

"CONVERTIR LA RAZA EN FACTOR REVOLUCIONARIO": POLÍTICAS DE LA RAZA Y LA INDIGENEIDAD EN MARIÁTEGUI

Felipe Lagos-Rojas

Instituto Internacional para la Filosofía y los Estudios Sociales. Chile

El realismo de una política socialista, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países [latinoamericanos], puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario.
Mariátegui, 1929

Introducción

Este trabajo se basa en una cartografía más amplia del marxismo (o, más precisamente, de *los marxismos*) en América Latina, cartografía que se encuentra atravesada por la pregunta sobre las condiciones de posibilidad para la emergencia de un marxismo propiamente latinoamericano. A través de esta pregunta, propongo identificar una *constelación intelectual* compuesta por autores y corrientes que, de manera más o menos explícita, han discutido acerca de los problemas emanados de la idea de un marxismo distintivamente latinoamericano. La noción de constelación proviene de Walter Benjamin¹, y en este ejercicio supone un terreno común para una forma de concebir el marxismo que se congrega en torno a la problematización de sus bases eurocéntricas, aunque pretendidamente universales, así como a las consecuencias epistemológicas y políticas de los desplazamientos provocados por dicho cuestionamiento. A partir del proyecto de "socialismo indoamericano" de Mariátegui, estos desarrollos no han dejado de tener lugar en nuestro continente, y la hipótesis general de mi trabajo establece que, en tanto constelación intelectual, ellos proponen un programa fuerte para el marxismo en América Latina basado en una crítica a la condición capitalista (pos)colonial y una complejización/concretización del concepto de clase².

El quiebre fundamental con una recepción meramente repetitiva del marxismo en América Latina se produce a partir de la década de 1910, es decir, en el período que va desde el estallido de la Revolución Mexicana a la Revolución Rusa, y tiene su punto cúlmine en la obra teórico-política de Mariátegui durante la década siguiente. Desde aquel entonces, la agudización de las contradicciones globales del capitalismo en su fase imperialista va quedando marcada, aunque de modo desigual y combinado, en los desarrollos de conceptos y perspectivas elaboradas al calor (aunque no siempre *en encuentro con*) las luchas de clases de la región³.

¹ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus Humanidades, 1990).

² Este trabajo está próximo a aparecer: Felipe Lagos-Rojas, *Variations of Marxism in Latin America: From Martí to Aricó* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2022).

³ Remito aquí a la idea de "desencuentro" entre marxismo y Latinoamérica, desarrollada originariamente por José Aricó, *Marx y América Latina* (Lima, Perú: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980).

Este artículo reconsidera la lectura que hace Mariátegui de la "raza" indígena y de lo que denomina como "factor raza", para posteriormente discutir algunos trabajos críticos que abordan los distintos usos que nuestro autor hace de la categoría de raza. Interesa en particular aquello que subyace a la propuesta estratégica de Mariátegui de "convertir la raza en factor revolucionario", con el fin de identificar algunos desplazamientos teóricos fundamentales que, en mi opinión, se encuentran en los orígenes del marxismo latinoamericano.

Usos de la idea de raza en los *Siete ensayos*

Se ha señalada en varios otros trabajos que el uso que hace Mariátegui de la categoría de raza para referirse a la población indígena se entiende desde lo que hoy llamamos etnia⁴. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el autor señala que "Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces sólo verbales—, condenados a un absoluto descrédito"⁵, y agrega que ha sido tarea de la crítica socialista la de poner esto en evidencia, "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"⁶. Más adelante se indica que "[l]a suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista"⁷. Aquí, mientras que el primer párrafo sitúa el problema racial en el terreno del materialismo histórico, el segundo identifica un aparato imperialista organizado desde una clasificación etnoracial abstracta y jerarquizante, tributaria del biologicismo sociodarwinista.

Los pasajes más elocuentes del segundo ensayo, "El problema del indio", clarifican la crítica mariateguiana a la categoría sociobiologicista de las razas humanas, la que identifica su rol en el proceso de mundialización capitalista, así como las consecuencias que tiene en el reforzamiento de la subordinación de las comunidades indígenas del Perú y América Latina. Por su parte, en el ensayo "Regionalismo y centralismo" Mariátegui se enfoca en algunas de las consecuencias geográficas de la racialización operante en el país, diciendo: "La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra"⁸, y añadiendo inmediatamente que

⁴ Para Nelson Manríque, el uso mariateguiano es exactamente inverso al que hacemos contemporáneamente, donde "raza" se refiere a aspectos y determinantes culturales, mientras que "etnia" lo hace con los aspectos biológicos. Ver Nelson Manrique, "Mariátegui y el problema de las razas", en *Mariátegui entre la memoria y el futuro*, Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao. Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. También Aníbal Quijano, "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, 757–75.

