

# Pasado histórico y futuro político de los *Siete ensayos* en perspectiva nuestroamericana

Por Alberto FILIPPI\*

*1. Las Sociedades americanas en 1828 rescatadas  
por Simón Rodríguez y José Carlos Mariátegui:  
“O inventamos o erramos”*

**E**STE ANIVERSARIO de la primera edición de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui nos lleva a valorar la actualidad fecunda de dicha obra y a acercarnos a ella desde las nuevas perspectivas del pensamiento crítico, indispensable para la elaboración de una cultura política emancipadora. Todo ello con el acento puesto en el eje central de la reflexión mariáteguiana sobre “la tradición triple”, como él la llamaba, refiriéndose a la América Indo-Ibérica y Afro-Ibérica como formas históricas de larga duración y cuyas transformaciones étnicas y culturales se proyectan con fuerza creciente en la segunda mitad de este siglo y probablemente van a ser determinantes en los siglos venideros.

Peculiaridad étnica y cultural que José Martí llamaba, como bien sabemos, “nuestra” América para distinguirla de la tradición anglosajona. En los complejos y crecientes procesos de mestizaje multiétnico y multicultural tiene aquélla su significación más relevante dentro del panorama de la cultura que denominamos occidental y, me atrevo a decirlo, también lo tiene respecto de las milenarias y emergentes culturas asiáticas y africanas.

Para los lectores de *Cuadernos Americanos* añado que viene a la memoria mi antiguo vínculo con el maestro Leopoldo Zea, que se inició en meses como éstos hace sesenta años, cuando el joven filósofo mexicano viajó a Caracas invitado por Juan David García Bacca y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, para dar conferencias acompañando al inolvidable José Gaos, su prestigioso maestro. En 1958 había caído la opresiva dictadura del general Marcos Pérez Jiménez y en el clima de grandes aperturas y

---

\* Filósofo de la Universidad de Roma La Sapienza; investigador del Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina; e-mail: <alberto.filippi@unicam.it>.

debates —después de tantos años de represión— por vez primera oí hablar de Mariátegui y el antropólogo marxista Miguel Acosta Saignes, profesor de la facultad, nos prestó la primera edición popular de los *Siete ensayos*.

Además, este aniversario nos permite evocar a uno de los mayores protagonistas de la política cultural de la independencia republicana: el venezolano Simón Rodríguez, que justo un siglo antes de que salieran a la luz los *Siete ensayos* publica en la ciudad de Arequipa su polémica obra *Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros*. Ensayo deslumbrante por su originalidad, que plantea el colosal tema que marca toda la época de la transición de las instituciones jurídico-políticas, así como la “educación popular” necesaria para la formación de los sujetos étnico-políticos de los nuevos Estados.

Sigue siendo un desafío aplicar el apotegma que como un imperativo categórico constituía la razón de ser del pensamiento revolucionario de Rodríguez: “La América [española] no debe imitar servilmente, sino ser original y han de ser originales sus instituciones y su gobierno. O inventamos o erramos”.<sup>1</sup> Lo sigue siendo porque peculiares y originales eran las sociedades que se habían configurado milenios antes como síntesis y reinención de las civilizaciones mediterráneas y de las indígenas precedentes a las invasiones ibéricas y africanas. Digamos que Rodríguez con sus consideraciones típicas de la utopía liberal, anticipa lo que Mariátegui exigía y se proponía con respecto al socialismo, al imaginarlo para nuestra América en una forma que no fuera metodológicamente “ni calco ni copia” de los socialismos concebidos en los distintos países de Europa.

¿Cuál era la peculiaridad sustancial, según Rodríguez, de esas sociedades de la “América antes española” con respecto a las sociedades europeas, como Inglaterra y Francia, y la de Estados Unidos de Angloamérica?

Los nuevos sujetos jurídico-políticos de aquellas “sociedades americanas” estaban caracterizados por procesos históricos de entrecruzamiento, choque y síntesis, o sea de mestizaje entre civilizaciones cuya caracterización Rodríguez detallaba al comienzo de su ensayo de 1828 al analizar la “fisionomía de las nuevas Repúblicas

---

<sup>1</sup> Simón Rodríguez, *Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros*, ahora en la primera edición nacional en dos tomos de las *Obras completas de Simón Rodríguez*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975, tomo 1, p. 308.

de América y de los gobiernos que serán necesarios constituir en relación con ellas”. Su enumeración, si bien no exhaustiva, es significativa aún hoy en día cuando dos siglos después esas matrices étnico-culturales se han multiplicado y enriquecido ulteriormente desde el norte de México hasta la Patagonia. Escribía Rodríguez refiriéndose a las tantas lenguas y etnias de las civilizaciones indígenas y a las que también se iban generando con los mestizajes culturales entre indios, ibéricos y africanos:

Tenemos Huasos, Chinos i Bárbaros/Gauchos, Cholos i Huachinangos/Negros, Prietos i Jentiles/Serranos, Calentanos, Indijenas/Jente de color i de Ruana [en la Nueva Granada llaman al Poncho Ruana]/Morenos, Mulatos i Zambos/Blancos porfiados i Patas amarillas/i una chusma de Cruzados/Tercerones, Cuarterones, Quinterones/i Salta-atrás/que hace, como en botánica,/una familia de criptógamos./Delante de esta jente pueden la nobleza,/el comercio,/i la clase media/hablar de sus asuntos políticos americanos en Araucano/en Pehuenche/en Quichua/en Aimará/en Guineo o/en Tlascalteca.<sup>2</sup>

Por tales razones de proclamada, necesaria superación de los racimos y discriminaciones étnico-culturales existentes en la Europa de la Restauración y de los imperios absolutistas que Rodríguez, en el liminar mismo de esta obra fundamental, subraya cómo fuera ésa *su* América, original y mestiza, “el único lugar donde convenga pensar en un gobierno Verdaderamente Republicano”.<sup>3</sup>

El lector de hoy debe entender que las sociedades que observaba Rodríguez —en gran medida todavía similares a las que existían en el mundo andino en la época de Mariátegui— tenían la esencial peculiaridad en el ámbito de la historia contemporánea de Occidente de estar compuestas y caracterizadas por la sobrevivencia de las etnias existentes antes de la conquista. Después del terrorífico derrumbe del primer siglo las sociedades indígenas se recompusieron hasta otorgar al factor demográfico gran envergadura para la configuración de las poblaciones en los espacios que fueron dominados por los procesos de colonización y de mestizaje.

