EL CONCEPTO DE INDIO Y LA CUESTION RACIAL EN EL PERU EN LOS SIETE ENSAYOS DE JOSE CARLOS MARIATEGUI

POR

AMERICO FERRARI

Université de Genève

El término «indio» no significaba originalmente sino la persona natural de las Indias, y en principio no denotaba de manera directa sino la nación o, mejor dicho, las *naciones* o *gentes*¹ que constituían el Nuevo Mundo. Es así como lo entienden generalmente Colón y Las Casas, pero, incluso empleado en este sentido, el vocablo (dadas las relaciones conflictivas que se establecieron desde un principio entre descubridores/conquistadores y descubiertos/conquistados) adquiere muy pronto matices de juicio de valor positivos o negativos. En Colón, el juicio positivo y el negativo sobre los indios se combinan o alternan, pero decididamente acaba por predominar el segundo, como lo ha puesto de relieve T. Todorov en su reciente estudio sobre la conquista de América y la cuestión del otro². El concepto de indio es, en cambio, totalmente negativo en Fernández de Oviedo, mientras que Las Casas, en su exaltada defensa de los oprimidos, manifiesta continuamente la convicción de la superioridad de los vencidos respecto a los vencedores; la percepción de las virtudes de los indios es inseparable de la representación de la inferioridad moral de los españoles, a quienes al fin de su vida el sacerdote español hace colectivamente y para los siglos por venir responsables de la destrucción de las gentes de

¹ «... grandes e infinitas islas (...) llenas de naturales gentes, indios de ellas» (Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires: Eudeba, 1966, p. 33); «Dos maneras han tenido (...) los que allá han pasado (...) en extirpar y raer de la paz de la tierra aquellas miserandas naciones» (*ibid.*, p. 36); «nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a los cristianos» (*ibid.*, p. 37); «las causas de las miserables personas como son estas gentes indianas» (*ibid.*, p. 166); «aquellas gentes naturales de aquel reino de Yucatán» (*ibid.*, p. 167); etcétera.

² Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris: Seuil, 1982), pp. 40-55.

las Indias. Las Casas no habla de «raza», como tampoco Colón ni en general los cronistas de la época. «Indio» no se opone todavía a «blanco», sino a «español» como una nación a otra nación, y no hay que olvidar en este sentido que todavía en el siglo xvi los propios españoles percibían a España no como una nación, sino como una reunión de naciones diversas (Lope de Aguirre, en una carta al rey, dice que se desnaturaliza «de todas estas naciones que *es* España»): naciones, esto es, no «razas» en el sentido biogenético actual de la palabra, sino pueblos con sus entornos y culturas propias y peculiares. Por lo demás, en aquella época de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos, el concepto de raza tenía poca vigencia; desde el punto de vista cristiano y católico ecuménico que todavía imperaba, por lo menos en la letra, todas las naciones del mundo son hombres, como lo confirma la bula papal. De ahí el interés de ciertos colonos y cronistas malévolos en representar ante el rey a los indios naturales de América no distintos de una inexistente «raza blanca», sino como diferentes de los seres que componen el género humano, y más semejantes a las bestias que al hombre.

Al fin resultó que las Indias no eran las Indias, y para designar el Nuevo Mundo se impuso el término de América, corriente ya en el siglo xviii; pero, en cambio, ha persistido la denominación de «indios» para designar a los naturales del continente, nombre que hubiera debido sustituirse por el de americanos; pero aparte de los pobladores autóctonos y los españoles, en América existían ya otras «gentes»: las diversas «castas», como se solía llamar a los variados productos del mestizaje, y los «criollos» o descendientes de europeos nacidos en América: eran todos, al fin y al cabo, naturales de América; así, en el siglo xviii el peruano Vizcardo y Guzmán dirige una carta manifiesto a los «españoles americanos», esto es, a los criollos. Al mismo tiempo, el concepto de «indio» se llena de significado racial y (en un medio dominado por las relaciones conflictivas entre comunidades de origen diverso) racista. Pero este racismo no tiene criterios muy definidos en el Perú, como sí parecía tenerlos, por ejemplo, en la época del nacionalsocialismo el racismo ario de los alemanes, que excluía de la comunidad a toda persona de sangre judía, sea cual fuese su *status* social y su lugar de origen; lo que hay en el Perú es una inextricable maraña de representaciones de las comunidades culturales y socioeconómicas que cohabitan en un espacio geográfico caracterizado por fuertes contrastes, y en la que se mezclan confusamente prejuicios raciales, regionales, de nivel de cultura y de clase social. El color de la piel, el modo tradicional de vida, la pertenencia a una región y a un estrato socioeconómico son criterios que se combinan de las maneras más diversas, y fundan una percepción borrosa y arbitraria, ya de-

primente, ya exaltante, pero siempre irracional, del *otro*. La confusa noción de «raza»³ amalgama someramente todos estos criterios, que, al entrechocarse, revelan las fuerzas en acción en la gestación del Perú moderno. Y como el indio ha estado mucho tiempo en el centro del debate, ya deprimido, ya exaltado en el discurso de políticos e ideólogos, se puede decir que una etapa del proceso culmina, en los años veinte-treinta, con el movimiento llamado indigenista.