⁵ José Carlos Mariátegui, "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", en *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008, 63.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 67.

⁸ Ibid., 211.

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 antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla⁹.

Destaca el hecho que Mariátegui refuerce la idea de raza como cultura haciendo referencia a una dualidad "de lengua y de sentimiento" (algo a lo que volveremos más adelante), aunque el punto central del pasaje es ciertamente el señalamiento de que esa dualidad se origina con el proceso de conquista y colonización. En ese sentido, las razas en cuestión no son antecedentes del conflicto sino consecuencia de este, resultados del proceso de racialización que acompaña la imposición de un modo sui-generis de feudalidad que Mariátegui llama semi-feudalidad, el que a su vez es articulado de modo crecientemente dependiente al mercado internacional. Es esta misma formación semi-feudal peruana la que hacia fines del siglo XIX transita al capitalismo de un modo incipiente pero decidido, como señala el autor en el primer ensayo, abriendo el terreno de la lucha de clases en sentido marxista, en condiciones de subordinación imperialista, como "nación oprimida" en términos leninianos.

Los atributos histórico-culturales de la concepción que utiliza Mariátegui para referirse a la "raza indígena" retornan en el ensayo final, "El proceso de la literatura", donde se establece que "El indio [...] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues, valorarlo y considerarlo, desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú"¹⁰. Destaca nuevamente aquí el uso del contraste a través de un elemento sociohistórico que no se deja reducir al esquema étnico (esta vez definido desde una consideración literaria preestablecida de lo "nacional"), algo que refuerza a su vez la afirmación anterior acerca de la dualidad de razas en el marco del problema de la "unidad" nacional.

Entonces, lo que podríamos denominar como "racialización originaria" de la geografía ocupada por el moderno estado peruano (esto es, la conquista y posterior colonización del territorio ocupado por el imperio de los Inkas y las comunidades pertenecientes a esta civilización) es un proceso continuo y que sigue determinando las condiciones de la transición capitalista en el país, sobredeterminando de ese modo las condiciones de la lucha de clases. En esto consiste, por supuesto, el dilema "leninista" de conjugar las tareas de la revolución democrático-burguesa con las de la revolución socialista en condiciones consideradas de "retraso" en el desarrollo capitalista, algo que en el marxismo de Mariátegui toma la necesidad de "peruanizar del Perú" con base en la "raza indígena" entendida en términos que exceden el aparato colonial de clasificaciones etnoraciales, y que el Amauta identifica como depositaria de un sentido revolucionario, socialista y comunista.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibid., 324.

Sin embargo, otros usos que hace Mariátegui de la categoría de raza son más evidentemente problemáticos, en particular cuando se refiere a las comunidades de descendencia africana o asiática, pero también en comparaciones entre la población europea sajona y la "raza" española, o en afirmaciones críticas acerca de la "raza mestiza". En particular, sus anotaciones respecto de las otras poblaciones racializadas y subalternizadas refuerzan prejuicios y estereotipos asociados al repertorio imperialista que el mismo autor critica en relación con los pueblos indígenas. Destaca el hecho de que, al referirse a estos grupos, el lenguaje de Mariátegui transite de una perspectiva histórico-cultural a otra de fuertes reminiscencias biologicistas, como cuando señala que "[e]l cruzamiento del invasor con el indígena no había producido en el Perú un tipo más o menos homogéneo. A la sangre ibera y quechua se había mezclado un copioso torrente de sangre africana. Más tarde la importación de culis debía añadir a esta mezcla un poco de sangre asiática"¹¹. Más adelante, la centralidad del referente sanguíneo termina por reforzar estereotipos raciales sobre la población afrodescendiente, diciendo por ejemplo que "todas las circunstancias han concurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida"¹². El pasaje señala también:

Para su antiguo amo blanco [el afrodescendiente] ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto. La sociedad colonial, que hizo del negro un doméstico —muy pocas veces un artesano, un obrero—, absorbió y asimiló a la raza negra, hasta intoxicarse con su sangre tropical y caliente. [...] Y nació así una subordinación cuya primera razón está en el origen mismo de la importación de esclavos y de la que sólo redime al negro y al mulato la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco la herencia espiritual del esclavo. El mulato, colonial aún en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Inkario. Sólo el socialismo, despertando en él conciencia clasista, es capaz de conducirlo a la ruptura definitiva con los últimos rezagos de espíritu colonial¹³.