El caso más significativo en Suramérica es el de las diez provincias del Cusco que en 1689-1690 sumaban una población de 112 650 indígenas, que constituían 94.3% de la población total; en 1786 sumaban 174 623, que representaban 82.6% de los habitantes y un incremento de la población de 35.5% en el periodo. En Co-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 297.

chabamba, la población indígena pasó de 26 500 personas en 1683, a 59 300 en 1808, lo que representa un aumento de 55%. A su vez Arica y Tarapacá incrementaron su población nativa entre 1752 y 1792, y pasaron de 8 169 y 4 471 a 12 870 y 5 406 habitantes respectivamente, con aumentos porcentuales de 36.5% y 17.3%. Si estos datos indican un relativo fortalecimiento demográfico de la población indígena, otros grupos étnicos crecían en el siglo XVIII a un ritmo mayor, aun cuando los pueblos originarios constituían más de 50% de la población total.<sup>4</sup>

El aumento del mestizaje en las diferentes variaciones de los mestizo-blancos, así como las múltiples interrelaciones entre los distintos grupos de la sociedad colonial y el aumento de las cargas fiscales, afectaron la movilidad social de la población andina, a la vez que generaron situaciones que produjeron nuevas tensiones y alianzas indomestizas e indocriollas y consecuentes relaciones jurídico-económicas. Según el censo de 1795, la población de Perú (compuesta por las intendencias de Lima, Tarma, Huamanga, Cusco, Arequipa y Trujillo) sumaba 1 151 207 habitantes, que se subdividían en 140 890 españoles (12.63%), 648 615 indios (58.16%), 244 313 mestizos (21.90%), 41 004 negros libres (3.67%) y 40 385 esclavos (3.62%). En el siglo XVIII, la mayor parte de la población andina se concentraba en los obisposados de Cusco y La Paz y en el arzobispado de Chuquisaca, área que coincide con la mitad de Potosí y que producía la mayor cantidad de tributos.

Más en general, para 1825 (y después de los cambios político-demográficos de las guerras de independencia) los datos que se han podido reconstruir hablan de la existencia en la “América española” de alrededor de 1 400 000 blancos, 2 900 000 mestizos, mulatos y negros y 3 200 000 indígenas. Todos estos indicadores de la dinámica socioeconómica también tuvieron causas y efectos en el tipo de intervención jurídica que fue generando y adoptando el sistema de la explotación colonial y la salvaguarda del factor productivo esencial, la mano de obra indígena.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Alberto Filippi, “La construcción histórica y pluriétnica de los derechos: desde los pueblos indígenas a los mestizajes de origen ibérico y africano”, *I Encuentro Latinoamericano de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Buenos Aires, Colegio Público de Abogados de la Capital Federal/Asociación de Abogados/as de Derecho Indígena/Ministerio Público de la Defensa, 2009, pp. 15-37.

<sup>5</sup> Alberto Filippi, *Dalle Indias all'America Latina: saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 1999 (Collana Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche), pp. 44-60.

En el caso del Río de la Plata, en el año 1776 en que se instala como primer virrey Pedro de Cevallos, la población registraba las siguientes cifras, que si bien aproximadas, dadas las mediciones de la época, nos dan una idea de las relaciones interétnicas y la composición social hacia finales del periodo colonial: los indios eran 41 509; los mestizos, negros mulatos y zambos, 74 714; los españoles, entre metropolitanos y criollos, 70 873. En suma, después del catastrófico derrumbe demográfico inicial, las etnias americanas se fueron conservando y hasta incrementando: a finales del siglo XVIII los pueblos y naciones de indios eran más de la mitad de la población.<sup>6</sup>

Hoy debemos reconocer las implicaciones culturales y jurídico-políticas de semejante peculiaridad rescatada por Rodríguez y Mariátegui. Se trata de la herencia incuestionable de la que irónicamente podemos denominar “leyenda dorada”, resultado histórico de la obra de Bartolomé de Las Casas y de los centenares de “operadores jurídicos”, como decimos hoy, es decir “fiscales indianos”, “defensores de indios”, religiosos y laicos que —por medio de una sistemática y todavía desconocida labor que duró hasta la Independencia— hicieron posible una de las peculiaridades de esta nuestra América, multiétnica y multicultural, cuya estructura étnico-social y cultural fue reconocida en este comienzo del siglo XXI con las —tan ejemplares— constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), esta última emblemáticamente caracterizada por el hecho en absoluto no casual de que un aymara, Evo Morales Ayma, sea el presidente de la República fundada en honor a Bolívar.<sup>7</sup>

## 2. “Política incaica”, historia nacional e indigenismo socialista

LA gran contribución de Mariátegui a esta tan actual y crucial problemática que hemos decidido afrontar en este *dossier* especial de *Cuadernos Americanos* es de notable envergadura y se sigue pro-

<sup>6</sup> Alberto Filippi, “Laberintos del etnocentrismo jurídico-político: de la limpieza de sangre a la desestructuración étnica”, en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández, Ruggiero Romano, eds., *Para una historia de América*, 2. *Los nudos*, México, FCE, 1999, pp. 220-245.

<sup>7</sup> Sobre este innovador constitucionalismo y su configuración jurídico-política remito al cap. 1, “Los derechos en las Américas”, de mi libro *Constituciones, dictaduras y democracias: los derechos y su configuración política*, prólogo de Raúl Zaffaroni, Buenos Aires, INFOJUS, 2015, pp. 59-92; y a Santiago Gerardo Suárez, *Los fiscales indianos: origen y evolución del Ministerio Público*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1995 (*Colección de fuentes para la historia colonial de Venezuela*), pp. 267-294.

yectando sobre nuestras reflexiones presentes acerca de la elaboración de lo que llamamos “culturas democráticas hegemónicas de la inclusión de la otredad y de superación de los etnocentrismos”. Junto con los *Siete ensayos y Peruanicemos al Perú*, la contribución fundamental de Mariátegui fue su ponencia en el célebre primer congreso convocado por la Tercera Internacional en el año 1929, presentada en la sesión del 8 de junio en Buenos Aires por su íntimo amigo y colaborador Hugo Pesce, y constituye una etapa esencial de la formulación de sus ideas acerca del “indigenismo socialista”.

La especial atención a la fundamental “cuestión del indio” y el componente mestizo-blanco de la peruanidad es temprana en Mariátegui y resultó ser muy relevante y duradera para su estudio de la realidad peruana y del mundo andino en general. Desde muy joven, con el pseudónimo de *Juan Croniqueur*, intervino como articulista, primero en *La Prensa* (1914-1916) y luego en el diario *El Tiempo* (1916-1919), sobre temas referidos a la civilización del Tahuantinsuyo y a la peruanidad “indo-mestiza”, aportes que lo harían internacionalmente famoso como el *Amauta* (del quechua, *Hamawt'a*: maestro).

