

EL ENFOQUE DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI SOBRE "EL PROBLEMA DEL INDIÓ" Y "LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS", DESDE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE NANCY FRASER COMO REDISTRIBUCIÓN Y RECONOCIMIENTO

Alexis Capobianco Vieyto

Administración Nacional de Educación Pública
Consejo de Formación en Educación, Uruguay

En esta ponencia intentaremos analizar la visión de Mariátegui sobre el problema de las "razas" y las "reivindicaciones feministas", desde la perspectiva desarrollada por Nancy Fraser en su trabajo "De la redistribución al reconocimiento". En ese artículo, la pensadora estadounidense se centra en los distintos tipos de injusticia existentes, y en las diferentes elaboraciones teóricas que intentan dar respuesta a estas problemáticas, sus tensiones y su posible articulación. Fraser señala dos tipos de injusticias: aquellas de carácter socioeconómico, que afectan a colectivos como la clase trabajadora, y aquellas de carácter cultural que implican menosprecio a un determinado grupo social, que la autora ejemplifica con las "sexualidades menospreciadas" (Fraser, 1997, p. 26). A estas diferentes injusticias tratan de dar respuestas dos grandes grupos de teorías de la justicia, un conjunto de teorías señalan o ponen en el centro las injusticias socioeconómicas, denunciando una situación de explotación, de desigualdad económica o de "privación". El otro grupo de teorías de la justicia señalan las injusticias culturales, denunciando las situaciones de dominación cultural, "falta de reconocimiento" o "falta de respeto" de una determinada comunidad. La autora siempre aclara que esta distinción en términos puros solo se puede plantear a nivel del análisis teórico, como "tipos ideales" (1997, p. 30), porque a nivel real las injusticias de carácter socioeconómico suponen siempre algún tipo de desprecio cultural, como así también las injusticias de carácter cultural llevan aparejado algún tipo de afectación a nivel socioeconómico.

Entre las teorías que se centran en la injusticias de carácter socioeconómico, la autora destaca el marxismo, así como teorizaciones que implican algún tipo de propuesta de justicia redistributiva como las de John Rawls, Ronald Dworkin o Amartya Sen. Si bien la autora no lo señala en forma explícita en un comienzo, está incluyendo diferentes visiones de justicia en relación a la distribución de las riquezas, que van desde las que se plantean un horizonte socialista, sin explotados ni explotadores, como es el caso de Marx y el marxismo, y otras que no proponen un horizonte postcapitalista. Entre las teorías que se centran en la justicia como reconocimiento, señala al filósofo canadiense Charles Taylor y al alemán Axel Honeth (Fraser, 1997, pp. 21-22), que tienen a Georg Hegel como una de sus referencias. A fines del siglo XX, cuando la pensadora norteamericana escribe este artículo, predominan a su juicio las luchas por el reconocimiento -que se han vuelto el centro de los conflictos políticos- desplazando las luchas anteriores de la izquierda por una sociedad más igualitaria o contra la explotación, predominantes en la mayor parte del siglo XIX y XX:

"En estos conflictos 'postsocialistas', la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento

cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política.” (Fraser, 1997, p. 17)

La autora se propondrá desarrollar una teorización sobre la justicia que no totalice ni la redistribución ni el reconocimiento, sino que, por el contrario, sea capaz de integrar las dos dimensiones. Este objetivo es planteado en forma sintética: “...desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad.” (Fraser, 1997, p. 11)

Pero Nancy Fraser complejiza la problemática de la injusticia, en tanto señala que hay grupos que padecen ambos tipos de injusticia, a los cuales llama “colectivos bivalentes” (Fraser, 1997, p. 26), centrandó su interés y ejemplificando con el “género” y “raza”. Las mujeres padecen injusticias culturales en el marco de una cultura machista que las desprecia a partir de una visión androcéntrica, pero también injusticias de carácter socioeconómico, las mujeres reciben peores salarios para las mismas tareas, o padecen una sobrecarga en las actividades domésticas. Lo mismo pasa con comunidades como los afroamericanos en EEUU, que son despreciados en el marco de una cultura eurocéntrica y racista, pero que también padecen injusticias socioeconómicas, que se expresan también en menores ingresos, mayores niveles de pobreza, etc. Estos grupos luchan por reparar ambos tipos de injusticias, pero la autora plantea que existe una tensión entre la justicia como redistribución y como reconocimiento: mientras la primera apunta a diluir las diferencias, la segunda, en cambio, apunta a afirmar las diferencias. No se trata para la autora de un falso dilema, sino de una tensión real.

¿Que soluciones son posibles ante estas injusticias? ¿Y cuál es la mejor combinación de soluciones posibles para los grupos que padecen ambos tipos de injusticias?