Pero es en la discusión del ensayo séptimo acerca de la teoría del mestizaje indoamericano del mexicano José Vasconcelos (expresada en su idea de "raza cósmica") donde la contradicción entre estas dos concepciones de la raza aparece con toda claridad. En estos pasajes, el autor establece por un lado que "[e]n el Perú, por la impronta diferente del medio y por la combinación múltiple de las razas entrecruzadas, el término mestizo no tiene siempre la misma significación. El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio"¹⁴, y por el otro que "[e]l chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas"¹⁵. Respecto de la población china, Mariátegui argumenta que "[i]njerta en el Perú su raza, mas no su cultura.

¹¹ Ibid., 242.

¹² Ibid., 325.

¹³ Ibid., 325–26.

¹⁴ Ibid., 331.

¹⁵ Ibidem.

La inmigración china no nos ha traído ninguno de los elementos esenciales de la civilización china¹⁶, mientras que “[e]l aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie¹⁷.”

Estos y otros pasajes han generado importantes reflexiones críticas¹⁸. Juan Carlos Grijalva ha sistematizado estas discusiones al texto mariáteguiano, identificando “primero, la excesiva idealización de su concepto de ‘comunidad indígena’¹⁹, algo que termina por revelar “su defensa de una comunidad ancestral indígena como una solución nostálgica a la ansiedad cultural creada por la búsqueda de un vínculo nativo con el socialismo, y una solución al país fracturado racial, económica y geográficamente²⁰. Si bien estas afirmaciones ya han sido desarrolladas por otros autores, en particular al tratar de explicar el recurso mariáteguiano a la idea de “mito”, Grijalva va más allá y señala que la visión esencialista del marxista peruano acerca de la tradición indígena “irónicamente implica ambas cosas, su compromiso esperanzado con la emancipación social indígena y una justificación directa del racismo, clasismo y segregación étnica en contra de aquellas poblaciones de descendencia no Inca²¹, por cuanto “la propia población mestiza [a la que pertenece el mismo Mariátegui] es también segregada racialmente y percibida como débil, confundida y fácilmente asimilable por influencias occidentales²². La diferencia de abordaje radica, para Grijalva, en la desconexión de aquellas poblaciones no originarias respecto de sus tradicionales formas de posesión y trabajo de la tierra, así como de las luchas agrarias asociadas a su defensa de los procesos de acumulación capitalista. Concluye Grijalva que es por medio de esta diferencia que “el propio concepto [de Mariátegui] de una comunidad utópica socialista deviene un mecanismo de exclusión simbólica²³, una narrativa que despoja a estos grupos de cualquier agencia histórica en el proceso de reconstrucción de la nación peruana.

Sin pretender desatender las claras advertencias críticas resumidas por Grijalva acerca de las antinomias y paradojas de los usos que Mariátegui hace de la categoría de raza, y en especial de la subordinación que proyecta hacia las poblaciones no originarias, me parece que un pasaje importante de la reflexión mariáteguiana acerca del mestizaje y de lo que en la época se discutía como “raza mestiza” es frecuentemente desatendido. Concluyendo la discusión con Vasconcelos en el séptimo de los *Ensayos*, dice el Amauta que “[e]l mestizaje necesita ser analizado, no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibid., 332.

¹⁸ Ver especialmente Elizabeth Garrels, *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*. Gaithersburg, Md.: Hispamérica, 1982; Jorge Coronado, *The Andes imagined: indigenismo, society, and modernity*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2009; Juan Carlos Grijalva, “Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui’s Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality”, *Journal of Latin American Cultural Studies* 19, n° 3, 1 de diciembre de 2010: 317–34, <https://doi.org/10.1080/13569325.2010.528897>.

¹⁹ Grijalva, “Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui’s Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality”, 327.

²⁰ Ibid., 328.

²¹ Ibidem.

²² Ibid., 329.

²³ Ibidem.

étnico [...] es totalmente ficticio y supuesto [...] una idea acariciada por la civilización europea en su apogeo —y abandonada ya por esta misma civilización, propensa en su declive a una concepción relativista de la historia—²⁴, agregando seguidamente que

si la cuestión racial [...] es artificial, y no merece la atención de quienes estudian concreta y políticamente el problema indígena, otra es la índole de la cuestión sociológica. El mestizaje descubre en este terreno sus verdaderos conflictos; su íntimo drama. El color de la piel se borra como contraste; pero *las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos*²⁵.