En el artículo “Minuto solemne”, al observar la creciente presencia de la tradición indio-incaica en la sociedad peruana y las manifestaciones políticas y artísticas de los herederos del Tahuantinsuyo, registraba el “minuto” que vivía Europa con el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial entre Alemania y Francia y “también aquí en el Perú [...] un minuto histórico en la vida nacional [...] que llega a una etapa interesantísima. Se diría —escribía Mariátegui con atrevida perspicacia— que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico, música incaica y para que nada nos falte nos ha sobrevenido una revolución incaica”.<sup>8</sup> Esto último cuando desde el interior profundo y antiguo llegó a Lima la noticia de que “la palabra del general Rumimaqui ha despertado a los indios, que [ahora] sueñan con la restauración de su dinastía y de su mascaipacha simbólica, se han levantado en armas y les muestran los puños agresivos a los osados mestizos que los sojuzgan y oprimen”.<sup>9</sup>

Sin embargo, y por razón de la emancipación cultural que en esos meses el propio mestizo-blanco Mariátegui estaba viviendo,

---

<sup>8</sup> José Carlos Mariátegui, “Minuto solemne”, *El Tiempo* (Lima), 25-x-1917, ahora en sus obras completas editadas por Sandro Mariátegui, *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 1994, tomo 2, pp. 2901-2902.

<sup>9</sup> *Ibid.*

él habla de “renacimiento peruano” porque entiende que se “ha prendido una tea revolucionaria en lo alto de una serranía en la cual trincan y escupen las llamas [...] el general Rumimaqui quiere ser inca de Perú. Se abren los huecos para que surjan las sombras del Tahuantinsuyo. Estamos en un minuto solmene. Todas estas circunstancias se confabulan para dictar una sola conclusión. Éste es el renacimiento peruano”.<sup>10</sup>

Pocas semanas después, como testimonio de ese “renacimiento incaico”, Mariátegui registra la que debe considerarse la primera y precursora elección de un diputado nacional votado por los indígenas de Perú. Inicio remoto de un proceso de representación política de las “comunidades” (*Ayllu* o *Ayllo* en quechua) que culminaría casi un siglo después con la elección de los indios y mestizos de múltiples etnias y culturas como “sujetos políticos constituyentes” que elaboran y votan las actuales revolucionarias cartas constitucionales de Bolivia y Ecuador.

En el artículo “Política incaica”, Mariátegui celebra convencido la

elección del señor Tello, un hombre lleno de ciencia y talento, que se ha pasado la vida entre Huacos y Huacas, al Parlamento. Ha llegado de la provincia aborígen y serrana de Huarochiri [...] miles de hombres humildes que creen en su raza y que hablan en quechua desfilaron por las calles [de Lima] y se dirigieron a esa casa histórica donde se reúne la Corte Suprema [...] y se puso la ciudad de Lima en los ojos en estas gentes rústicas venidas en peregrinación cívica [...] Ya tenemos además de música incaica, de drama incaico y arte incaico, política incaica. Ha llegado el señor Tello que parece un amauta del imperio de Tahuantinsuyo.<sup>11</sup>

Tras años de formación y estudio de la historia comparada americana y europea, también durante la importante residencia en Italia, Mariátegui profundiza el análisis de los problemas peruanos y de su “América Indo-Ibera”. La excepcional originalidad contraccorriente de su personalidad tiene uno de sus trazos más duraderos

<sup>10</sup> *Ibid.* En realidad, el episodio comentado por el joven periodista fue uno de los primeros movimientos del “indigenismo político”, protagonizado por el oficial Teodomiro Gutiérrez Cuevas, comisionado indígena bajo el nombre de Rumi Maqui, que luego del momentáneo fracaso de la rebelión sobrevivió en el Comité Pro-derecho Indígena Tawantinsuyo, junto con otros comités en la sierra, en el cual confluían “militantes indígenas” y “mensajeros proindígenas” vinculados con Lima. Sobre ello remito a Ramón Pajuelo, *Participación política indígena en la Sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima, IEP, 2007; y Gerardo Leibner, *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*, Lima, PUCP, 1999.

<sup>11</sup> José Carlos Mariátegui, “Política incaica”, *El Tiempo* (Lima), 20-VI-1917, en *Mariátegui total* [n. 8], pp. 2955-2956.



en el haber sabido entender y valorar el componente indio/mestizo de su pasado, que al entrecruzarse con las variantes de las etnias vasco/paternas le permitió ser síntesis étnico-cultural representativa de uno de los tantos y diferentes componentes milenarios que, *mestizados y sumados*, constituyen lo que yo denomino la “nuestroamericanidad”.

Perspectiva nuestroamericana que encuentra su expresión en muchos de los artículos del ciclo “Peruanicemos al Perú”, publicados en la sección homónima de la revista *Mundial*, desde el 11 de septiembre de 1925 hasta el 19 de mayo de 1929, años que preceden y acompañan a los *Siete ensayos*, y de los cuales fueron anticipaciones o acercamientos temáticos.

Ante todo, Mariátegui nos propone un criterio de absoluta prioridad, según el cual se establece la historicidad de las “naciones”, la cronología de nuestras historias, de acuerdo con la concepción nuestroamericana y *no* la del “nacionalismo monárquico”, especialmente francés y español, que estudió y analizó en sus años de periodista en Europa. El pensamiento conservador y reaccionario latinoamericano —denuncia Mariátegui— imita y copia las ideologías del nacionalismo europeo, con la grave “consecuencia para la teoría y la práctica del nacionalismo de *limitar a cuatro siglos la historia de la patria peruana*”.<sup>12</sup> Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo sólido.

Porque tales son las condiciones en las cuales se debaten, angustiados e impotentes, los “nacionalistas criollos”, oligarcas que *rechazan* de plano tener un pasado que incluya las civilizaciones precedentes a las conquistas ibéricas y además, y por lo mismo, de un pasado que también está formado por los múltiples mestizajes étnico-culturales que se fueron originando.

¿Cómo manipulan y confeccionan las oligarquías, autoconsideradas “blancas” y *no* contaminadas por “el indianaje americano”, la supuesta (propia) historia?