El indigenismo, al reanudar la defensa de los indígenas iniciada por los dominicos y Las Casas en el siglo xvi, vuelve a plantear todo el problema de las masas explotadas y segregadas de campesinos andinos de origen quechua o aymara, tradicionalmente llamados indios. Es de observar que, durante el coloniaje, las voces que denunciaron la injusticia del régimen de vida al que vivían sometidos los campesinos de la sierra del Perú no cesaron, ni entre los peruanos de origen quechua, como Guamán Poma de Ayala en el siglo xvii, ni entre los propios españoles peninsulares, como Jorge Juan y Alberto Ulloa en el siglo xviii: el informe de estos dos científicos es seguramente el documento más objetivo que se posee sobre la sociedad peruana y sobre las condiciones de vida de los indios en aquella época; en lo que concierne a estos últimos, el informe hace hincapié en la importancia de la tenencia de la tierra y en los despojos de tierras de que son víctimas los campesinos indígenas, a quienes los autores, por lo demás, no consideran en tanto que raza, sino como un pueblo en un hábitat⁴. Y en el siglo xix, ya en plena República, otras voces se suman al debate: Clorinda Matos de Turner y Manuel González Prada, entre otros: prédica humanitaria que, en el autor de *Horas de lucha*, adquiere ya concretas orientaciones políticas, que justamente destacará Mariátegui. Es, pues, una tradición prácticamente ininterrumpida

³ La confusión es aún mayor cuando se emplea como término absoluto. Así, la Raza ha podido significar la raza «latina» o, sobre todo entre los indigenistas, la raza «india». Es significativo que oficialmente se celebrara en el Perú por una parte «el día de la Raza» (¿«latina»? ¿«ibérica»? ¿«latinoamericana»? ¿«indo-latinoamericana»?): un día feriado, y por la otra «el día del Indio»: medio día feriado. Y más ilustrativo aún, desde el punto de vista de la obsesión racial, que todavía en los años cincuenta figurara en la cédula de identidad peruana, al lado de las señas de identidad como estatura y otras características físicas, la mención «raza».

⁴ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, edición facsimilar (Madrid: Ediciones Turner, 1982). Los autores utilizan indiferentemente el término de *indios* y el de *cholos* para designar a los naturales de los Andes: «Tanto es el temor que el nombre Español, o el de *Viracocha* (...) causa en los Indios, que cuando quieren amedrentar a sus hijitos (...) con decirles sólo que el *Viracocha* va a cogerlos, se horrorizan (...). Cuando las cholos o cholitos pastean ganado (...) y ven venir de lejos a algún Español, abandonan los rebaños, y sementeras, y corren desparvoridos...» (II, pp. 292-293).

la que recoge en los años veinte el movimiento indigenista, sobre todo a través de la literatura: ensayos, narrativa y poesía exaltan al indio, reivindican sus costumbres y sus tradiciones, pintan cromos idílicos de su vida y de su entorno, añoran líricamente la antigua grandeza del imperio incaico; pero también denuncian las precarias condiciones de vida en que viven los indios bajo el dominio de los latifundistas, esto es, la «raza india» avasallada y reducida a la miseria por la «raza blanca», con la complicidad de los mestizos o *mistis*. La noción de raza se introduce como una constante en las consideraciones sobre el labriego andino, inmovilizándolo en cierto modo en su condición racial de «indio», de quechua o aymara, de descendiente venido a menos de los antiguos y esplendorosos hijos del sol, pero en el que se conservan intactas y en potencia todas las «virtudes de la raza»; se tiende a escindir así la población del Perú y de los países andinos en general y someramente en *indios* vs. *no indios*. Todo esto se cifra concisamente en el título de una de las primeras novelas indigenistas, *Raza de bronce*, del boliviano Alcides Arguedas. Y el propio González Prada, que, sin embargo, en su célebre ensayo «Nuestros indios» plantea más bien el problema del indígena peruano en términos de explotados frente a explotadores, daba en sus *Baladas peruanas* una visión lírica de esta relación, en la que «indio» se opone a «blanco» casi como «bueno» a «malo»: «Hijo, el pecho de los blancos / no se conmueve jamás»⁵. González Prada era un «blanco»; César Vallejo, que era un «cholo», declara en un poema de *Los heraldos negros* que «se labra la raza en (su) palabra»; verso muy significativo, pues la literatura indigenista, escrita por *no indios*, labra efectivamente o compone en palabras un prototipo de indio que perdura intacto y siempre igual a sí mismo a través de la historia, que forma como un todo indisociable con la tierra, de la que parece absorber sus virtudes ancestrales y su inquebrantable fuerza como el antiguo gigante Anteo. La literatura indigenista es indisociablemente una literatura «telúrica»⁶. No cabe duda de que