Si bien en ningún caso se exime de los juicios críticos resumidos más arriba, la formulación sociológica de Mariátegui ofrece de todos modos un marco explicativo para el considerado “retraso” de las poblaciones subalternas no originarias. Este marco explicativo destaca “las condiciones económico-sociales subsistentes”²⁶ y que indican que “una abigarrada combinación de razas [...] se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa”, donde “los aportes del negro y del chino se dejan sentir [...] en un sentido casi siempre negativo y desorbitado”, mientras que “en el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan”²⁷. La lectura que propongo aquí indica que ese “oscuro predominio de sedimentos negativos” marca la presencia de la “racialización originaria” en algo similar a lo que Mignolo denomina la “herida colonial”²⁸, y que (recurriendo a una idea de Althusser) tiene un “efecto estructural” sobre todas las demás poblaciones racializadas a lo largo de la historia colonial y poscolonial del país, algo que a juicio de Mariátegui termina por impedir el desarrollo de sus cualidades más constructivas. De nuevo, no se trata de justificar las aseveraciones de en los elocuentes pasajes recién citados, sino más bien de leer críticamente la distancia entre los dos usos establecidos de la categoría de raza, con el fin de identificar en dicha distancia una huella de la política mariáteguiana de la raza y la indigeneidad.

“Convertir la raza en factor revolucionario”

Las determinantes globales de las luchas nacionales constituyen uno de los ejes transversales de la perspectiva mariáteguiana sobre el marxismo y la revolución socialista, algo que queda de manifiesto ya desde las primeras ideas ofrecidas por el Amauta en su regreso a Perú a comienzos de 1923, tanto en sus conferencias sobre la historia de la crisis mundial de ese año como en los artículos que luego darían pie para la publicación de *La escena contemporánea*, su primer libro, en 1925²⁹. En estos recorridos, el concepto leniniano de imperialismo permite a Mariátegui identificar un sistema mundial irreducible a sus componentes “nacionales”, y cuyas operaciones a nivel de la división global de poblaciones

²⁴ Mariátegui, “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”, 333.

²⁵ Ibidem, énfasis propio.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por ejemplo, en Walter D. Mignolo, “On subalterns and other agencies”, *Postcolonial Studies* 8, n° 4. 1 de noviembre de 2005: 381–407, <https://doi.org/10.1080/13688790500375082>.

²⁹ Ver ambas en José Carlos Mariátegui, *Mariátegui Total, Tomo I*. Lima: Editora Amauta, 1994, pp. 829-920 y 921-1020 respectivamente.

coincide con lo que Cedric Robinson ha propuesto llamar "capitalismo racial"³⁰. Este segundo concepto, profusamente desarrollado por la tradición del radicalismo negro, ubica el racismo (y no la "raza" en tanto categoría abstracta, ahistórica) como dinámica inherente al modo de producción capitalista, o, lo que es lo mismo, que el capital "produce" a la raza como dispositivo de su propia reproducción en múltiples escalas, estructurando órdenes racializados que son consustanciales a las jerarquías globales de riqueza y poder³¹.

Contemporáneamente a Mariátegui, W.E.B. Du Bois (otro autor de la *Black Radical Tradition*), en su influyente ensayo "The Soul of Black Folks"³² deja caer todo el peso de una pregunta que tuvo eco en Mariátegui primero y en Frantz Fanon después: ¿qué se siente *ser* un problema? Conocida es la propuesta de Du Bois acerca de la existencia de un "salario psicológico de la blanquitud", lo que quiere decir que la población blanca se beneficia de su posición jerárquica frente a las otras "razas" por medio de una otrificación (en el sentido de que los otros son el problema) que redunde en beneficios psicológicos y materiales. La Primera Guerra Mundial, según el mismo Du Bois, demostró que el mundo se encuentra ya activamente invirtiendo en blanquitud (*whiteness*). En mi perspectiva, son elocuentes las afinidades de muchos pasajes de Mariátegui con esta perspectiva que piensa el imperialismo como catalizador de estructuras globales de acumulación, colonización y racialización (y los consecuentes procesos de resistencia y lucha que estos procesos provocan, especialmente en el Sur global), por cuanto es la propia superestructura imperialista la que intensifica la división neocolonial del mundo, con el fenómeno racial (la "línea de color" de Du Bois) como aspecto constitutivo de la misma³³.