La autora divide las posibles soluciones a los dos tipos de injusticias entre transformativas y afirmativas, estas últimas serían las que apuntan a reparar las injusticias pero sin cuestionar las bases o causas más profundas que producen esas injusticias, mientras que las soluciones transformativas apuntan a cambiar las bases que producen las injusticias, las estructuras socioeconómicas o culturales que están en la raíz de estas injusticias. Asocia a las soluciones afirmativas -en cuanto a las injusticias socioeconómicas- con el liberalismo benefactor (la autora ejemplifica con las políticas del New Deal estadounidense) que apunta a programas que compensen a los grupos más afectados, sin cuestionar las bases estructurales que producen esas afectaciones, y a las transformativas con políticas universalistas de transformación económica, como las impulsadas por el socialismo, que apuntan a una transformación radical de las bases estructurales que producen las injusticias. Asimismo, las políticas afirmativas -a nivel de las injusticias culturales- serían las propias de lo que la autora llama multiculturalismo central, que apunta a revalorizar “las identidades de grupo injustamente devaluadas” (Fraser, 1997, p. 38), pero no a un cambio profundo de las estructuras culturales, y las de justicia transformativa estarían asociadas con las políticas de deconstrucción de las estructuras culturales que están en la base de esas injusticias.

La autora descarta como poco viables desde un principio posibles combinaciones

entre soluciones afirmativas y transformativas de los diferentes tipos de injusticias para enfrentar los problemas de los colectivos "bivalentes", puesto que las primeras tienden a acentuar la "diferenciación de grupo", mientras que las transformadoras "tiende(n) más bien a desestabilizarla". Desde su perspectiva, las soluciones viables son políticas afirmativas o transformativas para resolver ambos tipos de injusticia, pero no una combinación de ambas.

Fraser se muestra partidaria de las políticas transformativas, por una solución socialista democrática de las injusticias socioeconómicas y de deconstrucción cultural para las injusticias relacionadas con el reconocimiento. Ambas políticas igualmente implican dificultades. Los problemas que Fraser plantea en torno a las políticas afirmativas son que al beneficiar a determinados grupos muy afectados por las estructuras de desigualdad económica y cultural con políticas específicas, esos grupos se pueden transformar en objeto de hostilidad por ser vistos como "privilegiados". Las políticas transformadoras, por el contrario, al desestabilizar las bases estructurales de las injusticias con políticas de igualdad, no generan resentimiento hacia un supuesto grupo privilegiado pero "...están muy alejadas de los intereses y las identidades inmediatos de la mayoría de las personas de color, tal como son construidos culturalmente en la actualidad" (Fraser, 1997, p. 51). Unas generan hostilidad hacia los grupos supuestamente "privilegiados" por las políticas afirmativas del estado, y otras parecen bastante alejadas de las concepciones predominantes y difícilmente realizables de modo inmediato. Fraser se inclina por las segundas, por lo que se abre el problema de generar las condiciones para que esas políticas sean viables, para lo que será necesario un lo que podríamos llamar un amplio marco de alianzas.

Mariátegui aborda en su obra tres de las comunidades que padecen estos diversos tipos de injusticia según Fraser: una que es el ejemplo típico de injusticias de carácter socioeconómico para la pensadora norteamericana, la clase trabajadora, y dos que padecen ambos tipos de injusticia: las mujeres y los indígenas. Problemáticas como las relacionadas con los grupos de sexualidades despreciadas, es decir, de los grupos que Fraser plantea como ejemplo de aquellos que padecen injusticias en relación al reconocimiento, si bien no dejaron de ser consideradas en los primeros años de la revolución bolchevique -que es una referencia fundamental del revolucionario peruano-, no entraron dentro del horizonte de Mariátegui, y sería un anacronismo reclamárselo.

La pregunta o preguntas que intentaremos responder es si Mariátegui aborda estas comunidades desde una perspectiva que considere ambos tipos de injusticia¹ y si las

¹Una objeción que podría surgir es que en el marxismo no habría lugar para una teorización sobre la justicia o sobre cuestiones éticas, puesto que este tipo de ideas serían construcciones ideológicas que no podrían pretender tener validez a nivel filosófico o científico. Pero este es un problema en el que no existe consenso en el marxismo, sino que -por el contrario- es un tema de debate sobre el que existen teorizaciones diferentes y opuestas. Y, en lo que refiere a Mariátegui, esta objeción no sería pertinente, en tanto él fue un defensor de la tesis de que el marxismo no era ajeno a una determinada concepción ética: "No son nuevos los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. Pero la reivindicación de Marx, desde el punto de vista ético, la ha hecho ya también Benedetto Croce: (...) 'Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de

soluciones que plantea el peruano tienen algún tipo de coincidencia con las de Nancy Fraser.

Las reivindicaciones feministas

El Amauta fue un defensor pionero desde una perspectiva marxista de "Las reivindicaciones feministas" en América Latina, como se titula uno de los principales artículos donde aborda esta cuestión (Mariátegui, 1986a). Lejos estuvo de un marxismo que solo considerara relevante la lucha de clases. Podemos visualizar claramente en este punto su compromiso con una visión del marxismo alejada de todo mecanicismo y economicismo, que solo considerara relevantes las luchas directamente vinculadas con problemáticas de carácter socioeconómico. También se puede percibir en el tratamiento de estas problemáticas la influencia de las discusiones que se desarrollaban en la Europa que conoció en el exilio, tanto en el movimiento feminista como en algunas organizaciones revolucionarias europeas, como los bolcheviques rusos y el espartaquismo alemán. Particular relevancia tiene en sus artículos la militante y dirigente bolchevique rusa Alexandra Kollontai², tanto a nivel teórico, como así también como ejemplo de lo que podríamos llamar la "mujer nueva socialista". Pero por más que sus referencias teóricas puedan ser europeas mayormente, el feminismo no era para el Amauta un elemento extraño a la misma dinámica de desarrollo de la sociedad peruana, una simple extrapolación. Sostiene Mariátegui: "El feminismo no ha aparecido en el Perú artificial ni arbitrariamente. Ha aparecido como una consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer." (Mariátegui, 1986a, p. 167)

¿Pero qué nos plantea Mariátegui sobre el movimiento feminista? ¿Se sitúa en una perspectiva semejante a la de Fraser que reconoce injusticias de carácter socioeconómico y culturales, o se centraliza en solo un tipo de injusticias?