Para “llenar” ese enorme vacío cronológico-histórico, para ponerse y “sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario —observa con agudeza Mariátegui— recurre invariablemente al artificio de anexarse, no sólo la gloria y el pasado de España, sino también todo el pasado

---

<sup>12</sup> *Ibid.*



y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas”.<sup>13</sup>

Se trata de la descarada y agresiva ignorancia sobre el milenario pasado del Incario, rechazado y exorcizado para reverenciar las tradiciones imperiales europeas, no sólo de Madrid, sino hasta las de Roma antigua, resultado del prepotente afán de afirmación racial de las oligarquías sin pasado propio. Esta crítica de la periodización eurocéntrica de las historiografías fue y es crucial para la visión actual y necesaria del gran aporte de Mariátegui a la reconstrucción integral de las milenarias historias nuestroamericanas, antes, durante y después de las invasiones ibéricas o las de Roma en España. Una historia pues, de larga duración: que recupere la centralidad del indigenismo así como los mestizajes en cuanto formas de inclusión forzada pero creadora de los conquistados y sometidos, que podrían llegar a ser —según la previsión revolucionaria de Mariátegui— protagonistas de su propio presente, más aún en la perspectiva emancipadora del “socialismo indoamericano”.

La nueva generación revolucionaria reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico [...] Los indigenistas revolucionarios no hacen apología del Imperio de los incas y de sus fastos [...] en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, no como un programa.

Programa revolucionario de asunción crítica del pasado para valorar la “peruanidad concebida como una afirmación y no como una negación [del pasado], para dar de nuevo —propone Mariátegui con lucidez integradora— una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, patria que perdieron hace cuatro siglos y no han recuperado todavía.”<sup>14</sup>

Los *Siete ensayos* asumen la estructura histórico-metodológica que reconoce en la tradición de la “peruanidad” (y de la “nuestroamericanidad” agregamos nosotros) tres grandes momentos y sujetos históricos. El que precede a las invasiones ibéricas o de las civilizaciones que confluyen en el periodo incaico (el incaísmo); la etapa de los invasores, la resistencia y los mestizajes étnico-culturales; la formación de la “República criolla”, la preponderancia oligárquica y el fallido intento de establecer las instituciones liberal-democráticas,

<sup>13</sup> José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardia en la ideología política”, *Mundial* (Lima, 27 de noviembre de 1925), en *Mariátegui total* [n. 8], tomo 1, pp. 307-308.

<sup>14</sup> *Ibid.*

periodo que se extiende al “presente histórico” de Mariátegui y que él considera como superable por el socialismo, entendido como la recuperación/síntesis de la esencial “triple tradición” compuesta por los sujetos mismos de la revolución posible.

No existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia [...] El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva pero animada y viviente [...] La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. Quien no puede imaginar el futuro —nos advierte críticamente Mariátegui—, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado.<sup>15</sup>

### *3. La “triple tradición” nuestroamericana y los mestizajes: el Inca Garcilaso de la Vega*

VOLVER sobre estas cuestiones de “historia política nuestroamericana” implica y exige repensar esa imprescindible “triple tradición” indicada por Mariátegui y destacar los enormes progresos que hemos alcanzado —casi un siglo después— en los estudios de la época milenaria que preceden el proceso histórico de los mestizajes, que distinguen de manera esencial la América nuestra de Angloamérica: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las “historias oficiales”, interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías “racistas” poscoloniales entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.<sup>16</sup> Identidades étnicas, hibridaciones y sincretismos culturales cuyas causas y consecuencias para nuestras sociedades e historia futura han sido estudiados por algunos de nuestros autores más reconocidos: Darcy Ribeiro, Pablo González Casanova, Enrique Florescano, Aníbal Quijano, Alberto Flores Galindo, Florestan Fernandes, Hugo Neira, Gonzalo Portocarrero y Jessé Souza.

Si el proceso de los mestizajes —mediatizado y controlado por los límites y los vínculos impuestos por el ejercicio diversificado de la segregación étnica— fue completando la desestructuración de las sociedades prehispánicas, generó al mismo tiempo a quienes

<sup>15</sup> José Carlos Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición” y “La tradición nacional”, *Mundial* (Lima, 2 de diciembre de 1927; 25 de noviembre de 1927), ahora en *ibid.*, pp. 327 y 325, respectivamente. Conceptos que el autor vuelve a plantear en la “Sumaria revisión histórica”, párrafo segundo del cap. “El problema del Indio”, en José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Minerva, 2008.

<sup>16</sup> Ideologías eurocéntricas (como la de “latinidad”) analizadas en mi artículo “Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista”, *Cuadernos Americanos*, núm. 132 (abril-junio de 2010), pp. 67-92.

vendrían a ser los nuevos sujetos —mestizo-blancos y criollos— que, al aumentar su número, serán los protagonistas de la ruptura de los vínculos coloniales borbónicos y de la transición hacia las sociedades republicanas.

Uno de los primeros —hasta lo que he podido verificar— en constatar semejante germinación étnico-jurídico-política —con la muy preocupada percepción de quien teme cualquier alteración del etnocentrismo dominante, que era el fundamento de todo el orden colonial— fue el virrey del Perú Francisco de Toledo. Lo explicó en una de sus informadísimas cartas al rey Felipe II —en la cual anticipa una intuición de la sociología jurídico-política que será desarrollada por Bolívar dos siglos después— donde específicamente advierte para que se tomaran las providencias necesarias acerca de un peligro que estaba gestándose, es decir, el “tanto número de mestizos que cada año se multiplican en estas provincias en razón de lo cual informo a vuestra Majestad sobre los daños de no atajar y cortar esto [...] digo que el número presente es muy grande, causado de la gran libertad que en este Reino ha habido de las indias que los españoles han tenido por mancebas y no singularmente sino [...] que están llenas sus casas”.<sup>17</sup>

Ello constituye una imprevista novedad alarmante —observa con enfado el virrey—, puesto que con tantas mancebas y esclavas en las casas de los blancos ya no es ni siquiera necesario para los españoles casarse, y se va multiplicando sin límites el número de mestizas y de mestizos. “Por muchos remedios que se pongan que ha de haber siempre multiplicidad de estos mestizos”.<sup>18</sup>

¿Pero cuál era la razón de tanta preocupación acerca del descontrol de la natalidad, en el mismo año de 1574 en el cual el virrey instaura el servicio de la *mita*, tan sistemática devoradora de mano de obra? En realidad, estos nuevos mestizos no sólo “son belicosos trabajadores en el campo”, “grandes arcabuceros” y “sufren el trabajo sin comodidad”, sino que por estas razones tenían mayor demanda y crédito frente a quienes “los escojan y quieran más que a los españoles por ser de mayor servicio y mejor mandados” y, por encima de todo, lo que realmente inquieta la inteligencia del astuto vigilante del orden institucional colonial, es que estos mismos mestizos “no dejan de tener pretensiones juzgando que por

---

<sup>17</sup> Francisco de Toledo, “Carta del virrey a Su Magestad”, en Roberto Levillier, dir., *Gobernantes del Perú: cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921-1926, p. 338.