Esta mirada que Mariátegui denomina como sociológica acerca de los procesos de racialización es la que predomina en el comunicado "El problema de las razas en América Latina" presentado a la I Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires en 1929, que es el lugar donde Mariátegui llama a "convertir la raza en factor revolucionario". En el documento se señala que

Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después— ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales³⁴.

³⁰ Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. North Carolina: Univ of North Carolina Press, 1983.

³¹ Ver también a este respecto Cedric J Robinson, H. L. T Quan, y Ruth Wilson Gilmore, *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*. Londres: Pluto Press, 2019.

³² W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*. New Haven: Yale University Press, 2015.

³³ Ver también Alberto Toscano, ed., "'America's Belgium': W.E.B. Du Bois on Race, Class, and the Origins of World War I", en *Cataclysm 1914: the First World War and the making of modern world politics*, Edited by Alexander Anievas., Historical Materialism Book Series. Leiden; Boston: Brill, 2015.

³⁴ José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", en *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008, 349.

Si la colonial es en su origen una relación de racialización originaria que la metrópolis sostiene de modo exterior con "sus" colonias, dicha relación es posteriormente reproducida y tiene efectos estructurales en múltiples niveles, volviéndose así necesario hablar de "colonialismo interno", "colonialidad" y "poscolonialidad" para dar cuenta de sus legados y sus complejas dinámicas actuales. De este modo, Mariátegui continúa insistiendo en que la raza tiene una función distinta en diferentes contextos coloniales, y que en América Latina "los elementos feudales o burgueses sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista"³⁵. El retorno a una concepción sociocultural de la raza (como *sentimiento* antes que como *sangre*) se ve reforzado por una nueva advertencia del autor, que dice que "el problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo"³⁶, y que en países como Chile, Perú, Ecuador y Bolivia "el factor raza se complica con el factor clase, en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tener en cuenta"³⁷. Propongo leer ese "se complica" en el sentido de su *coimplicación*, con el fin de remarcar que esta propuesta no opera sobreponiendo elementos abstractos sino que los articula y establece sus determinaciones recíprocas en términos históricos.

El marxismo de Mariátegui encuentra así otro eco, esta vez en el intelectual martiniqueño Frantz Fanon, quien indicara en *Los condenados de la tierra* que "[e]n las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse siempre que se aborda el sistema colonial"³⁸. Mariátegui es enfático en su advertencia de no reducir la dialéctica de la raza a un esquema predefinido de la dialéctica de la clase; podríamos decir que en eso consiste la premisa metodológica troncal de su marxismo³⁹. Reconociendo entonces, como sugiere Grijalva, la paradoja que conlleva el cambio de registro que hace Mariátegui, paradoja que conlleva la negación de agencia histórica para las poblaciones racializadas no originarias (aunque, como vimos, desde un razonamiento que es sociológico antes que biologicista), la pregunta por el hiato que distingue ambos usos sigue siendo pertinente. Este hiato trae consigo la diferencia entre un uso subalternizante, propio de un aparato que el mismo autor critica (y en ese sentido, por cierto relativo, se trata un aparato *externo* al marco mariáteguiano), y un uso alternativo que destaca las condiciones de vitalidad y creatividad de las comunidades y poblaciones racializadas como *indias* que perviven bajo la misma estructura de racialización que sus pares de procedencia africana o asiática.

³⁵ Ibid., 354.

³⁶ Ibid., 369.

³⁷ Ibid., 371.

³⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 34.

³⁹ Algunos trabajos comparativos entre Mariátegui y Fanon: Ntongela Masilela, "Theory, Praxis and History: Frantz Fanon and Jose Carlos Mariátegui", *Ufahamu: A Journal of African Studies* 8, nº 2 (1978), <https://escholarship.org/uc/item/62s394qh>; María José Yaksic, "Todo lo humano es nuestro". El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon". Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2014, <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/131487>; también George Ciccariello-Maher, *Decolonizing Dialectics*. Durham & London: Duke University Press, 2017.