⁵ Aunque en «Nuestros indios» González Prada critica ampliamente el concepto de «raza», sigue utilizando este término para referirse a los indios: «Las agrupaciones formadas para libertar a la raza irredenta...». «Si el súbdito de Huayna-Cápac admitía la civilización, no encontramos motivo para que el indio de la República la rechace, salvo que toda la raza hubiera sufrido una irremediable decadencia fisiológica» («Nuestros indios», en *El pensamiento indigenista*, selección, prólogo y bibliografía de José Tamayo Herrera; Lima: Mosca Azul Editores, 1981, pp. 39 y 44).

⁶ Véase, por ejemplo, Luis E. Valcárcel (*Tempestad en los Andes*, Lima: Ed. Universo, 1972): «Andinismo es agrarismo (...); es la purificación por el contacto con la tierra que labraron con sus manos nuestros viejos abuelos los Incas» (p. 105). «No perdieron los inkas ni los indios de hoy han perdido su engarce telúrico»

esta exaltación lírica de la raza quechua y de la tierra prometida que es la sierra⁷ constituye históricamente una reacción contra la abundante retórica de la «raza latina», la «latinidad», las «íclitas razas ibéricas» y la «sangre de Hispania fecunda», y hasta del *Mare Nostrum* o Mediterráneo europeo, que parecía ser en una época (la del cosmopolitismo modernista) casi el único punto de referencia marítimo en la literatura para quienes no tenemos otro mar más o menos nuestro que el Océano Pacífico: «nuestro», de los costeros y de los serranos y de los selváticos del Perú. Pero esta idealización de la raza india es también una reacción —a nuestro entender menos convincente y menos fundada— a las doctrinas que, como la de Vasconcelos, habían preconizado el mestizaje integral, que debía fundir todas las razas en el crisol americano.

Así estaban, en líneas generales, las cosas cuando llegó José Carlos Mariátegui. Desde las columnas de *Amauta* y en su libro fundamental *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui se empeña en replantear la cuestión indígena de una manera más adecuada a la circunstancia histórica del Perú y a su realidad económica y cultural, por lo menos en uno de sus enfoques, pues, a nuestro entender, hay dos y hasta tres, que se entrelazan y a veces ambiguamente se funden. Nos ocuparemos primero en el que nos parece el más importante, pues constituye propiamente un nuevo planteamiento del tradicional «problema del indio»; y así lo llama precisamente el autor en la primera parte de su segundo ensayo: «El problema del indio - Su nuevo planteamiento». En pocas palabras, Mariátegui lo expone así:

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

(p. 106). Uno de los poemas importantes de César Vallejo sobre la sierra del Perú se llama «Telúrica y magnética». Véanse también las consideraciones de J. Uriel García (que no era propiamente un indigenista) sobre el influjo telúrico, el medio y la «naturaleza histórica» (en «El nuevo indio», *Amauta*, 8, pp. 29-35).

⁷ Véase Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, cit., p. 126: «Nos asiste la fe viva en cierto papel providencial deparado al viejo solio de los inkas. Puede ser para muchos censurable este orgullo cuzqueño de sentirse pueblo escogido...».

Cualquier intento de resolverla con medidas de administración y policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo mientras subsista la feudalidad de los «gamonales» (35) *.

Este enfoque parece claro, y entraña, además de una reflexión sobre la historia de la economía y la sociedad en el Perú, una opción política orientada a transformar radicalmente esta economía y las relaciones sociales y de trabajo que ella determina. El sistema económico heredado del coloniaje, y que la República no ha sido capaz de transformar sustancialmente, es inadecuado. El Perú es un país agrícola, y las grandes masas de campesinos paupérrimos que pueblan sobre todo los Andes del Sur viven sometidas a un régimen latifundista, en el que Mariátegui ve una prolongación en la época moderna del sistema feudal. Transfórmese con criterios socialistas el régimen de propiedad de la tierra y el problema del indio dejará de plantearse. Es verdad que se trata de un planteamiento muy general y —en la medida en que tiende a ligar la posibilidad de un comunismo peruano con la subsistencia y la perpetuación de las comunidades indígenas— posiblemente poco realista, como lo observaba ya en la época Luis Alberto Sánchez⁸. Pero no es éste el tema que se proponen explorar estos apuntes, sino el del concepto de «indio», que, en este nuevo planteamiento, no hace referencia a la raza, sino al sistema económico y a la red de relaciones de clases, en las que el labriego andino, productor no sólo alienado de los medios de producción, sino segregado de las otras clases productoras del país, constituye un vasto estrato social sometido, explotado y humillado a través de la conquista, la colonia y la República. Lo que Mariátegui subraya aquí no es, como lo hace Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes*, «la lucha de los Hombres Blancos y la Raza de Bronce»⁹, sino la pugna entre los comuneros andinos y los gamonales, entre el campesinado andino despojado de sus tierras y los representantes de un régimen económico-político falsamente democrático y liberal, que defiende y hace suyos los intereses de los latifundistas. Esta primacía dada a las representaciones político-económicas sobre las raciales, así como el papel capital asignado al productor andino en la