<sup>18</sup> *Ibid.*

parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron”.<sup>19</sup>

Es por ello que junto con el precursor, fundamental estudio de Edgar Montiel del que he querido rendir cuentas y destacar en este *dossier*, sobre el genial Garcilaso el Inca —el primer mestizo biológico y espiritual, que reconoce y defiende su doble linaje—, deseo hacer referencia al otro insigne protagonista de su tiempo y cronista crítico de las instituciones del “pasado de las naciones y pueblos del Tawantinsuyo”. Se trata del valiente y apasionado Huamán Poma de Ayala, cuya obra, desgraciadamente, Mariátegui no pudo conocer. No vacilo en pensar que para él hubiera sido objeto de la mayor consideración como caso excepcional y paradigmático de “historia oral” y vivida por Poma de Ayala en primera persona del surgimiento del componente incaico de su “peruanidad”, puesto que tenía sus raíces paternas y maternas entre los yarovilcas y los incas de Chinchaysuyo de Huamaya. Me refiero a la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) que se editó en París sólo en 1936 por mérito de los investigadores del Instituto Etnográfico y de su fundador y director, el meritorio Paul Rivet.

Una de las inspiraciones que animan toda su magna obra —resultado extraordinario del haber recorrido Poma de Ayala por casi treinta años todos los territorios del virreinato— fue la enseñanza de Bartolomé de Las Casas y su reclamo por los derechos de las comunidades andinas y los pueblos de todas las etnias, que el autor recorre una por una en un larguísimo peregrinaje de “defensor itinerante” de los derechos humanos “en busca de los pobres de Jesucristo” —para citar el título del encomiable ensayo de Gustavo Gutiérrez que cita la certera frase de Poma de Ayala.<sup>20</sup>

No es para nada casual que tanto Poma de Ayala como Bolívar citaran a Bartolomé de Las Casas, que sigue siendo vapuleado como el diabólico “inventor” de la “leyenda negra” sobre la acción de España en América, cuando en realidad, con sus documentadas denuncias y reflexiones, debe considerarse como el fundador continental de la lucha por los derechos en las Américas y del empleo,

---

<sup>19</sup> *Ibid.* Como recordarán, en la *Carta de Jamaica* Bolívar habla específicamente de los nuevos derechos americanos de esta “especie media” constituida por todas las variantes de las mestizas y los mestizos que de manera creciente poblaban América en esos años de la guerra de independencia, y cuyas consecuencias he analizado en mi ensayo “Bicentenario de la *Carta de Jamaica* de Bolívar (1815-2015)”, *Cuadernos Americanos*, núm. 153 (julio-septiembre de 2015), pp. 89-100.

<sup>20</sup> Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 2011.

específico y concreto, del concepto (y literalmente de las palabras) “derechos humanos” dos siglos y medio antes (en 1552) de lo que hicieron los constituyentes franceses en 1789.

Nótese bien: reconocimiento jurídico de los derechos que precede al ciclo histórico de las revoluciones denominadas liberales, de la afirmación de la “modernidad” dominada por la figura del burgués propietario como único sujeto titular “universal” de derechos (declarados por) humanos. Es un hecho que no se quiere fijar y recordar de una vez y para siempre en nuestros manuales de historia. Es decir, el carácter fundador para la historia americana de los derechos de los informes, los memoriales, las cartas, que exigían con extrema urgencia, un plan de gobierno para el Caribe que Las Casas envía a España, inicialmente al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (regente del reino después de la muerte de Fernando II de Aragón), los cuales dieron origen a lo que, con las décadas, se volviera trascendente: la institución oficial de una autoridad “protectora de naturales”, cargo al que viene nombrado el mismo Las Casas el 17 de septiembre de 1516, como lo indica una Real Cédula donde se le reconoce formalmente como “procurador y protector universal de todos los yndios de las Yndias”, cargo que, con el pasar de los años, van a desempeñar decenas de “defensores” y “fiscales” en los inmensos virreinos de Nueva España y del Perú.

Gracias al gran magisterio y a la denuncia sistemática del incansable obispo de Chiapas se pudo conocer, y de ello dejó testimonio para las generaciones futuras, la vastedad formidable de las sociedades de la América de su tiempo, documentadas en las casi dos mil páginas de su magistral *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*; obra que ahora conocemos en la fundamental edición preparada y anotada por el filósofo Edmundo O’Gorman, publicada en 1967 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

4. Las tesis sobre “el problema de las razas”  
y la Primera Conferencia Comunista  
Latinoamericana en Buenos Aires

EN el año 2008 Sandro Mariátegui Chiappe editó como anexo a la segunda edición de *Mariátegui total* y también en la reimpresión popular núm. 74 de los *Siete ensayos* (Minerva Librería Editorial), el texto integral de “El problema de las razas en la América Latina”, precisando que la “edición comprende dos partes diferenciables”: la primera, “Planteamiento de la cuestión”, escrita totalmente por su padre (pp. 349-370), y la segunda que va desde la introducción al punto “Importancia del problema racial” (hasta el fin del texto, pp. 370-377), en cuya redacción final, realizada sobre el esquema de Mariátegui, la intervención de Hugo Pesce fue muy amplia.<sup>21</sup>

La anotación es pertinente porque las “Tesis” de Mariátegui van enmarcadas y leídas junto con los textos de los años precedentes (especialmente 1927 y 1928), de las cuales son un desarrollo y, en su conjunto, una asombrosa novedad respecto a las teorías del marxismo de la Segunda Internacional de Bernstein o de Kautsky o de la incipiente Tercera Internacional y el tema de las “razas” y de los mestizajes, teorías dominadas como estaban —de manera voluntaria o indirecta, consciente o no deliberada—, por lo que yo denomino el “etnocentrismo político-jurídico blanco” o también el “eurocentrismo étnico”.<sup>22</sup>

Mariátegui estaba consciente de su polémica ruptura con el marxismo de la Segunda Internacional sobre este tema, posición que era el resultado evidente de un mayor conocimiento histórico, social y político del mundo andino y de la milenaria configuración étnico-cultural de sus sociedades, distinta a la de Lenin en sus importantes escritos sobre el imperialismo o a lo que había escrito Stalin en el artículo “El marxismo y la cuestión nacional” (1913) y se había impuesto como texto obligatorio para todos los que planteaban “la cuestión nacional” y la de las “naciones oprimidas

---

<sup>21</sup> Aclaración de Sandro Mariátegui Chiappe que es pertinente recordar, puesto que circulan muchas versiones de las “Tesis”, sin tener en cuenta lo que fue propiamente escrito por José Carlos en Lima y lo que fue dicho en Buenos Aires y luego impreso en las actas publicadas en la *Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires, 11 al 15 de agosto de 1929) a cargo del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista.