El Amauta realiza un análisis que él mismo caracteriza como "...una interpretación muy sumaria y rápida de fisonomía y del espíritu del movimiento feminista mundial" (Mariátegui, 1986a, p. 172), por lo que habría que evitar conclusiones muy definitivas al respecto. Su punto de partida es claramente materialista, en cuanto a las causas más profundas del feminismo, que tienen que ver a su juicio con la propia dinámica

utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de 'materialismo' e, que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiere decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral, ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*?" En este pasaje es claro que Mariátegui toma los argumentos y la visión de Croce como propias. Mariátegui (1991a, p. 20).

² "Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una Mme. Pompadour ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay." Mariátegui (1986 b, p. 163),

del desarrollo capitalista, aunque de un materialismo no mecanicista y unidireccional, sino dialéctico, en el que lo superestructural no aparece como un mero elemento pasivo:

“Mas si la democracia burguesa no ha realizado el feminismo, ha creado involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización. La ha valorizado como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso cada día más extenso y más intenso.” (Mariátegui, 1986a, p. 170)

En esta línea materialista, para la que la perspectiva de clase es central, distingue en el feminismo tres tendencias: un feminismo burgúes, uno pequeñoburgués y otro proletario: “Las mujeres, como los hombres, son reaccionarias, centristas o revolucionarias. No pueden, por consiguiente, combatir juntas la misma batalla. En el actual panorama humano, la clase diferencia a los individuos más que el sexo.” (Mariátegui, 1986a, p. 169)³

En cuanto a la reivindicaciones concretas del movimiento feminista, el énfasis de Mariátegui está puesto -tras señalar que la revolución francesa no dio derechos a la mujer y que la “Declaración de los derechos del hombre” podría haberse llamado “Declaración de los derechos del Varón”- en la igualdad jurídica, en la conquista de las libertades y derechos que los diferentes órdenes jurídicos reconocen a los varones: “Es ahora, cuando la trayectoria histórica de la democracia llega a su fin, que la mujer adquiere los derechos políticos y jurídicos del varón.” (Mariátegui, 1986a, p. 170). Derechos que, por otra parte, la revolución rusa ya ha concedido, nos señala el Amauta.

La problemática de la mujer también aparece en el “Proceso a la Literatura” de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Al referirse a la poeta peruana Magda Portal, señala el surgimiento de una poesía femenina en el siglo XX, en que se destacan a nivel latinoamericano figuras como Juana de Ibarbourou, Gabriela Mistral o Delmira Agustini. Esta poética se diferencia de la poesía masculina, las mujeres adquieren su propia voz a nivel de la literatura, fenómeno que no se había

³En este sentido nos encontramos con una coincidencia muy importante entre Mariátegui y Nancy Fraser. El peruano señala la íntima contradicción entre ser feminista y querer conservar el orden social capitalista, en palabras del Amauta “El feminismo, como idea pura, es esencialmente revolucionario. El pensamiento y la actitud de las mujeres que se sientan al mismo tiempo feministas y conservadoras carecen, por tanto, de íntima coherencia. El conservatismo trabaja por mantener la organización tradicional de la sociedad. Esa organización niega a la mujer los derechos que la mujer quiere adquirir. Las feministas de la burguesía aceptan todas las consecuencias del orden vigente, menos las que se oponen a las reivindicaciones de la mujer. Sostienen tácitamente la tesis absurda de que la sola reforma que la sociedad necesita es la reforma feminista. La protesta de estas feministas contra el orden Viejo es demasiado exclusiva para ser válida.” Mariátegui (1986a, p. 169). Refiriéndose a figuras femeninas que ocupan importantes lugares de poder a nivel de la sociedad capitalista, señala Fraser: “nombres como Sheryl Sandberg, (directora ejecutiva de Facebook), Christine Lagard (directora gerente del FMI) o Hillary Clinton (...) dan al feminismo un mal nombre. Si la gente llega a pensar que eso es feminismo, van a concluir que este movimiento no puede hacer nada por ellos y que por qué deberían apoyarlo si hace cosas que les hacen daño. Este tipo de feminismo, lo que realmente hace, es lo que en el manifiesto llamamos: *la dominación de la igualdad de oportunidades*. Que cree que la clase dominante que gobierna, debe tener igualdad entre hombres y mujeres. Es decir, que la gente que arruina la vida de muchas personas no sólo deben ser hombres, sino también mujeres. Es una aspiración absurda.” (2019)

concretado en otras épocas históricas según Mariátegui. Este fenómeno es expresión de un proceso emancipador más amplio, que solo podrá concretarse en forma plena en el marco de la sociedad socialista: "...la poesía de la mujer se ha emancipado y diferenciado espiritualmente de la del hombre, las poetisas tienen una alta categoría en el elenco de todas las literaturas." (Mariátegui, 2007, p. 272)⁴