Si mi lectura es correcta, el énfasis (entusiasmo, incluso) de Mariátegui con la potencia de las comunidades indígenas, y la diferencia que establece en desmedro de las otras "razas", hace posible establecer los contornos de una política de la indigeneidad que se encuentra en los orígenes del marxismo latinoamericano; al mismo tiempo, sin embargo, su propia formulación originaria la termina por distorsionar. Dicho de otro modo, la incorporación de la categoría sociohistórica de "raza" en el análisis de la coyuntura peruana y latinoamericana de los años veinte permite a Mariátegui identificar un nodo crítico de la discusión acerca de las articulaciones entre el conflicto de clase y la soberanía nacional posible de construir con base en una revolución socialista fundada en lo indígena. Grijalva identifica (a mi juicio correctamente) que el peso de la diferenciación de "razas" que hace Mariátegui recae en la sobrevivencia, aunque en condiciones coloniales, del vínculo agrario entre la "raza" indígena y su territorio, lo que diferencia al "indio" de las otras poblaciones que habitan el Perú. Si bien desde los estudios contemporáneos sobre indigeneidad⁴⁰ podemos problematizar la concepción mariáteguiana de "indígena" como un sujeto única y directamente relacionado con un (*su*) territorio (relación por cierto violenta y racista, y que termina por transformar el conjunto de condiciones de vida de las comunidades en cuestión), lo interesante es que la propia diferencia está sostenida, por un lado, en un concepto *político*, materialista e histórico (Mariátegui agrega que es también *relativista* en su concepción del "progreso"), y por el otro en un concepto esencializante y *despolitizador*, que establece equivalencias abstractas entre las "razas" en base a criterios deterministas basados en un falso universalismo. Esta última concepción a su vez ha evolucionado desde sus primeras formulaciones sociodarwinianas hasta el actual marco multiculturalista, pero manteniendo suprimida la pregunta por las formas de soberanía y autodeterminación, bajo un aparato que reduce el problema a una cuestión de identidades igualmente subsumidas bajo la soberanía del estado capitalista⁴¹.

De este modo de comprender la soberanía como actualización de una tradición de pertenencia territorial, la categoría sociohistórica de "raza", aunque negada para las poblaciones no originarias, busca intervenir de modo revolucionario al nivel de la redefinición general de la política de las identidades en el Perú de la época. Una explosión de identidades indígenas venía irrumpiendo desde mediados de la década de los diez en los Andes, irradiando el país completo y debilitando los cimientos de la narrativa nacional oligárquica. En este contexto, Mariátegui advierte las continuidades entre el nuevo orden imperialista y las estructuras (infra- al tiempo que supra-, siguiendo a Fanon) racializadas del país, lo que ofrece un marco mayor de operaciones para los dispositivos estatales de administración de identidades etnoraciales. Precisamente, el régimen de Leguía había desplegado importantes esfuerzos de cooptación e integración de la "raza indígena" desde la rearticulación de un estado cada vez más compenetrado con los intereses imperialistas, y ciertamente la solución clasemediera de Haya de la Torre nunca satisfizo a Mariátegui. En este interregno, el Amauta identifica la potencia indígena para la restitución de una noción y una práctica de la soberanía

⁴⁰ Pienso aquí en trabajos como los de Philip J. Deloria, *Indians in Unexpected Places*. Lawrence, Kan: Univ. Press of Kansas, 2008; también Maxmillian C. Forte, *Who Is an Indian?: Race, Place, and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

⁴¹ Para una discusión sobre el proyecto multicultural, ver Charles Hale, "Neoliberal Multiculturalism", *Polar* 28, n° 1, 2008: 10–28; Por su parte, David T. Goldberg ha hecho hincapié en las similitudes entre los procesos históricos de racialización en América Latina y las actuales políticas y tecnologías neoliberales de racialización multicultural. Ver David Theo Goldberg, *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

arrebatada por el capitalismo (esto es, un *mito* social), y que insurge como factor dinamizador de la lucha de clases y de un proyecto de ruptura con el capitalismo y de transición socialista.

Considero que la adopción mariáteguiana del concepto de mito, si bien proviene de modo directo de su afinidad con la obra de Georges Sorel, debe ser leída de modo más amplio y en conjunto con su recepción de otras corrientes como la metafísica vitalista de Bergson, el perspectivismo nietzscheano y el pragmatismo de William James. El interés del Amauta por la afinidad histórica entre el mito de la revolución socialista y el mito de la restauración del Tawantinsuyu o del "retorno del inca" (sin mencionar su propio tratamiento de las ideas de "nación" como mito, es decir, una imagen movilizadora más que una realidad estable) es lo que lo lleva a indagar en las políticas de la raza como indigeneidad emergente o insurgente, esto es, como fenómeno y factor sociológico (históricamente determinado y políticamente determinante) que trae consigo un exceso de sentido frente al ejercicio colonial-imperial de administración de clasificaciones e identidades etnoraciales. La diferencia que hago entre aparato etnoracial y política de la indigeneidad radica entonces en que el primero (ahistórico y abstractamente universalizante) se rige por el marco de la soberanía poscolonial reclamada por el estado capitalista, mientras que la segunda lo tensiona potencialmente y lo lleva a una crisis.

