipresencia de la crisis general disolvía cualquier posibilidad de un análisis específico: en un sentido genérico el capitalismo siempre está en crisis, pero la pretensión analítica no puede quedarse en ese plano de abstracción. [...] De esta caracterización del "tercer período" se extraía una serie de conclusiones políticas para el desarrollo del movimiento socialista europeo: 1) la caracterización de la socialdemocracia, en un primer momento como "social-traidora" y luego como "socialfascista"; 2) la descalificación de la izquierda de la socialdemocracia como un enemigo aún peor del movimiento obrero, pues "engaña a las masas con métodos más sutiles"; 3) la idea de que el capitalismo ha llegado a su fase "moribunda", a su "quiebra definitiva", no sólo por las contradicciones sociales que genera su desarrollo sino, a la inversa, por su tendencia a "contener el desarrollo de las fuerzas productivas". La hipótesis de base es que hacia fines de la década se estaba en vísperas de una nueva guerra mundial, tema al que el VI Congreso dedica una tesis especial, y que por lo tanto era posible repetir la experiencia del "primer período"; transformar la guerra en revolución social. En la percepción de la III Internacional lo que se estaba viviendo, en fin, era un momento de ofensiva de masas en un cuadro de crisis decisiva del capitalismo» (Portantiero, 1981: 40-41)

Corporation y la Northern a los asientos de Junín y La Libertad, en un proceso concomitante con el reemplazo de la explotación de la plata por la del cobre en la minería andina. Los trabajadores de las minas —en su gran mayoría de extracción indígena— comenzaban a percibir salarios muy superiores a los que se pagaban en las haciendas (entre 2,50 y 3,00 soles, frente a 0,20 o 0,30 soles, según se afirma en el documento), hecho que, no obstante, no suponía la supresión de las modalidades de dirección y reclutamiento características de las relaciones clientelares y paternalistas de los modos de producción precapitalistas. En consecuencia, ni se respetaban las leyes de accidentes laborales —hecho gravísimo si se tiene en cuenta la alta tasa de siniestralidad y mortandad de la actividad minera—, ni se observaban los límites de horas de la jornada laboral, ni se permitía la asociación de los trabajadores. En síntesis, la legislación laboral quedaba reducida a papel mojado frente a la irrupción del capitalismo extractivista.

Uno de los rasgos más sobresalientes del diagnóstico mariáteguiano sobre la condición emergente de los mineros peruanos es la afirmación de su carácter dual: por un lado, los trabajadores pasan a formar parte de la naciente industria primaria, orientada por los planes de expansión del capital internacional, hecho que los convierte en asalariados; y, por el otro, se da la continuidad de las labores agrícolas y la filiación de los trabajadores a sus comunidades de origen. Es importante rescatar el carácter simultáneo de estos dos momentos configuradores del trabajador minero, pues es el rasgo que permite captar en este campesino-minero un potencial inaudito, vinculado con su visión de dos formas complementarias de explotación económica y de subalternización social. Esta dualidad, que la irrupción localizada y parcial del capital extranjero está sacando a la luz, es la que —en palabras de Flores Galindo— permiten a Mariátegui pensar en estos trabajadores como «personajes imprescindibles para dirigir una revolución donde contaba tanto el aporte obrero como el campesino» (1980: 77).

Lo notable de esta situación dual de los trabajadores mineros es que propicia el encuentro de lo andino-agrario-comunitario con lo occidental-industrial-sindical y, como consecuencia de ello, implica una (potencial) apertura de lo local hacia lo global que redefine por completo el espacio de las luchas por la emancipación. En este sentido, también Mariátegui cifra sus esperanzas revolucionarias en este agrietamiento de las murallas que mediaban entre los dos mundos, pues le permiten concebir un proyecto socialista con un rol central para el indio que, sin dejar de ser indigenista, trascienda el limitado horizonte de una restauración del Tawantinsuyu.⁷