En estos artículos de 1924 y en los 7 *ensayos*, podemos ver cómo Mariátegui plantea en forma muy clara el problema de la emancipación femenina, pero su análisis se centra en la conquista de la igualdad de derechos o en el surgimiento de una poesía específicamente femenina, y se relaciona mayormente con problemáticas propias de la justicia como reconocimiento. El elemento socioeconómico está presente, pero para señalar el surgimiento del fenómeno feminista y los diferentes tipos de feminismo, que se relacionan con la propia dinámica de la sociedad capitalista y con las diferentes clases sociales. Pero en el Manifiesto de la "Confederación General de Trabajadores del Perú" a la clase trabajadora del país, donde hay una sección subtitulada como "Problemas de la mujer" sí aparecen las problemáticas socioeconómicas:

"Si la mujer avanza en la vía de su emancipación en un terreno democrático-burgués, en cambio este hecho suministra al capitalista mano de obra barata a la par que un serio competidor al trabajador masculino. Así las vemos en las fábricas textiles, galleterías, lavanderías, fábricas de envases y cajas de cartón, jabones, etc., en que desempeñando las mismas funciones que el obrero, desde el manejo de la máquina hasta la más mínima ocupación, gana siempre de 40 a 60 por ciento menos que el varón."⁵ (Mariátegui, 1986c, p. 144)

La "(...) baja apreciable de los salarios" que obtienen las empresas permiten a las empresas un "aumento inmediato de sus ganancias (...)" (Mariátegui, 1986c, p. 145). Aquí podemos ver claramente el problema de la desigualdad en los ingresos - que es una de las principales denuncias del feminismo a nivel socioeconómico en el presente-, como así también la contradicción entre una dinámica en la esfera política que tiende a la igualdad y una dinámica económica que reproduce la desigualdad.

En el Programa del Partido Socialista del Perú nos encontramos con una alusión a la mujer trabajadora, aunque medio al pasar: "Cumplimiento de las leyes de accidentes de trabajo, de protección del trabajo de las mujeres y menores..." (Mariátegui, 1991b, p. 155).

Por último en la revista *Labor* -fundada por Mariátegui-, nos encontramos tanto con artículos firmados como otros sin firma donde se trata la problemática de la mujer trabajadora como señala Sara Beatriz Guardia (2016). Allí cita, entre otros artículos:

⁴Un estudio extenso y detallado sobre las mujeres, la literatura y el arte en José Carlos Mariátegui, lo podemos encontrar en el libro de Sara Beatriz Guardia, *José Carlos Mariátegui. Una visión de género* (2016).

⁵Este texto no es de redacción exclusiva de Mariátegui, pero si fue su redactor principal, en nota al pie de los editores de *Amauta* se señala: "Reproducido de Apuntes para una Interpretación Marxista de Historia Social del Perú de Ricardo Martínez de la Torre T. III ("La Confederación General de Trabajadores del Perú"), págs. 70 a 81. Este documento, en cuya inspiración y redacción participó principalmente J.C.M. fue preparado con el concurso del núcleo organizador de la C.G.T.P., con Avelino Navarro entre los más activos. Está escrito en un lenguaje directo, con capacidad de comunicación a todo los niveles y de fácil acceso para las masas de trabajadores. Nota de los Editores." (1986c, p. 137)

"En el quinto número de Labor figura un artículo titulado, "Por la mujer que trabaja" (sin firma); y en el octavo, Mary González, en 'La mujer y la lucha entre el capital y el trabajo', denuncia que las leyes en América Latina no le han otorgado a las mujeres obreras los derechos ni los beneficios que sí conceden a los hombres. 'Es por ello imprescindible, que el proletariado femenino se una con el masculino para formar un solo frente, puesto que el industrial moderno ha encontrado en el proletariado femenino el más fácil instrumento de explotación. En la fábrica, en el taller y en la oficina, se tiende a sustituir al hombre por la mujer, con la convicción de que con un salario bajo puede adquirirse un rendimiento igual'". (Guardia, 201, pp. 74-75)

Todo esto nos da cuenta de una preocupación por las problemáticas de carácter socioeconómico de la mujer trabajadora en el Amauta, en una perspectiva para la que solo se podrían resolver estas cuestiones en forma radical en el socialismo.

Los problemas del reconocimiento de las mujeres y las injusticias socioeconómicas que padecen son también un problema de la revolución y se deben integrar en la estrategia revolucionaria para el Amauta, lo cual parece particularmente destacable en un contexto como el presente, donde se han desarrollado fuertemente dos tendencias contrapuestas en la izquierda con respecto a estas problemáticas. Por un lado, nos encontramos con tendencias en la izquierda más "tradicionales", por llamarlas de alguna forma, que solo se centran en las injusticias socioeconómicas, y que no plantean las problemáticas de reconocimiento, y que incluso a veces las consideran un obstáculo para la realización de las "verdaderas luchas". Por otro lado, nos hallamos con algunas tendencias que se autoperceben como la "nueva izquierda" o la izquierda "renovadora", que han dejado de lado los problemas socioeconómicos estructurales y se centran solamente en cuestiones de injusticia cultural, desde una perspectiva, además, que muchas veces es de carácter afirmativo y no transformativo, es decir, desde un posicionamiento que no apunta a cambios profundos en el ámbito cultural según la caracterización que realiza Fraser de las soluciones afirmativas. Mariátegui siempre estuvo lejos de las visiones unilaterales que llevan a contraponer diferentes conflictos contra diversos tipos de opresiones o de injusticias. Por el contrario, intentó articular diversos movimientos, establecer una dialéctica, podríamos decir, entre estos diferentes tipos de luchas que Fraser señala como luchas por la redistribución y el reconocimiento. Su apuesta siempre fue a una síntesis superadora, a una dialéctica emancipadora que permitiera además concretar "amplias coaliciones", como plantea la filósofa estadounidense, ampliando las bases de las fuerzas transformadoras y revolucionarias, a diferencia de aquellas visiones que -centrándose exclusivamente en un tipo de injusticia- las estrechan.