De hecho, la propia categoría sociohistórica de "raza" es entendida por Mariátegui como mito. Muchas de sus intervenciones en los *Ensayos* dan cuenta de las determinantes sociohistóricas de la raza en un marcado lenguaje vitalista, cuya terminología destaco aquí para mejor entendimiento:

en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un *espíritu* comunista. La 'comunidad' corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la 'comunidad', el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla⁴².

La fe en el *resurgimiento* indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el *alma* del indio. Es el *mito*, es la idea de la revolución socialista. La *esperanza* indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la *emoción* mundial? La *consanguinidad* del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo⁴³.

⁴² Mariátegui, "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", 105.

⁴³ Ibid., 63 énfasis modificados.

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la *religión* en la filosofía. Más realista, el *pragmatismo* ha sabido reconocer al *sentimiento religioso* el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales *mitos revolucionarios o sociales* pueden ocupar la *conciencia profunda* de los hombres con la misma plenitud que los antiguos *mitos religiosos*⁴⁴.

Si, como se señala en el séptimo ensayo, “El indio [...] representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu”⁴⁵, esta imagen-concepto de raza indígena merece ser leída desde una perspectiva soreliana-bergsoniana que permita estabilizar el marco “sociológico” utilizado por Mariátegui (un marco cuya metafísica, por lo demás, tiende a prescindir de las distinciones convencionales entre biología y cultura o entre materia y memoria). Esta sociología marxista de las razas de Mariátegui distingue entre la raza como movimiento histórico y político y la raza como categoría administrativa y deshistorizante, y encuentra en la primera el lugar conceptual en el que “las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos”. Por medio de estos desplazamientos, Mariátegui propone desmontar el régimen colonial-imperial desde sus definiciones y regulaciones sobre lo indígena, anticipando la ruptura con este régimen en términos de un enfrentamiento entre el mito nacional del estado capitalista y el mito de la revolución socialista, esta vez traducido al código andino de la restauración del Tawantinsuyu.

Mariátegui en los orígenes del marxismo latinoamericano

Retomando la pregunta compartida por Du Bois, Mariátegui y Fanon (¿qué significa *ser* un problema: un “negro”, un “indio”?), me parece que en el ensayo “El problema del indio” Mariátegui desestabiliza el marco eurocéntrico de la problematización criolla acerca de la cuestión indígena, sostenida en la idea de que el indio “es” un problema. El marxista peruano identifica el racismo como dispositivo central del conflicto político peruano en la era del imperialismo; en el tránsito desde el “ser” al “tener” un problema, Mariátegui opera un doble movimiento, primero de *desracialización* del sujeto indígena (en el sentido de liberarlo conceptualmente del aparato racial/colonial) y de *racialización* de la lucha de clases en el Perú. Este doble ejercicio de desracialización de las subjetividades indígenas a través de la crítica del aparato etnoracial imperialista, y de simultánea racialización de la lucha de clases por medio de la visibilización de la historicidad de esas mismas subjetividades, es a mi juicio la principal contribución mariateguiana al marxismo latinoamericano.

“La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”⁴⁶. Con esta famosa sentencia, Mariátegui propone el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia, parte activa en el proyecto de transformación socialista. La diferencia entre el uso de la raza como concepto estructurante del aparato etnoracial de clasificaciones estatales y como *política de la indigeneidad* adquiere una radicalidad política que hace posible a Mariátegui identificar la

⁴⁴ Ibid., 199 énfasis modificados.

⁴⁵ Ibid., 324 énfasis modificados.

⁴⁶ Ibid., 74.

dificultad puesta por la narrativa (post)colonial de la soberanía estatal para el reconocimiento y activación de formas existentes pero alternativas de concebir y ejercer la soberanía. De este modo, a través del reconocimiento de la historicidad y la agencia de las poblaciones racializadas como "indias", el concepto sociológico de raza del Amauta tensiona y pone en crisis el aparato colonial por cuanto prefigura la forma de subjetivación que le antagoniza, y que en el caso no se conforma con "complementar" la conciencia y acción de clase proletaria, sino que amplía y extiende esta última hacia lo que John Kraniuskas ha llamado la "indianización" de la revolución socialista⁴⁷.