⁷ Sabemos gracias a las informaciones aportadas por Semionov y Shulgovski (1980: 172), que el compromiso de José Carlos Mariátegui con los mineros de la Sierra central peruana no se limitó a su labor teórica, sino que trascendió a la esfera de la práctica activa. Según cuentan los investigadores rusos, el joven Partido Socialista del Perú, en el que el Amauta desempeñaba el cargo de Secretario General, apoyó firmemente la huelga de los 15.000 mineros del asiento de Morococha contra la Cerro de Pasco Copper, defensa que motivaría una orden de detención contra el propio Mariátegui por parte del gobierno de Leguía a finales de 1929. Por otra parte, Flores Galindo ha referido que Mariátegui solicitó a Julio Portocarrero que se desplazara a Morococha y tomara contacto con los trabajadores mineros, conociera de primera mano su situación laboral y sus demandas como forma de ir vertebrando el Partido Socialista con las realidades concretas de las masas trabajadoras. La revista *Amauta*, a través de sus agentes Gamaniel Blanco y Adrián Sojero, fue el otro gran vehículo de comunicación entre Lima y la Sierra peruana. En definitiva, la mina se convirtió para Mariátegui en el escenario de una incipiente transición desde la feudalidad de la tierra hacia el modo de capitalista y su producto, el trabajador minero, en el agente privilegiado para comprender y enfrentar los dos grandes

Puede decirse que la mina se convirtió para Mariátegui en el escenario de una incipiente transición desde la feudalidad de la tierra hacia la explotación propia del modo de producción capitalista. El trabajador minero se convertiría así en el agente privilegiado para comprender y enfrentar las nuevas modalidades de explotación y dominación.

La Cerro de Pasco Copper Corporation y la emergencia del proletariado minero peruano

Es probable que la temprana muerte (16 de abril de 1930) encontrara a Mariátegui en el momento preciso en que empezaba a captar la potencia abierta por este carácter transicional del minero de los Andes. Sea como fuere, lo cierto es que nos legó apenas unas pocas anotaciones acerca de este proceso de proletarización inconcluso abierto por la implantación del capital norteamericano en las minas de la Sierra peruana. Sin embargo, las indicaciones de sus trabajos permitieron a algunos investigadores que le sucedieron retomar el camino abierto por el Amauta y emprender estudios de campo que nos permiten conocer mejor las condiciones de los trabajadores de la Cerro de Pasco Copper Corporation. A pesar de que no es el cometido de nuestro trabajo el de desarrollar una genealogía del proletariado peruano, nos parece ineludible complementar los apuntes mariateguianos con las informaciones proporcionadas por estas investigaciones más recientes y que servirán como sustento de nuestros argumentos.

El ingreso de la Cerro de Pasco Copper Corporation a comienzos del siglo XX puede ser visto como el hito fundacional del capitalismo extractivista en la Sierra central peruana. Hacia el año 1902, la compañía norteamericana comenzó a explotar algunos de los yacimientos mineros del centro del país y a adquirir algunas minas pertenecientes a pequeñas empresas y familias peruanas, hasta que en el año 1905 se hizo con el control del asiento principal de Morococha. Indiscutiblemente, el control absoluto de la Cerro de Pasco Copper desde comienzos de siglo hasta 1973 —fecha en la que fueron transferidas las minas al Estado peruano— conforma uno de los capítulos fundamentales en la historia del sector minero moderno y en la historia del proletariado peruano. Según refiere Heraclio Bonilla, en la década del 1920-1930 — década que coincide con el período más fértil de las reflexiones de Mariátegui sobre el Perú— comienzan a hacerse visibles dos grandes consecuencias derivadas de la concentración y desnacionalización de la economía serreña provocadas por la consolidación de la Cerro de Pasco Copper: en primer lugar, la progresiva sedentarización de los emigrados indígenas en el asiento minero y, en segundo lugar, un reemplazo de las élites antiguas de la ciudad por las familias vinculadas a la gerencia de la compañía transnacional (1974: 216).

Detengámonos a analizar la composición de esta mano de obra minera. Como ocurría durante el período colonial, la fuerza de trabajo fue extraída fundamentalmente de los sectores indígenas-campesinos. Es fundamental retener esta carga material y simbólica de ambos términos, pues no se trataba sólo de arrancar un trabajador del medio rural y sujeto a prácticas productivas muy diferentes a las que se requieren en la extracción minera, se trataba también de un

modos coexistentes de explotación: la derivada del feudalismo supérstite y la nacida de la novedosa explotación propiamente capitalista.