El problema del indio y el problema de las razas

En este apartado nos centraremos en algunos de los textos de la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y la tesis presentada por Mariátegui en la conferencia latinoamericana de partidos comunistas realizada en 1929 en Montevideo, donde debatió con las tendencias predominantes en la Internacional Comunista sobre el "problema de las razas".

En el ensayo "El problema del indio" de sus *7 ensayos*, el énfasis es puesto en el problema estructural de carácter socioeconómico. Mariátegui realiza una aguda

crítica a todas aquellas tendencias que planteaban el problema del indio desde una perspectiva parcial y "superestructural", que a su juicio no iban a la raíz del asunto que era el problema de la tierra:

"La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene su raíz en el régimen de la propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o en obras de vialidad, constituyen un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales". (Mariátegui, 2007, p. 26)

Esto puede llevar a la falsa impresión de que el Amauta consideraba el problema del indio como de carácter socioeconómico solamente, pero esta sería una conclusión errada. Es claro, si tomamos en cuenta otros pasajes de ese ensayo y del resto de su obra, que para Mariátegui el problema del indio es también cultural, incluso el problema de la propiedad de la tierra intrínsecamente ligado con el del "indio"- no se puede reducir a una dimensión restrictivamente económica, sino que también tiene profundas implicancias culturales, como se expresa claramente en el ensayo donde aborda esta cuestión. La propiedad comunitaria de la tierra implica una serie de costumbres, instituciones y espíritu colectivo que entraron en franca contradicción con el individualismo del liberalismo formal de la República instaurada a principios del siglo XIX. Esta tensión se vio agravada porque ese liberalismo no atacó al gran latifundio y las relaciones feudales o semif feudales con las que este estaba asociado. Si la República hubiera realizado una repartición de tierras en el marco de una concepción liberal, el indio se habría adaptado tarde o temprano para Mariátegui. Pero se dejó intacto el gran latifundio y se atacó a las comunidades, profundizando la expropiación de estas y la explotación de los pueblos indígenas. La suerte de las comunidades fue incluso peor en la República que bajo las leyes de la corona española, pues estas -en principio- amparaban a las comunidades, que no entraban en contradicción con las instituciones feudales según Mariátegui, aunque de hecho los encomenderos desconocieran esas salvaguardas y se apropiaran de las tierras. Mariátegui nos plantea una situación donde el espíritu individualista -propio de la cultura capitalista desarrollada en Europa- entra en franca contradicción con las tradiciones y mentalidad colectivas propias de la configuración cultural indígena, que sí podrían ser compatibles con una ideología y un programa socialista que apuntara a la propiedad colectiva de la tierra, aunque sobre nuevas bases. En palabras de Mariátegui:

"El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre competencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo." (Mariátegui, 2007, p. 66)

En estas palabras de Mariátegui es claro que la cuestión de la propiedad no es solo una problemática económica, como por otra parte él mismo señala al principio del ensayo. A los pueblos indígenas no solo se los ha expropiado, sino que esa

expropiación ha implicado también la imposición de un conjunto de relaciones que conllevan una configuración cultural antagónica a muchos valores, tradiciones y prácticas de su cultura. Y estas relaciones de dominación se han visto agravadas en el caso de Perú (y América Latina en general se podría agregar), comparativamente con las sociedades feudales europeas, porque la explotación económica se ha visto complejizada con el problema de las "razas":

"En Europa, el señor feudal encarnaba, hasta cierto punto, la primitiva tradición patriarcal, de suerte que respecto de sus siervos se sentía naturalmente superior, pero no étnica ni nacionalmente diverso. Al propio terrateniente aristócrata de Europa le ha sido dable aceptar un nuevo concepto y una nueva práctica en sus relaciones con el trabajador de la tierra. En la América colonial, mientras tanto, se ha opuesto a esta evolución, la orgullosa y arraigada convicción del blanco, de la inferioridad de los hombres de color (...) En la costa peruana, el trabajador de la tierra, cuando no ha sido el indio, ha sido el negro esclavo, el *coolí* chino, mirados, si cabe, con mayor desprecio. En el latifundista costeño, han actuado a la vez los sentimientos del aristócrata medioeval y del colonizador blanco, saturados de prejuicios de raza." (Mariátegui, 2007, p. 72)

Nos encontramos no solo con un problema de justicia socioeconómica, debido a la expropiación violenta de la tierra y las relaciones de explotación asociadas con ese proceso, sino también con problemas de dominación cultural y de desprecio racial o de irrespeto. Estos elementos, explotación por un lado, e irrespeto y dominación cultural por otro, constituyen para Nancy Fraser fenómenos propios de injusticias socioeconómicas y culturales respectivamente, por lo que podemos concluir que Mariátegui está realizando un tratamiento del problema del indio en términos de comunidad bivalente desde una perspectiva como la planteada por la pensadora estadounidense.