<sup>22</sup> Tales teorías con respecto a las sociedades coloniales y poscoloniales las analicé hace muchos años en el cap. “Historia y teoría de los marxismos sobre las historias extraeuropeas”, en Alberto Filippi, comp., *Teoría e storia del sottosviluppo latinoamericano*, 2 vols., Nápoles, Jovene, 1981, vol. 1, pp. 65-110.

por las naciones dominantes”, como fueron los casos de Polonia bajo la dominación rusa o Irlanda bajo la inglesa.<sup>23</sup>

Repitamos: la cuestión “racial” y la “nacional” —y de todo Estado-nación en nuestra América— no son abstractas, sino histórica y socialmente determinadas por la relación que se establece entre las fuerzas productivas en su conjunto, y sólo la transformación del modo socioeconómico de producción puede cambiar la colocación de las distintas etnias indígenas en el conjunto nacional de la sociedad peruana, boliviana o ecuatoriana. De tal suerte —le explica Mariátegui a los participantes europeos y latinoamericanos en el texto que en Buenos Aires presenta el compañero Pesce— “la crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo [el problema de las razas] en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante”. Es por ello que las transformaciones que llevarán al socialismo en Perú arrancan desde la experiencia de las “comunidades indígenas” y la experiencia de los Ayllu.

La clase obrera de los centros urbanos y de la costa *no* puede ser la guía avanzada del movimiento de liberación de los indígenas y de su condición étnica *desde afuera*. La penetración de las ideas socialistas es posible, advierte el Amauta, si se considera *realísticamente* que “el indio quechua o aymara ve a su opresor en el *misti* blanco y en el mestizo. Únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio”.<sup>24</sup> Las comunidades indígenas deben generar y tutelar sus propias “vanguardias revolucionarias” forjadas en la acción contra el “gamonalismo” y la opresión económica y social de “la feudalidad”: “Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Mariátegui cita y traduce el texto sobre el racismo etnocéntrico-blanco del *Trattato di sociologia generale* de Vilfredo Pareto en su primera edición de G. Barbera, 1916, y el texto de Nicolái Bujarin que él manejaba en la traducción francesa (la original rusa apareció en 1921), cuyo subtítulo era *Manuel populaire de sociologie marxiste* (París, Éditions sociales internationales, 1927); véase José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina”, en *id.*, *Ideología y política*, Sandro Mariátegui, ed., Lima, Minerva, 2008, pp. 354-355. Acerca de la teoría política de la época y la influencia de Georges Sorel, que también obró sobre Mariátegui, véase mi ensayo “Sorel, Gobetti, Mariátegui: teoría e forma del mito político”, en Giovanna Cavallari y Paolo Pastori, eds., *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Camerino, Università degli Studi di Camerino, 2002 (Collana *Dipartimento de Scienze Giuridiche e Politiche*), reeditado en *Mil Neuf Cent. Revue d'Histoire Intellectuelle* (París), núm. 22 (2004).

<sup>24</sup> Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina” [n. 23].

<sup>25</sup> *Ibid.*



Como dijimos, el texto sobre “El problema de las razas en América Latina” fue presentado en la sesión del 8 de junio; a nombre del Partido Socialista de Perú, que había fundado en 1928 Mariátegui y como “representante personal” de éste, Pesce abrió la reunión con palabras que vale la pena recordar en esta oportunidad porque reflejan la importancia (y la temática novedosa para la Comintern) del tema que iba a tratar.

Compañeros: es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en América Latina. La tarea de nuestro Congreso, por lo que a este punto se refiere, consiste en estudiar objetivamente la realidad y enfocar, según los métodos marxistas, los problemas que ella encierra, para poder llegar a una solución revolucionaria a través de una táctica clara y eficiente, establecida para este caso particular de acuerdo con la línea general de la Internacional Comunista. Los elementos que nos permiten conocer la realidad en todos los aspectos de la cuestión racial, son principalmente de orden histórico y de orden estadístico. Ambos [llamaba Pesce la atención de los delegados de la Internacional] han sido insuficientemente estudiados y dolosamente adulterados por la crítica burguesa de todas las épocas y por la criminal despreocupación de los gobiernos capitalistas. Sólo en estos últimos años asistimos a la aparición de unos estudios diligentes e imparciales, destinados a revelarnos en su auténtico aspecto los elementos que constituyen entre nosotros el problema racial. Recién han comenzado a aparecer los trabajos serios de crítica marxista que realizan un estudio de la realidad de estos países, analizan su proceso económico, político, histórico, étnico, prescindiendo de los moldes escolásticos y académicos y plantean los problemas actuales en relación con el hecho fundamental, la lucha de clases. Pero esta labor recién se ha iniciado y se refiere tan sólo a algunos países. Para la mayoría de los países de la América Latina [denuncia Pesce] los compañeros delegados de los respectivos partidos se han encontrado con material insuficiente o falsificado: así se explica cómo los aportes informativos a esta Conferencia hayan evidenciado necesariamente un contenido escaso y, en algunos casos, un carácter confuso en la orientación con respecto al problema de las razas.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 351-352; en general sobre las discusiones entre Moscú, Lima y Buenos Aires que precedieron la Conferencia y las teorías de la Comintern, remito a mi ensayo “Los 7 ensayos en su tiempo y en el nuestro: consideraciones historiográficas y políticas sobre el socialismo de Mariátegui y de los otros”, en *Actas del Seminario Internacional 7 Ensayos, 80 años. Simposio Internacional Conmemorativo*, Lima, Universidad Ricardo Palma/Minerva, 2008; y en *Actualidades* (Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos), núm. 21 (enero-diciembre de 2010).

Vale la pena citar el punto final de las conclusiones y de las “tareas fundamentales” que fijó la conferencia:

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede 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.<sup>27</sup>

Recomendaciones y consignas de lucha que no podrán llevarse adelante en los años sucesivos, puesto que no se desarrollaron, en el mundo andino, políticas estratégicas sobre la “cuestión nacional” y la “autonomía política de la raza”. No sólo por la muerte de Mariátegui (en abril de 1930), sino por los dramáticos avatares de la política mundial, del fascismo y el nazismo y la creciente subordinación de los partidos políticos respecto a las directrices políticas de la Comintern sobre y en América Latina. Vale la pena, para mejor entender cómo se fue abandonando, y hasta polémicamente ocultando, el pensamiento de Mariátegui en aquellos años, hacer una breve digresión sobre las políticas latinoamericanas de la Tercera Internacional.