indígena vinculado orgánicamente a su comunidad y, en consecuencia, a la tierra que posee en tanto miembro de dicha comunidad. La pequeña parcela que el minero posee lo enlaza con su espacio comunitario, al tiempo que lo compromete en una red de relaciones de reciprocidad que garantizan su reproducción y la de su familia. En definitiva, la llamada *acumulación originaria*, tal y como la entendiera Marx, como «el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción» (2008: 893), no se había consumado al momento en el que la Cerro de Pasco Copper demanda crecientemente mano de obra y se encuentra con que los indios aún no han alcanzado su condición de *trabajadores libres*. A esta situación híbrida, a medio camino entre el campesino y el minero, intentará dar respuesta la acertada noción de Bonilla de *transicionalidad estructural*: «con esta expresión oscura deseo señalar la peculiar situación de este proletario quien, pese a conservar tercamente sus lazos con el mundo campesino, no es más un campesino, pero no es tampoco un "proletario" à *part entière*» (1974: 16). De esta nueva capa de mineros bien podría aplicársele aquella consideración que Sergio Almaraz (1969) hiciera a propósito de los campamentos mineros bolivianos, a saber, que estaba formada «por muchachos tímidos que hasta no hace mucho labraban la tierra; la mina los tentó con el salario y la pulpería» (p. 51).

Acumulación originaria inconclusa y transicionalidad estructural parecen funcionar como dos sentidos de un mismo referente: la coexistencia de las condiciones precapitalistas en el nuevo escenario del capitalismo de enclave. Pero tal vez lo más sorprendente de la situación es que esta coexistencia, característica —según los esquemas— de un período intermedio y, por tanto, a ser superado por la vía de la subsunción real, estuvo lejos de ser un impedimento para la maximización del beneficio capitalista e, incluso, puede decirse que sirvió como mecanismo de retroalimentación y ampliación de los horizontes de valorización de la compañía Cerro de Pasco Copper, tal y como ha destacado Bonilla:

Esta articulación de capitalismo de enclave con pre-capitalismo rural, lejos de afectar la racionalidad económica de la explotación ofrecía una particular ventaja. En efecto, a través de un mecanismo de este tipo los beneficios de la empresa derivaban no sólo de la apropiación de la plusvalía de los mineros que trabajaban en los enclaves, sino también de la extorsión de los excedentes generados en las áreas rurales. Estos excedentes fueron particularmente importantes para mantener a bajo costo el sostenimiento y la reproducción de la mano de obra (1974: 33).

El rasgo común de los trabajadores mineros en la ciudad de Cerro de Pasco en las primeras décadas de explotación fue la tenaz resistencia a la proletarización. La persistencia del arraigo comunitario, que no sólo se verificaba en lazos afectivos o simbólicos sino también — y fundamentalmente— materiales, actuó como dique de contención ante las embestidas modernizadoras que acompañaban la irrupción del capital internacional en el paisaje serrano de los primeros decenios del siglo XX. Pero también, tendió a consolidar la cosmovisión indígena, que continuó imponiéndose sobre la conciencia clasista derivada de la estricta división económica entre propietarios de los medios de producción y fuerza de trabajo.

Sin embargo, fueran estos protagonistas conscientes o no, la llegada del capital norteamericano estaba desplazando el marco de las relaciones productivas y, en

general, las formas de socialidad preexistentes. Aun aceptando el carácter inobjetable de las transformaciones, quedan por resolver las siguientes cuestiones: ¿puede vislumbrarse, siguiendo el desarrollo histórico del capitalismo minero en la sierra peruana, un *ad quem* que resolviera la estructural transicionalidad, de la que habla Bonilla, en un nuevo *status* permanente?, ¿no será que esta transicionalidad tiende a consolidarse, funcionando como la marca de un oxímoron inextirpable que define el encuentro entre el modo de producción capitalista y las formaciones sociales abigarradas? Y, si esto fuera así, ¿la raza y la clase, la resistencia indigenista y la lucha por el socialismo, no tienden a encontrarse allí donde el explotado —en este caso, el indio— llega a la comprensión de que la explotación siempre es capaz de vestir nuevos ropajes?