También en su ensayo "Proceso de la literatura" aborda la problemática indígena. En su valoración de la literatura peruana, podemos encontrarnos con una crítica muy fuerte de toda aquella literatura colonialista que añoraba el virreinato, se trataba, para el Amauta, de una literatura españolista que ignoraba al "Inkario" (Mariátegui, 2007, p. 202). Podríamos decir, usando conceptos que se desarrollaron posteriormente, que Mariátegui está describiendo una literatura inauténtica y eurocéntrica, que es parte de una cultura que no reconoce al indio, que lo invisibiliza, que vive de espaldas a la sierra.

En César Vallejo nos encontramos con la expresión opuesta a este tipo de literatura, es creador de una poesía que podríamos llamar auténtica:

"Su técnica está en continua elaboración. El procedimiento, en su arte, corresponde a un estado de ánimo. Cuando Vallejo en sus comienzos toma en préstamo, por ejemplo, su método a Herrera y Reissig, lo adapta a su personal lirismo (...) Su poesía es una creación perpetua, como deberían ser las revoluciones".(Mariátegui, 2007, p. 260)

Parece claro que para Mariátegui la literatura, al igual que el socialismo en Nuestra América, no podía ser "ni calco ni copia", sino "creación heroica", y que Vallejo se orientó claramente en esa dirección. En su obra lo indígena no es una incrustación forzada, artificiosa, folclorista, es orgánica:

"Mas lo fundamental, lo característico en su arte es la nota india. Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folclore. La palabra quechua, el giro vernáculo no se injertan artificialmente en su lenguaje; son en él producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Se podría decir que Vallejo no elige sus vocablos. Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro substratum perdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y su ánima. Su mensaje está en él. El sentimiento indígena obra en su arte quizá sin que él lo sepa ni lo quiera". (Mariátegui, 2007, p. 260)

Con Vallejo la cultura india era reconocida, dejaba de ser negada e invisibilizada, constituía un cuestionamiento no solo a la literatura eurocéntrica, sino a toda una configuración cultural que despreciaba al indio, que no solo lo explotaba, sino que también lo dominaba culturalmente.

Por último, analizaremos en esta sección algunos pasajes de la tesis de Mariátegui y Hugo Pesce sobre el problema de las razas en América Latina. Sostiene el autor en ese texto:

"La lucha de clases, realidad primordial que reconocen nuestros partidos, reviste indudablemente características especiales cuando la inmensa mayoría de los explotados está constituida por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra (...) He tratado de demostrar algunos de los problemas esencialmente raciales que el capitalismo y el imperialismo agudizan, algunas de las debilidades, también, debido al atraso cultural de las razas, que el capitalismo explota en su exclusivo beneficio. (...) Cuando sobre los hombros de una clase productora, pesa la más dura opresión económica, se agrega aún el desprecio y el odio de que es víctima como raza, no falta más que una comprensión sencilla y clara de la situación, para que esta masa se levante como un solo hombre y arroje todas las formas de explotación." (Mariátegui, 1991 c, p. 239)

Esta cita resulta fundamental para el tema que estamos abordando. Aquí se plantea claramente el carácter "especial" de la lucha de clases, cuando los explotados pertenecen predominantemente a una clase y los explotadores a otra, cuando a la "opresión" económica, se unen el "desprecio" y el "odio" que se padece como "raza". Es muy claro que Mariátegui está planteando aquí los dos tipos de injusticia de las que habla Fraser. Los indígenas serían para Mariátegui una comunidad bivalente en el sentido que plantea la filósofa estadounidense, que padece tanto la explotación económica, como así también el desprecio cultural. A este desprecio, se une la dominación cultural y la invisibilización del Inkario que el Amauta señala en la literatura peruana hasta la llegada de César Vallejo y el indigenismo. Y la dominación cultural, el desprecio y la invisibilización son los elementos que Fraser señala, precisamente, como los fenómenos característicos de las injusticias culturales.

Por lo antes expuesto, podemos concluir que Mariátegui analiza el problema del indio o de las razas como comunidades bivalentes. Señala no solo las injusticias socioeconómicas, sino también las injusticias de carácter cultural, lo que es plenamente coherente con su concepción general del marxismo no reductiva a la dimensión económica, y alejada radicalmente de la ortodoxia mecanicista

predominante en la Segunda Internacional socialista, de la que el Amauta fue un duro crítico.

Transformación y deconstrucción

¿Pero qué sucede en el Amauta en torno a las soluciones a estas injusticias? ¿Encontramos un planteamiento similar a los que realiza Fraser en relación a las comunidades bivalentes?