* Todas las citas de los *Siete ensayos* remiten a *Obras completas* de José Carlos Mariátegui, 2, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Empresa Editora Amauta, 1971). Todas las citas indican el número de página entre paréntesis.

⁸ Luis Alberto Sánchez, «Punto final con José Carlos Mariátegui», en *La política del indigenismo*, textos y documentos recopilados por Manuel Aquézo Castro (Lima: Mosca Azul Editores, 1976), p. 90.

⁹ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, cit., p. 23.

transformación económica y humana del Perú, se ve claramente en la ordenación de los ensayos: los tres primeros, en efecto, vinculan sólidamente la historia de la economía, el problema del indio y la cuestión agraria, y el primer capítulo del tercer ensayo lleva por título precisamente «El problema agrario y el problema del indio». De todo lo cual se infiere que si subsiste en el Perú un problema del indio debe ser entendido como el problema de la clase campesina de los Andes, sometida a la servidumbre por el sistema latifundista, sin referencia especial al concepto biológico de raza. El concepto de indio en esta perspectiva es, pues, social más que étnico, con lo cual Mariátegui parece ir a contracorriente de las tendencias indigenistas de la época, que sobrevaloraban en el indio el factor racial.

Son numerosos los pasajes de los *Siete ensayos* en los que el autor remacha aquella concepción y reafirma de manera categórica que el problema indígena no debe confundirse con un problema de raza: «El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de plantearlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido por primera vez esclarecido y demarcado» (36, nota). «Los que no han roto todavía el cerco de su educación liberal y burguesa y (...) se entretienen en barajar los aspectos raciales del problema olvidan que la política y, por tanto, la economía lo dominan totalmente» (*ibid.*). «La suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas» (40). «El prejuicio de las razas ha decaído, pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido» (342). «El mestizaje necesita ser analizado no como cuestión étnica, sino como cuestión sociológica. El problema étnico (...) es totalmente ficticio y supuesto. (...) la cuestión racial —cuyas sugerencias conducen a sus superficiales críticos a inverosímiles razonamientos zootécnicos— es artificial...» (343), etc. Las referencias al campesinado de Rusia, «país con el cual es siempre interesante el paralelo» (64), y la analogía que descubre Mariátegui entre indigenismo y mujikismo (48), van en el mismo sentido, como también la referencia a la clase rural francesa y la Revolución de 1789 (66); ni los mujiks rusos ni los campesinos franceses, en efecto, eran de otra raza que sus señores.

Por otra parte, Mariátegui afirma que los indios constituyen las cuatro quintas partes de la población del Perú: «El cultivo de la tierra ocupa a la gran mayoría de la población nacional. El indio, que representa las cuatro partes de ésta, es tradicional y habitualmente agricultor» (28). «... el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano,

mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina» (48). Entre el concepto de «indio» y el de «masas campesinas» o «masas rurales», identificadas explícitamente en otro pasaje de los *Siete ensayos* con las comunidades indígenas (202), no hay, pues, ninguna diferencia: «indio» designa al labriego andino, y el concepto antónimo no es entonces «el hombre blanco» o de cualquier otra raza, sino el hombre de la ciudad; esta idea es expresada aún con mayor evidencia por Luis E. Valcárcel: «El Perú, como Rusia, es un pueblo de campesinos. De los cinco millones que probablemente —carecemos de cifras exactas— viven en el territorio nacional, no llega a un millón el número de los habitantes de las ciudades y los villorrios. Cuatro quintas partes de la población del Perú la constituyen los labradores indígenas»¹⁰. O sea, los indios. Todos los que no viven en ciudades y villorrios son, pues, clasificados como indios. Y éste parece ser también el criterio fundamental de Mariátegui para definir el concepto de indio, que en este enfoque se determina por factores como el medio natural y social, el modo de vida y la tradición cultural: «cholo» e «indio» son una misma realidad si viven en las mismas condiciones: «Existen provincias —dice Mariátegui en otro pasaje de su obra— donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la vida de los 'cholos' producidos por estos mestizajes no difiere de la vida de los indios propiamente dichos»¹¹. Observemos, sin embargo, que, de pronto, Mariátegui introduce en sus estadísticas, a ojo de buen cubero, la noción de «raza»: «La presencia de tres o cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones no debe sorprender a nadie...» (333).