Nuestra tesis es que el reconocimiento de esta transicionalidad permanente de los explotados es la que permite a Mariátegui captar la necesidad de ensanchar la agencia política abierta por el significante «proletario», término que en ocasiones es utilizado por Mariátegui en el sentido estricto dado por Marx en *El Capital*, esto es, «el asalariado que produce y valoriza capital» (2008: nota, p. 761), y en otras en un sentido más amplio que abarca todos los modos de explotación al que son sometidos los trabajadores.⁸ Es este sentido amplio del «proletario» el que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Mensaje al Congreso Obrero de Lima*, redactado por Mariátegui en 1927. En este discurso, el Amauta advertía a los obreros de que «extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos» (Mariátegui, 2010b: 141). En definitiva, el objetivo a realizar y que, además, Mariátegui coloca como «lema del Congreso», no es otra que el de construir la «unidad proletaria», lo que debía tomar cuerpo a través de la constitución del Frente Único de los Trabajadores.

El proletariado peruano: un concepto por crear

Los dos sentidos en los que el Amauta emplea el término «proletario» permiten comprender la naturaleza dual que este otorgaba a la vanguardia obrera: por un lado, ser el colectivo capaz de captar con mayor agudeza la pluralidad de formas bajo las cuales se presentaba la explotación en el espacio nacional y, como consecuencia de ello, hallarse en condiciones de constituir un sujeto colectivo que, a pesar de su constitución heterogénea, fuera capaz de unificarse a través de la formación de la conciencia de clase y la complementación solidaria entre las distintas luchas.⁹ En este

⁸ Una muestra del primer sentido estricto, puede verse en la siguiente réplica a las críticas de Luis Alberto Sánchez, donde Mariátegui se encarga de distinguir «proletario» de «siervo», al tiempo que las engloba en una instancia superior a ambas, identificada como la «reivindicación del trabajo»: «La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa ni de sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate —esto es en la teoría— diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. El obrero urbano es un proletario; el indio campesino es todavía un siervo. Las reivindicaciones del primero, —por las cuales en Europa no se ha acabado de combatir— representan la lucha contra la burguesía; las del segundo representan aún la lucha contra la feudalidad» (Mariátegui, 2010c: 248).

⁹ Unas pocas líneas después, en este mismo *Mensaje al Congreso obrero de Lima*, puede leerse lo siguiente: «Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primero que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser

contexto, la ambigüedad del significante «proletario», no es más que la huella sinecdótica que denota—parafraseando al Amauta— su carácter de *concepto por crear*.

La distancia que media entre el trabajador como el objeto afectado por el proceso de valorización del capital y la formación de la conciencia de su posición en la estructura productiva, o lo que es lo mismo, la transformación de la afección pasiva en autoconocimiento y potencia movilizadora, es la distancia que, sobre el mismo cuerpo social, une y separa la explotación de la subjetivación política. La potencia de obrar del proletariado no llega a ser agencia histórica hasta tanto no revierte la naturalización mecanicista de la explotación, esto es, hasta que no logra vincular directamente esta explotación económica con la dominación política. Esta es, en nuestra lectura, la base epistémica de la ampliación semántica de la noción de «proletariado» en Mariátegui y, al mismo tiempo, la palanca que le permite pensar una estrategia de frente clasista capaz de trascender los estrechos horizontes obreristas.

Llegados a este punto, tal vez sea momento de evitar toda paráfrasis y dejar que sean los propios argumentos de Mariátegui, en este caso de su *Manifiesto a los trabajadores de la República* —lanzado por el Comité Pro 1º de mayo en el año 1929— el que venga a disolver cualquier atisbo de duda sobre una acusación muy extendida —y que podemos encontrar en la crítica del aprista Carlos Cox— de que Mariátegui habría hecho su «del proletariado su mito»¹⁰:

¿Pero todas estas reivindicaciones y conquistas puede efectuarlas el obrero de la ciudad solo? Sería absurdo creerlo. El obrero de la ciudad tendrá que dar el ejemplo, organizándose. Pero no podrá sostener sus luchas solo. Y es preciso que ayudemos a organizarse a los campesinos, a esos miles de asalariados para los cuales no hay leyes de accidentes de trabajo, ni jornada de ocho horas; tenemos que fomentar y ayudar la organización de los mineros, de los obreros de los yacimientos petroleros, quienes hasta ahora no disfrutaban sino de una sola "libertad": la de morir de hambre y miseria; tenemos que despertar de su letargo a los marinos mercantes, a los peones explotados. Tenemos, en fin, que unirnos con todo el proletariado de la República para emprender nuestras conquistas. De ahí que al hablar de organización nueva, tenemos que comprender

profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría. (...) La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada hasta el sacrificio de los hombres que la intentan» (Mariátegui, 2010b: 142-143)