Por lo anteriormente analizado, podemos decir que el peruano plantea soluciones que Fraser llamaría transformativas en torno a las injusticias de carácter socioeconómico en relación al problema del indio y a las problemáticas de la mujer. Esto es particularmente claro en relación al problema del indio, cuyo análisis desarrolla mucho más Mariátegui, señalando la necesidad de una redistribución radical de la tierra que apunte al fortalecimiento de las formas comunitarias de propiedad propias de los pueblos indígenas, en el marco de una perspectiva socialista que apunte a la construcción de una sociedad sin explotados ni explotadores. En el punto 6 del Programa del Partido Socialista del Perú se sostiene: "El socialismo encuentra, lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria." (Mariátegui, 1991 b, p. 154) En relación con las soluciones transformativas sostiene Fraser que: "...han sido asociadas históricamente con el socialismo. Con ellas se busca reparar la distribución injusta mediante la transformación de la estructura político-económica subyacente." (Fraser, 1997, p. 41) Esta caracterización que realiza la pensadora estadounidense coincide con los planteamientos de Mariátegui, puesto que si bien en la cita del Programa que planteamos el centro está en los aspectos socioeconómicos, Mariátegui concibe el socialismo no solo como una transformación de las estructuras económicas, sino también políticas, como una socialización no solo de los medios de producción, sino también del poder.

En relación con las problemáticas de la mujer, ¿qué tipo de soluciones plantea el Amauta para las injusticias culturales de reconocimiento? ¿Podemos encontrar en Mariátegui un antecedente de lo que Fraser llama deconstrucción? La respuesta en este caso es problemática. Deconstrucción es un concepto cuyo uso se ha generalizado en filosofía y a nivel del lenguaje político en los últimos tiempos, siendo comúnmente utilizado a nivel de organizaciones de izquierda y movimientos sociales, y cuyo significado en general no es del todo preciso. Intentaremos ver lo que entiende la autora por deconstrucción en relación con las injusticias de género y posteriormente en relación a las injusticias "raciales".

El significado que plantea Fraser con respecto a la deconstrucción a nivel de género parece muy tributario y enmarcado en determinados desarrollos teóricos muy contemporáneos, y cuya compatibilidad con una perspectiva marxista como la que planteaba Mariátegui es, por lo menos, discutible. Es un concepto que fue planteado primariamente por el filósofo existencialista Martin Heidegger y retomado y desarrollado por el pensador postestructuralista Jacques Derridá, filósofos que no pertenecen a la tradición marxista, aunque cabe señalar que el marxismo de Mariátegui estaba abierto al diálogo con otras corrientes de pensamiento, sin caer en el eclecticismo. Pero el mismo concepto de género, con todos sus alcances, parece estar muy lejos de los desarrollos teóricos y de las ideas que en general se manejaban

y circulaban en la época de Mariátegui, tanto en el feminismo como entre aquellos marxistas que abordaron la problemática de la emancipación femenina.

“El reconocimiento afirmativo dirigido a reparar las injusticias de género culturales incluye el feminismo cultural, esto es, el esfuerzo por asegurar a las mujeres el respeto mediante la revaluación de la femineidad, dejando intacto el código binario de género que da sentido a esta última.” (Fraser, 1997, p. 48)

Las soluciones transformadoras -a diferencia de las afirmativas que pretenden revalorar “la femineidad” dejando “intacto el código binario de género- apuntan a “...la deconstrucción feminista, orientada a dismantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género.” (Fraser, 1997, p. 49)

Parece estar bastante lejano al horizonte de la época de Mariátegui el concepto de “dicotomías de género” y “código binario” en los alcances que llega a tener en algunos desarrollos teóricos como los del feminismo deconstruccionista vinculados a los estudios “queer” a los que se refiere Nancy Fraser. Aunque si “desestabilizar” estas dicotomías, se tomara como el cuestionamiento a la naturalización de determinadas funciones y roles sociales como estrictamente masculinos y femeninos, sí podríamos encontrar en la obra de Mariátegui elementos que van en ese sentido. En cuanto al concepto de androcentrismo, si tomamos la definición de la RAE como “Visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino”, es lo suficientemente amplia como para incluir perspectivas como la de Mariátegui, que cuestiona el pretendido universalismo de la Declaración de los Derechos del Hombre de la revolución francesa, señalando que debería llamarse derechos del “varón”, y que señala y valora la aparición de la voz femenina en la literatura del siglo XX. Considerando lo anterior, podríamos decir tentativamente que Mariátegui cuestiona el androcentrismo, propio de la dominación masculina, señalando, además, como modelo de la mujer “nueva” socialista a Alexandra Kollontai, que fue una dirigente de primera línea del bolchevismo y comisaria del estado soviético, en una época en que en la mayoría absoluta de los países del mundo la mujer no tenía siquiera derecho al voto, lo que parece ir claramente en contra de la atribución de algunas funciones a los hombres y otras a las mujeres que suponen la cultura androcéntrica y las dicotomías de género.

A diferencia de las soluciones afirmativas a nivel de “raza”, que intentan revalorizar a la “raza” que padece injusticias culturales “sin cambiar el código binario blanco-negro” (Fraser, 1997, p. 50)⁶, las soluciones transformativas apuntan a “...la deconstrucción antiracista orientada al dismantelamiento del eurocentrismo, mediante la desestabilización de las dicotomías raciales” Creo que es claro, que Mariátegui apunta en una línea muy similar a la de “dismantelar el eurocentrismo”⁷,

⁶ Existen diferencias relevantes entre la situación de los afroamericanos en EEUU y de los indígenas en América Latina. En la “Tesis...” se plantean como diferencias que en tanto los indígenas conservaron su lengua y muchas de sus costumbres, instituciones y comunidades, los esclavos africanos y sus descendientes no las pudieron conservar.