Este es, en mi lectura, el motivo emancipatorio principal contenido en la propuesta de "convertir la raza en factor revolucionario", independiente de los otros usos (externos) que Mariátegui hace de la categoría de raza: el de transformar la racialización como dispositivo de opresión en un factor catalizador de la revolución socialista indoamericana, capaz de integrarse, en tanto "mito" (el mito racializado de la restauración del Tawantinsuyu), al mito revolucionario propuesto por el socialismo. El Amauta entiende también que esta transformación termina por descentrar la propia noción de clase proletaria y proyectarla hacia registros alternativos a su canon eurocéntrico: "Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo"⁴⁸. Anticipando quizás la noción de "lo abigarrado" del marxista boliviano René Zavaleta Mercado⁴⁹, Mariátegui entiende que el régimen capitalista no necesariamente homogeneiza, esto es, que la clase no es una identidad fija ni nacional ni productivamente, y que el hecho de que la dialéctica de la clase se co(i)mplice con la de la raza tiene consecuencias teóricas para la pluralización de las perspectivas y formas de conocimiento posibles de ser desarrolladas desde el marxismo.

Bibliografía consultada

Aricó, José. *Marx y América Latina*. Lima, Perú: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1980.

Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. London: Verso, 2012.

Ciccariello-Maher, George. *Decolonizing Dialectics*. Durham & London: Duke University Press, 2017.

Coronado, Jorge. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh PA.: University of Pittsburgh Press, 2009.

⁴⁷ John Kraniuskas, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos* Ciudad de México: FLACSO ediciones, 2012, 52.

⁴⁸ Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina", 369.

⁴⁹ Ver René Zavaleta Mercado, "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obra Completa. Tomo II. Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural Editores, 2013.

Deloria, Philip J. *Indians in Unexpected Places*. Lawrence KA: University Press of Kansas, 2008.

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New Haven CT: Yale University Press, 2015.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Forte, Maxmillian C. *Who Is an Indian?: Race, Place, and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.

Garrels, Elizabeth. *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*. Gaithersburg MD: Hispamérica, 1982.

Goldberg, David Theo. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Grijalva, Juan Carlos. "Paradoxes of the Inka Utopianism of José Carlos Mariátegui's Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality". *Journal of Latin American Cultural Studies* 19, n° 3, 1 de diciembre de 2010: 317–34. <https://doi.org/10.1080/13569325.2010.528897>.

Hale, Charles. "Neoliberal Multiculturalism". *Polar* 28, n° 1, 2008: 10–28.

Kraniauskas, John. *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. Ciudad de México: FLACSO ediciones, 2012.

Lagos-Rojas, Felipe. *Variations of Marxism in Latin America: From Martí to Aricó*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2022.

Manrique, Nelson. "Mariátegui y el problema de las razas". En *Mariátegui entre la memoria y el futuro*, Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao. Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Mariátegui, José Carlos. "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana". En *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*, 37–340. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008.

_____. "El problema de las razas en América Latina". En *Colección Mariátegui Total, Tomo 1*, 349–404. Lima: Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A.; Librería Editorial Minerva, 2008.

_____. *Mariátegui Total, Tomo I*. Lima: Editora Amauta, 1994.

Masilela, Ntongela. "Theory, Praxis and History: Frantz Fanon and Jose Carlos Mariategui". *Ufahamu: A Journal of African Studies* 8, n° 2, 1978. <https://escholarship.org/uc/item/62s394qh>.

Mignolo, Walter D. "On subalterns and other agencies". *Postcolonial Studies* 8, n° 4, 1 de noviembre de 2005: 381–407. <https://doi.org/10.1080/13688790500375082>.

Quijano, Aníbal. "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui. Cuestiones abiertas". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 757–75. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. North Carolina: Univ of North Carolina Press, 1983.

Robinson, Cedric J, H. L. T Quan, y Ruth Wilson Gilmore. *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*, 2019.

Toscano, Alberto, ed. "America's Belgium': W.E.B. Du Bois on Race, Class, and the Origins of World War I". En *Cataclysm 1914: the First World War and the Making of Modern World Politics*, Edited by Alexander Anievas. Historical Materialism Book Series. Leiden; Boston: Brill, 2015.

Yaksic, María José. "‘Todo lo humano es nuestro’. El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon". Universidad de Chile, 2014.
<http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/131487>.

Zavaleta Mercado, Rene. "Lo nacional-popular en Bolivia", en *Obra Completa. Tomo II. Ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural Editores, 2013.