Las consideraciones expuestas pertenecen al enfoque socioeconómico y político del problema indígena en los *Siete ensayos*. Hay que decir que este nuevo planteamiento no es exclusivo de Mariátegui en su época; era también, con pocas diferencias, el de Haya de la Torre y, en general, el de los ideólogos apristas¹²; y es normal, en la medida en que la teoría

¹⁰ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, cit., p. 25.

¹¹ J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, citado por Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui* (Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1983), p. 178.

¹² Mariátegui subraya la coincidencia entre sus propios conceptos y los de Haya de la Torre en lo que concierne a la cuestión agraria y a la comunidad indígena (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 84, nota). Para estas coincidencias con los enfoques apristas, véanse también Carlos Manuel Cox, «Revolución y peruanidad» (en *Amauta*, 8, p. 25), y Manuel Seoane, «Carta al grupo resurgimiento» (*ibid.*, 9, pp. 37-39).

aprista, como la socialista de Mariátegui, se orientaban fundamentalmente a la praxis y a la acción política, proponiéndose peruanizar el Perú, lo que implicaba, entre otras cosas, forjar una nación en la que todos los habitantes fueran peruanos de pleno derecho, sin discriminaciones raciales entre «blancos», «indios», «negros», «cholos», «zambos» y «asiáticos»; es el «totalismo» al que aspiraba Luis Alberto Sánchez, frente al «indigenismo» al que, a pesar de su nuevo planteamiento, seguía adhiriendo manifiestamente Mariátegui¹³.

Apresurémonos, sin embargo, a disipar una ambigüedad: ni Sánchez ni ningún pensador revolucionario o reformista de la época estaba contra el indigenismo en tanto que movimiento que defendía y reivindicaba los derechos de las masas campesinas explotadas; es decir, defendían los derechos del indio en el sentido lato que, como hemos visto, expone y propugna el propio Mariátegui. Pero el término «indigenismo» era ambiguo, y una de sus tendencias, la «extremista», tal como aparece, por ejemplo, muy líricamente expresada en *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, va más allá: invocando la Raza, la Sangre, la Tierra, la Tradición del Incario y vilipendiando el mestizaje y el europeísmo, hace del indio, único peruano autóctono, el único peruano auténtico. El cuzqueño es el pueblo escogido¹⁴, y «los nuevos indios (...) anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario»¹⁵. Este milenarismo, en el que la historia del Perú del siglo xvi al siglo xx se representa someramente como una simple ruptura, la ruptura de un hilo que se puede sin más volver a anudar, se nutre de los sentimientos de la Raza, la Sangre y la Tierra. Los indios son ahora el Indio, que en este paisaje mental se yergue como una figura hierática que, siempre idéntica a sí misma, resiste impasible los embates y los trastornos de la historia. Son los «campesinos eternos, ahistóricos». Es un indio mítico.

Ahora bien: esta visión mítica del Indio, de la raza oscuramente ligada a la Tierra, de la sangre inca y la tradición ancestral del Incario, aparece también en los *Siete ensayos* y continuamente se entrecruzan con el

¹³ Luis Alberto Sánchez impugna por simplista la oposición colonialismo/indigenismo, y «las frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario» («Batiburrillo indigenista», en *Mundial*, 349, recogido en *La polémica del indigenismo*, cit., pp. 69-73), y propugna «un movimiento de reivindicación total y no exclusivista» («Respuesta a José Carlos Mariátegui», *La polémica del indigenismo*, p. 81). El concepto de «totalismo» aparece en «Más sobre lo mismo» (*op. cit.*, p. 94) y en el Colofón a *Tempestad en los Andes*: «Valcárcel proclama, a pulmón lleno, su indigenismo. Yo proclamo, con igual franqueza, mi *Totalismo*» (*Tempestad en los Andes*, cit., p. 178).

¹⁴ *Tempestad en los Andes*, p. 126.

¹⁵ *Tempestad en los Andes*, p. 125.

«nuevo planteamiento» y coexiste con él. Es el segundo enfoque, al que nos referíamos páginas atrás, y no es, por cierto, el menos importante en la obra del pensador peruano. Merece, pues, un comentario.