⁷ Es claro que en la obra de Mariátegui, aunque fuera acusado por algunos de lo contrario en su momento, hay una profunda crítica a lo que hoy llamamos eurocentrismo. Una crítica que no supone dejar de lado los aportes del pensamiento originario de Europa, como es el socialismo y en particular el marxismo, pero sí de crítica, denuncia y rechazo a las visiones que subvaloran la propia cultura, o a las teorizaciones que extrapolan elementos válidos para otros contextos, sin tomar en cuenta las situaciones y peculiaridades concretas de nuestras

como pudimos ver en los textos ya citados de los 7 *Ensayos* y la tesis sobre el problema de las razas en América Latina. ¿Pero que podríamos decir en torno a desmantelar las "dicotomías raciales"? Mariátegui critica duramente las teorías racistas que estaban muy en boga en aquel entonces, y este cuestionamiento ya iba en el sentido de "desestabilizar las dicotomías raciales". Pero para el revolucionario peruano, además, el problema del indio y de las razas tiene una raíz económica-social, presupone un problema de clases, complejizado por el problema racial que se generó a partir de la conquista. Si existe una "dicotomía", esta es de clases, y no de razas o etnias. En la tesis sobre el problema de las razas se manifiesta una clara oposición a la formación de un estado indígena, que es coherente con las premisas teóricas de Mariátegui:

"Del mismo modo, la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses." (Mariátegui, 1991 c, p. 253)

Esto presupone que el problema de la explotación de unos seres humanos por otros, o de las relaciones capitalistas, no es un problema "racial" o de una determinada cultura o "etnia", como podría ser la cultura "occidental", sino que es un problema universal, humano, como así también la emancipación de relaciones de explotación y dominación. La solución para Mariátegui y el PSP no va en el sentido de aceptar dicotomías de "razas" o culturales que lleven a la constitución de estados diferentes, por el contrario, hacia el final de la tesis se plantea:

"Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, pueden permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza." (Mariátegui, 1991 c, p. 257)

Para el desenvolvimiento de la cultura indígena, para su posible autonomía política incluso, es necesario para el Amauta la unión de los explotados de las diferentes razas, con un objetivo socialista que permitiera desarrollar las "tendencias colectivas" de la "raza india". Pero esto no implicaría, por lo menos no implicaría necesariamente, la constitución de estados diferentes. Por todo lo antedicho, parece claro que en su pensamiento se apunta a la "desestabilización" de las "dicotomías raciales", estando lejos de lo que se podría entender como "código binario" en relación al problema de las razas, lo que no supone negar diferencias culturales ni tampoco dejar de lado el problema de la autonomía política de los pueblos originarios.

Algunas reflexiones finales

Para finalizar, podemos decir que Mariátegui se planteó tanto problemas de injusticia socioeconómica como así también de reconocimiento en un sentido

formaciones sociales y culturales en general.

aproximado al desarrollado por Fraser. Tanto en relación a la mujer como en relación con las "razas", y en particular respecto al problema del indio, existen elementos que nos permiten sostener que el Amauta planteó ambos tipos de injusticia, es decir que abordó esas comunidades como "bivalentes". En cuanto a las soluciones que propone el peruano en relación con las planteadas por Fraser, podemos señalar que son claramente transformativas con respecto a las problemáticas socioeconómicas, coincidiendo en aspectos sustantivos con la filósofa estadounidense. En cuanto a las injusticias culturales, consideramos que es menos claro determinar hasta qué punto existen coincidencias en el pensamiento de Mariátegui con las soluciones transformativas-deconstructivas analizadas por Fraser. Pero parece verosímil que ciertos alcances de lo que la pensadora estadounidense entiende por deconstrucción a nivel de género y "raza", como el cuestionamiento al androcentrismo y al etnocentrismo, así como la "desestabilización" de dicotomías de género y "raza", podría coincidir con ciertos planteamientos de Mariátegui, aunque siempre teniendo en cuenta las diferencias temporales y de contexto. También coinciden en la necesidad de desarrollar amplias alianzas entre todos aquellos sectores que padecen diversas formas de explotación o dominación en el marco del capitalismo, aportándonos conceptos teóricos muy relevantes para avanzar en este sentido.

Bibliografía

Fraser, Nancy, (1997). "De la redistribución al reconocimiento", en *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de Bogotá.

Guardia, Sara Beatriz (2016). *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima.

Kohan, Marisa, (2019). "Entrevista a Nancy Fraser: 'No podemos dejar que el temor a la ultraderecha nos lleve al feminismo liberal'". Madrid: Publico.es. Recuperado de: <https://www.publico.es/sociedad/entrevista-nancy-fraser-no-dejar-temor-ultraderecha-lleve-feminismo-liberal.html>

Mariátegui, José Carlos (1986a). "Las reivindicaciones feministas" en Mariátegui, José Carlos, *Temas de educación*. Lima: Biblioteca Amauta.

_____ (1986b). "La mujer y la política" en Mariátegui, José Carlos, *Temas de educación*. Lima: Biblioteca Amauta.

_____ (1986c). "Manifiesto de la Confederación General de Trabajadores del Perú a la clase trabajadora del país" en Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta.

_____ (1991a). "Ética y socialismo", en Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*, Lima: Fondo de Cultura Económica.

_____ Carlos, (1991b). "Programa del Partido Socialista y principios programáticos", en Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica, Lima.

_____ (1991c). "El problema de las razas en América Latina", en Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ed. Ayacucho.