Desde la Segunda Conferencia Comunista Latinoamericana en Moscú (octubre de 1934) las elaboraciones de la Comintern fueron divulgadas por la revista *La Internacional Comunista*, que en 1935 publicó un artículo fijando los lineamientos para el movimiento comunista en América Latina, firmado por Van Min, responsable de la Comintern para los partidos comunistas (su nombre verdadero era Chen Shao-Yu y duró en su cargo hasta 1937), donde analizaba los factores específicos de la situación económica y política mundial entre los congresos sexto y séptimo y reconocía la diversidad de cada realidad “nacional”. Aun así, la táctica del frente único anti-imperialista debía tener en todos los casos la prioridad absoluta: la aplicación podía variar, *pero la táctica era una sola*.

De modo que, confundiendo la naturaleza del imperialismo europeo en Asia (y particularmente, el imperialismo británico en la India) con las luchas interimperialistas en Europa y el imperialismo estadounidense, se perdía la posibilidad de comprender y combatir la amplia estrategia latinoamericana de Estados Unidos, que en lo

<sup>27</sup> Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina” [n. 23], p. 404.

que iba del siglo estaba desplazando la tradicional presencia del imperialismo británico en América Latina.

Para fijar las bases de la Gran Alianza contra el nazifascismo fueron clave los resultados de la Reunión de los Partidos Comunistas del Hemisferio Occidental convocada en Nueva York en julio de 1939, que concluyeron con un Manifiesto firmado por Earl Browder (PC de Estados Unidos), Tim Back (PC de Canadá), Carlos Contreras Labarca (PC de Chile), Blas Roca (PC de Cuba), Hernán Laborde (PC de México) y Juan Bautista Fuenmayor (PC de Venezuela), que sostenía que el enemigo principal no era el imperialismo sino las “potencias fascistas”, para cuya derrota se debía buscar “la unidad del pueblo de América Latina con el pueblo norteamericano y la cooperación con el gobierno de Roosevelt para la aplicación consecuente de una política democrática de buena vecindad”.<sup>28</sup> También se sostenía la urgente necesidad de la lucha abierta y sistemática contra el trotskismo para mantener “nuestro hemisferio libre del fascismo y de la guerra”.<sup>29</sup>

La responsable de la Comintern para América Latina entre 1939 y 1943 (cuando Stalin impuso la disolución de la Internacional) fue la española Dolores Ibarruri, *La Pasionaria*. La línea trazada en el Séptimo Congreso se interrumpió bruscamente entre agosto de 1939 y junio de 1941, cuando el pacto nazi-soviético sembró el enorme desconcierto en el comunismo latinoamericano. Sin embargo, después de la agresión de Adolf Hitler a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en América también se replanteó el gran tema de las alianzas. Se trata de la línea política denominada *browderismo* (por el nombre del ya citado secretario del Partido Comunista), como interpretación reductiva del imperialismo de Estados Unidos a la luz de la lucha común contra el nazifascismo en Europa. La mayoría de los partidos comunistas de Latinoamérica aceptaron las tesis de Browder por disciplina, obligados poco después, llegado el momento de la rectificación y de la autocrítica, a reconocer que habían incurrido en una grave desviación de derecha. Como sabemos, los partidos que se adentraron más en la ruta del browderismo fueron los de Cuba y Argentina frente a la política de Fulgencio Batista y de Juan Domingo Perón.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Alberto Filippi, “Los partidos comunistas en América”, en *id.*, *De Mariátegui a Bobbio: ensayos sobre socialismo y democracia*, Lima, Minerva, 2008, pp. 168-171.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

### 5. *El retorno del Amauta y los debates sobre el mariateguismo*

DEBERÁN esperarse hasta los años ochenta del siglo pasado para “volver a Mariátegui” y a la centralidad de su pensamiento sobre historia y “cuestión nacional” (nuestroamericana, añado yo) para la perspectiva del socialismo y de la recuperación de las luchas por los derechos indígenas como “una revolución cultural y democrática”, para citar la denominación que le ha dado el compañero presidente Evo Morales.

Uno de los promotores de esa revaloración crítica de la obra de Mariátegui fue José María Aricó, en conexión con un grupo de intelectuales y militantes peruanos del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, compuesto por personalidades de distintas tendencias, de Carlos Delgado a Francisco Guerra, de Carlos Franco a Héctor Béjar, Helán Jaworski y Hugo Neira.

Como resultado de esas discusiones en torno a Mariátegui y su herencia “inconclusa”, aparece en 1980 un número especial de la revista del Centro en ocasión del “50 aniversario de su muerte”, con ensayos de José Aricó, Oscar Terán, Manuel Marzán y Carlos Franco. En dicho número se retoma el análisis del Amauta sobre “Nación, nacionalismo y socialismo”, actualizando la idea de fondo según la cual el “nacionalismo” en Perú, entendido como síntesis de la ya citada “triple tradición”, era y debía ser “revolucionario”, y por lo mismo destinado a “confluir con el socialismo”. Por tal razón “en estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica”.<sup>31</sup> ¿De qué manera explicar —se interrogaba Franco— esta confluencia que Mariátegui advierte entre nacionalismo y socialismo?

Pienso en dos razones: *a*) por la naturaleza del concepto de nación que, en su contenido mismo, porta el socialismo. La forma de organización comunitaria implicada en “la nación” es la socialista. Si ello es cierto entonces el movimiento nacionalista, es decir, el movimiento orientado a construir la nación, es, simultáneamente, socialista; *b*) pero Mariátegui habla de “confluencia”: ciertamente se está refiriendo al origen “occidental” de la idea socialista y a su contenido, más amplio que el de nación.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Número especial de la revista *Socialismo y Participación* (Lima, CEDEP), núm. 11 (1980).

<sup>32</sup> Carlos Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui”, en el número especial de la revista *Socialismo y Participación* (Lima, CEDEP), núm. 11 (1980), p. 207.