Observemos en primer lugar que el término de «raza» aplicado a las masas de labradores andinos acude con frecuencia en los *Siete ensayos*, en vez del término de «clase», que es el que se podría esperar de un planteamiento político y socioeconómico. Es verdad que Mariátegui dice en el ensayo sobre «El problema de la tierra» que si la disolución de la comunidad hubiera sido llevada a cabo por un capitalismo vigoroso, «el indio entonces habría pasado de un régimen mixto de comunismo y servidumbre a un régimen de salario libre. Este cambio lo hubiera desnaturalizado un poco; pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase, por la vía de los demás proletariados del mundo» (77). Ello podría inducirnos a pensar que Mariátegui emplea el concepto de «raza» en el sentido de «clase campesina» o en todo caso de «masas rurales», igual que el concepto de «indio». Pero las cosas no son tan claras, y la introducción de la idea de que el salario libre hubiera «desnaturalizado» al indio [en el primer ensayo se hablaba ya de «la tendencia natural de los indígenas al comunismo» (15)] hace pensar que Mariátegui, igual que Valcárcel y otros indigenistas de la época, cree en una «naturaleza del indio» que tiene que ver con la Raza, o raza quechua, distinta «espiritual y mentalmente» a otras «razas» (166). He aquí algunas citas que pueden ayudarnos a reflexionar sobre el problema: «El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo» (37, nota). «La miseria moral y material de la raza indígena aparece netamente como una consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos» (*ibíd.*). Aquí aún se puede entender la «raza» como vago sinónimo de pueblo andino, formado por una masa campesina explotada, aunque cabe observar que cualquier miembro de una clase explotada puede ponerse al servicio de la clase explotadora, en el Perú como en Inglaterra o en las islas Filipinas... Pero Mariátegui va más lejos: «La raza indígena es una raza de agricultores» (54); si aquí aplicamos el mismo sistema de sinonimia al que parecía tender en su terminología el nuevo planteamiento: indios = masas de agricultores andinos, nos encontramos, sustituyendo los términos, con este impresionante enunciado: las masas de agricultores andinos son masas andinas de agricultores. Mariátegui parece referirse, pues, a la raza «india» en el sentido «biológico» de la palabra. A esta definición de lo que es la raza indígena (¿hoy y por la eternidad?) sigue una descripción de lo que *era* en tiempos del imperio incaico, aparentemente destinada a explicar lo que *es*: «El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos».

nos...» Y es verdad que el pueblo peruano, en la época de Mariátegui, seguía siéndolo en su inmensa mayoría, lo que se explica razonablemente por la evolución anómala de la economía del país durante la colonia y la República; esta conclusión se deriva fácilmente de los planteamientos economistas del propio Mariátegui. Pero denunciando los despojos de tierras de que los campesinos de los Andes han sido víctima, apunta que «la raza indígena» es «una raza de costumbre y de alma agraria (...)». «La tierra ha sido toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que la vida 'viene de la tierra' y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo menos a la posesión de la tierra, que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente» (47). Y en este punto ya no sabemos si la anormal situación histórica de un país en que la gran mayoría de los habitantes, en pleno siglo XX, siguen encorvados sobre la tierra procede del atraso histórico y económico del país o bien si está ínsita en la raza y en los genes, como ciertas características físicas. Del mismo modo, la República no sólo «ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria», sino que «la República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza» (*ibíd.*). La raza, y el término icónico que la representa, la sangre, parecen intervenir así en todos los planos de explicación de la realidad, incluso la religión y el arte: «El 'totemismo', consustancial con el *ayllu* y la tribu, (...) se refugiaba no sólo en la tradición, sino en la sangre misma del indio» (167), y «El Lunarejo, no obstante su sangre indígena, sobresalió sólo como gongorista...» (238). *Excusez du peu...*, como dicen los franceses. Parece como si en la representación de Mariátegui el tener sangre indígena y cultivar al mismo tiempo los valores estéticos del barroco fuera una incoherencia o una limitación; en cambio, lo que hay de admirable en Vallejo es que «es el poeta de una estirpe, de una raza» (308). Mariátegui regresa así a lo que era ya un tópico del indigenismo: la escisión del país en «indios» vs. «blancos» + «otras razas»: «No es la civilización, no es el alfabeto del blanco lo que levanta el alma del indio» (35, nota); «... 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 del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena...» (206)¹⁶. Y en otro pasaje, Mariátegui nos da, con la mayor seriedad, esta información: Lima fue «fundada por un conquistador, por

¹⁶ Recordemos que en el segundo ensayo Mariátegui dice todo lo contrario: la crítica socialista no basa la solución del problema indígena en la dualidad o pluralidad de razas (p. 35).