¹⁰ El argumento de Cox reza de la siguiente forma: «Mariátegui no pudo, poseído como estaba —sobreexcitado diría él mismo— por el clamor de la lucha que tenía como escenario la vieja Europa, distinguir las diferencias que privan entre la organización social europea de clases estratificadas como consecuencia de un largo período evolutivo que coronó con violencia la guerra, y la sociedad latinoamericana plagada de tantos residuos bárbaros y feudales, con yuxtaposición e indefinición de clases, determinada por su situación de zona agraria, con mentalidad medioeval. Mariátegui creó así un mito. Su fantasía de escritor y su poderosa imaginación elaboró, a imagen y semejanza de Europa, un proletariado indoamericano apto y con conciencia de clase, listo para asumir el papel histórico de salvar a la sociedad del capitalismo con todas sus injusticias y abolir las clases dentro de la sociedad socialista» (Cox, 1980: 6)

que es a base de su centralización en una central única del proletariado, que se constituya nuestra Confederación Nacional. (Mariátegui 2010d: 150-151)

De la tierra a la mina, el problema del indio se fue agudizando y adoptando nuevas modulaciones que permitieron a algunos feligreses de la teodicea tecnologicista imaginar un horizonte futuro de emancipación del indio y, a sus antagonistas marxistas —sobre todo aquellos que permanecieron igualmente atados a una concepción etapista de la historia— intuir la emergencia de un proletariado capaz de encarar la revolución tal y como enseñaban los manuales... sólo hacía falta tener la suficiente paciencia y esperar la profundización del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Pero Morococha, Arequipa, Cusco, Lima, nunca llegaron a ser la Manchester que magistralmente describiera Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*; los trabajadores andinos mal morían también, estaban mal alimentados, sus viviendas eran inhóspitas como aquellas, sus condiciones sanitarias eran deplorables, sí... pero de otra manera. El campesino fue minero y siendo minero fue obrero, pero nunca llegó a ser otra cosa que ese híbrido siempre explotado que se movía entre un sector y otro de la economía. La transformación prometida por la emergencia del capital en su fase imperialista quedó estancada en una mera transicionalidad sin *ad quem*, gracias también a la pervivencia resistente de las comunidades indígenas campesinas. De este modo, la promesa de emancipación a través de las *horcas caudinas* del capital (Marx, 2015: 183) vino a sumarse a la incumplida promesa de protección y salvación de la fábula colonial y, siglos más tarde, a la ilustrada narrativa republicana.

Sin embargo, a través de esta fisura abierta por la transicionalidad estructural del minero andino, el daño producido por la explotación se resignifica en la apertura de un espacio que rebasa los compartimentos estancos de las luchas locales o sectoriales, permitiendo la emergencia de un terreno compartido en el que se quiebra la inconmensurabilidad lingüística, étnica y cultural y se abre el escenario de una comunicación real entre los subalternos. Esta nueva realidad es la que anticipó José Carlos Mariátegui, quien supo ver que había llegado la hora de ensayar nuevos caminos...

Bibliografía

Almaraz, S. (1969). *Réquiem para una república*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Bonilla, H. (1974). *El minero de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Cox, C. (1980). Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

Demélas, M.-D. (2003). Estado y actores colectivos. El caso de los Andes. En A. Annino, & F.-X. Guerra, *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco.

González Prada, M. (1978). *Nuestros indios*. México: UNAM.

Kossok, M. (1980). Mariátegui y el pensamiento marxista en Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.

Mariátegui, J. C. (1972). Prólogo. En L. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo.

_____. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

_____. (2010). El problema de las razas en América Latina. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.

_____. (2010). Mensaje al Congreso Obrero de Lima. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.

_____. (2010). Réplica a Luis Alberto Sánchez. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Vol. Tomo 5: Ideología y política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.

Marx, K. (2008). *El capital* (Vol. Tomo I). México: Siglo XXI.

_____. (2015). Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa. En K. Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Paris, R. (1980). Para una lectura de los 7 Ensayos. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

Portantiero, J. C. (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios Ediciones.

Quijano, A. (2014). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui. Cuestiones abiertas. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Semionov, S., & Shulgovski, A. (1980). El papel de Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú. En J. Aricó (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

Starckenbaum, M. (Enero-Junio de 2019). Mariátegui contemporáneo. *Cognita. Revista Política, Gobierno y Sociedad*(2), 157-170.