un extranjero»: ¿y América descubierta por otro...? En todo caso, parece que en el Perú no hay mestizaje, o no hay por lo menos buen mestizaje: «El cruzamiento del invasor con el indígena no había producido en el Perú un tipo más o menos homogéneo. A la sangre ibera o quechua se había mezclado un copioso torrente de sangre africana. Más tarde, la importación de *coolies* debía añadir a esta mezcla un poco de sangre asiática (...). Era fatal que lo heteróclito y lo abigarrado de nuestra composición étnica trascendiera a nuestro proceso literario» (243). Frente a esta mezcla impura, el indio —la raza indígena— se mantiene incólume, unido a su esposa la Tierra: «Lo único casi que sobrevive del Tawantisuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantisuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible y, en parte, inmutable. (...) Hay épocas en que parece que la historia se detiene (...). En las sierras abruptas, en las quebradas lontananas, adonde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral» (336). Este indio eterno, esta raza idéntica a sí misma en la historia detenida, es la raza biológicamente virtuosa que, redimida, redimirá al Perú: «Los hombres nuevos quieren que el Perú repose sobre sus naturales cimientos biológicos» (215). El enfoque que revelan estos fragmentos es, pues, abiertamente racial, y en alguna oportunidad, sobre todo cuando Mariátegui habla de las etnias más minoritarias, como los negros y los chinos, toma incluso visos de racismo: «El chino (...) parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito. El juego, esto es, un elemento de relajamiento e inmoralidad singularmente nocivo en un pueblo propenso a confiar más en el azar que en el esfuerzo, recibe su mayor impulso de la inmigración china» (341). La afición al juego se «inocula» hereditariamente como una enfermedad venérea... Pero peor van las cosas con el negro: «En la costa, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. El indio, sanamente materialista y panteísta, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana» (176). «El negro (...) cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo, comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida (...). 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» (334). Observemos que para este negro tan ponzoñoso queda felizmente una posibilidad de redención en «la evolución social y económica que, convirtiéndolo en obrero, cancela y extirpa poco a poco

la herencia espiritual del esclavo» (*ibid.*). Para el negro, por lo menos, la historia no se detiene tanto. Al indio, en cambio, Mariátegui no lo ve nunca como posible trabajador fabril; es, por decirlo así, «biológicamente» agricultor; su condición de campesino es cosa de «raza», y es normal: ha desposado la tierra, y lo que el antepasado precolombino ató en el *ayllu* primitivo no se desatará en la evolución económica y social. Pero el indio agricultor —ya hemos visto que Mariátegui lo reconoce abiertamente— no es a menudo indio «biológico», está mestizado con el «blanco»: «Pero este mestizaje es el que proviene de la mezcla de las razas española e indígena, sujeto al influjo del medio y la vida andinas. El medio serrano (...) se ha asimilado al blanco invasor. Del brazo de las dos razas ha nacido el nuevo indio, fuertemente influido por la tradición y el ambiente regionales» (340). Y de nuevo resulta que ser «indio» no es asunto de «raza», sino de medio, de cultura, de ambiente y de región; y entonces, los «naturales cimientos biológicos» ¿son el mestizaje indoespañol, con tal que el mestizo sea serrano?: «El sur ha podido conservarse serrano, si no indígena» (208).

Vemos, pues, que la representación del indio en los *Siete ensayos* oscila entre tres puntos de vista: el socioeconómico, que corresponde a una visión histórica y política del labriego andino: el indio es una clase campesina sometida a la servidumbre y despojada de sus tierras; el regional-cultural, que define al indio por un modo de vida en un entorno natural: el indio es el serrano agricultor, y finalmente el racial: el indio es el material biológico indestructible que conserva y transmite por herencia sus características espirituales y su apego a la tierra a través de los siglos. Es éste, sin duda, el planteamiento más sorprendente. Mariátegui evacúa por una parte las consideraciones de raza, impulsado visiblemente por el loable propósito de desvirtuar la caracterización racista del indio serrano como «raza inferior», pero sin transición las vuelve a introducir para recuperar al mismo indio de la sierra casi como «raza superior», sobre todo cuando lo compara con otros grupos humanos que coexisten y se mezclan en el Perú moderno. La Raza, la Sangre, la Tierra y los Antepasados han sido siempre en Europa tópicos de la extrema derecha, destinados a encauzar políticamente el descontento de las masas contra etnias minoritarias¹⁷. Curiosamente, estos tópicos prenden en el Perú de los años veinte entre algunos pensadores de izquierdas. Es verdad que

¹⁷ El caricaturesco «fascismo» peruano de los años treinta calcó torpemente este racismo, tratando de utilizar como chivo emisario a la «raza asiática»; véase a este respecto diversos artículos de la prensa de la U. R. contra el «peligro amarillo» en *El pensamiento fascista (1930-1945)*, selección y prólogo de José Ignacio López Soria (Lima: Mosca Azul Editores, 1981), pp. 184-197.

en otro contexto y con intenciones bien diferentes: en el Perú se trataba fundamentalmente de reivindicar los derechos de la inmensa mayoría explotada, generalmente objeto de un racismo antiindio. En lo que concierne a Mariátegui, es un hecho además que en su praxis política se mantiene fiel a su nuevo planteamiento, poniendo entre paréntesis las consideraciones de raza en el sentido biológico (aunque reconoce el peso que pueden tener en los antagonismos regionales y lingüísticos), como lo prueba su tesis sobre «El problema de las razas en América Latina», presentada en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana y, paradójicamente, rechazada por la Internacional Comunista en nombre del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos¹⁸.

El discurso que se desarrolla en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* es más ambiguo. Los tres enfoques del indio que en él advertimos reproducen los criterios —regional, cultural, racial— que se mezclan en la percepción negativa que generalmente tiene el «criollo» costeño del «indio» serrano: sólo que esta percepción cambia de signo y se hace enteramente positiva. Pero, aparte de esto, podemos distinguir en este discurso dos discursos que coexisten y se entrecruzan. Uno, el del nuevo planteamiento, es racionalista y está orgánicamente vinculado con la reflexión histórica y la actividad política práctica de Mariátegui. El otro, irracionalista y poético, privilegia las representaciones míticas, ahistóricas, esencialistas, y en él el indio aparece como una figura inmutable a través de la historia, arquetipo humano o modelo de humanidad, unido desde siempre y para siempre a la Tierra, esposa y madre; comparando al indio de hoy con el indio de antaño, Mariátegui los percibe —igual que percibe el comunismo moderno y el del Incario —en «su incorpórea semejanza esencial» (78, nota). La Tierra, la Sangre, la Raza (lo que arraiga y perdura a través de la contingencia histórica) parecen ser aquí las representaciones cargadas de contenidos míticos, mediante las cuales el autor de los *Siete ensayos* introduce esta visión poética en un discurso en principio sociológico. Pues se trata sin duda de una visión poética que toma forma en un texto a menudo lírico. «El más absurdo de los reproches que se nos pueden dirigir —dice Mariátegui— es el de lirismo o literaturismo» (51). El reproche de «literaturismo» sería evidentemente absurdo; pero el lirismo, en ciertas páginas de los *Siete ensayos*, es patente —y no es un reproche¹⁹—. Mariátegui, poeta frustrado en verso, revela su temperamento poético en la prosa de sus ensayos.

¹⁸ Para una presentación clara y concisa de este asunto véase Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, cit., pp. 176-181.

¹⁹ Chang-Rodríguez ha tratado ampliamente el tema de la vocación poética de Mariátegui, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, en particular en los capí-

Ya nos hemos referido a los puntos de contacto con González Prada y Luis E. Valcárcel, a quien justamente Mariátegui califica de lírico²⁰. Pero más ilustrativo nos parece aún el paralelo con César Vallejo. Igual que Mariátegui, el poeta de Santiago de Chuco proyecta en su poema «Telúrica y magnética» una visión ahistórica del Indio, representado como una figura eterna, encarnación de valores indestructibles, alfa y omega de la humanidad: *Indio después del hombre y antes de él*: símbolo de una humanidad futura que es regreso mítico a la relación arcaica con la tierra. La tierra es la sierra, la sierra es el Perú, y el Perú está «al pie del orbe»: «Yo me adhiero», dice el poeta, y reencuentra la forma esencial del arquetipo en el campesino español o en el campesino ruso. La visión de Mariátegui es análoga, parte de la misma ruptura con un mundo capitalista, individualista, urbanizado y decadente, del que Lima es un débil y grotesco trasunto, e imagina en el hombre de los Andes y en su relación antigua con la naturaleza una promesa de regeneración. Sólo que en Vallejo, serrano, esta visión ecuménica de un nuevo mundo que sustente sus valores en la relación arcaica y original con la tierra arraiga en la nostalgia de una infancia serrana y rural efectivamente vivida: su visión del futuro es recuerdo. En Mariátegui, criollo costeño y de formación limeña, la concepción poética de la raza que ha desposado la tierra es abstracta, y procede en gran parte de la imaginación y de las lecturas. Esta raza es, sí, como en la mayoría de los indigenistas, literal y literariamente «labrada». Ello puede contribuir a esclarecer la complejidad y las ambigüedades mariáteguianas en la representación del indio, en las que las nociones de «sangre» y «raza» como «material biológico indestructible» tratan quizás de dar un oscuro soporte visceral a la creencia en la perennidad de ciertos valores éticos y vitales.

tulos 2 y 7 (pp. 31-79 y 183-199), así como el de los elementos religiosos presentes en su obra y la importancia del mito (pp. 83-106).

²⁰ José Carlos Mariátegui, «Intermezzo polémico» (en *Amauta*, 7, p. 37).