Sin embargo este contenido de la idea socialista se define y opera de modos distintos según la naturaleza de la sociedad que enfrenta. Por ello el Amauta señala en “Nacionalismo y vanguardismo”: “Pero la función de la idea cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de los principios una actitud nacionalista”.<sup>33</sup>

En relación con este texto —explicaba Franco— conviene anotar que, si el nacionalismo es una forma, una actitud o una modalidad expresiva de la idea socialista que no implica la abjuración o supresión de “sus principios”, entonces la idea de nación que porta el nacionalismo encarna esos “principios”, pues si ello no fuera así entonces no habría modo de convertir al nacionalismo en la “forma” del socialismo en los países coloniales.<sup>34</sup> Mariátegui encuentra en los movimientos nacionales de la época la explicación a “este aspecto totalmente lógico de la praxis revolucionaria”.<sup>35</sup> Y luego de señalar el carácter “esencialmente popular” de los movimientos nacionales, Mariátegui manifiesta que “la idea de nación es en ciertos periodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional”.<sup>36</sup>

Este enfoque basado en la comunidad de “principios” de nación y socialismo, hace del nacionalismo revolucionario y el socialismo el anverso y el reverso de un mismo fenómeno histórico en las sociedades coloniales. Ciertamente el socialismo no es [...] una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina lo es ni puede serlo. *Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo.* Es un movimiento mundial.<sup>37</sup>

Si el socialismo es un movimiento mundial, entonces Mariátegui debe entenderlo como parte de la tradición nacional. Y en efecto, “el socialismo, en fin, está en la tradición americana”.

---

<sup>33</sup> José Carlos Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo”, en *id.*, *Mariátegui total* [n. 8], tomo 1, pp. 304-305.

<sup>34</sup> Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui” [n. 32].

<sup>35</sup> Mariátegui, “Nacionalismo y vanguardismo” en *id.*, *Mariátegui total* [n. 8], tomo 1.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Franco, “Sobre la idea de nación en Mariátegui” [n. 32], pp. 207-208. Las cursivas son mías.

Pero si está en la tradición americana y nacional (y aquí me remito —añade Franco— a lo dicho al tratar este punto en la discusión sobre la “aleación de indigenismo y socialismo”) entonces el socialismo es un proyecto original en tanto que nacional. Y al serlo, Mariátegui debe concluir, como concluye, “no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje al socialismo indo-americano”. Si la construcción de la nación es la construcción del socialismo, entonces los sujetos colectivos portadores de la nación son simultáneamente los portadores del socialismo.<sup>38</sup>

Por otra parte, recordemos que el encuentro de Aricó con la obra de Mariátegui fue precedido y acompañado por el estudio de los escritos de Marx (y de Engels) con particular referencia a los dedicados por ambos a América Latina, publicados a cargo de Pedro Scarón en el número 30 de la colección *Cuadernos de Pasado y Presente* (Buenos Aires, 1972), con el título *Materiales para la historia de América Latina*. Selección de textos que debe relacionarse con otra aparecida al año siguiente sobre *Modos de producción en América Latina* (con escritos de Juan Carlos Garavaglia, Ernesto Laclau, Carlos Sempat Assadourian y otros) que afronta y documenta desde la perspectiva nuestroamericana uno de los temas centrales en Mariátegui, la relación entre “feudalismo” y “capitalismo” en la historia peruana y sus múltiples variantes específicas: “feudalidad colonial”, “principios feudales”, “feudalidad de los gamonales” etc., analizados en los *Siete ensayos* de manera sistemática, como puede leerse siguiendo el orden del exhaustivo “Índice temático” cuidado por Sandro Mariátegui Chiappe para la citada edición limeña de 2008 (pp. 585-671).

En ese contexto suceden las iniciativas más relevantes de Aricó en lo referido a Mariátegui. En 1978 edita la documentada compilación *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* en *Cuadernos de Pasado y Presente* núm. 60, encabezada por una larga introducción escrita por él. En México, en abril de 1980, organiza en la Universidad Autónoma de Sinaloa el Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, evento que es analizado a fondo por Martín Cortés en este *dossier*. Allí se reúnen las figuras más representativas entre los estudiosos del Amauta, entre ellos Alberto Flores Galindo, Robert Paris, Ricardo Melgar, César Germaná, Harry Vanden y Carlos Franco. Director

<sup>38</sup> *Ibid.* Las cursivas son mías.

de la revista *Socialismo y Participación* este último es una figura siempre presente en la relación de Aricó con Perú. Por invitación de Franco, el marxista argentino viajó a Lima varias veces entre 1978 y 1980 para dar cursos sobre socialismo latinoamericano y sobre Mariátegui en particular. Y también en Lima publica la primera edición de *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980), obra que luego se reedita en México y en Argentina.<sup>39</sup>

## 6. Marx y América Latina y la crítica historiográfica y teórica de José Aricó

**P**OR haber sido concebido y escrito en los años en los cuales Aricó se dedicaba intensamente a Mariátegui, sugiero que *Marx y América Latina* sea leído junto con los *Siete ensayos*; en efecto, Aricó vincula críticamente a Marx con Mariátegui al desentrañar las razones de método —y las consecuencias de teoría política— que motivaron a ambos autores, es decir, la historia de Europa y de América, la revolución socialista como perspectiva en Inglaterra y en Perú: siendo ambos países desde y para los cuales Marx y Mariátegui piensan y auspician la “inminencia” de la revolución. Porque si bien era cierto que la revolución podía llegar a ser en muchos países del mundo —y en perspectiva última llegar a ser una “revolución mundial”— sus condiciones eran “nacionales”.

Marx estaba convencido de la centralidad europea “capitalístico-céntrica”, del nexo entre “modelo teórico” y revolución proletaria, revolución que debía extenderse desde Londres hasta Berlín, a Francia, a lo mejor hasta el norte de Italia —tal y como se indica en *El manifiesto comunista* de 1848. Aunque también considera, de manera previsoramente, extensiones revolucionarias a sociedades preindustriales y Aricó dedica mucha atención al estudio que Marx hace de las comunidades agrarias (como bien lo documenta en el Apéndice 4 de su libro), ello aparece en forma temática

---

<sup>39</sup> Sobre la inolvidable peculiaridad de la extensa cultura política de Aricó y su talento para pensar desde la perspectiva crítica nuestroamericana el marxismo europeo, en las formulaciones más importantes de la Segunda y Tercera Internacional (y muy especialmente a Antonio Gramsci), remito al ensayo de Martín Cortés, *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015. Para una visión actualizada de la fundamental contribución de Aricó al estudio y a la difusión de la obra de Gramsci, remito a mi artículo “Ancora sulla ricezione latinoamericana di Gramsci: tra gli anni delle dittature e le transizioni democratiche. Mezzo secolo di dibattiti su ‘società civile’, ‘egemonia’ e istituzioni giuridico-politiche”, *Filosofia Italiana* (Roma), núm. 2 (2017), número coordinado por Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini y Giuseppe Vacca.



en el Mariátegui de la “revolución socialista indoamericana”. Al poner énfasis en la “asimetría” entre “modelo teórico” e “historia real”, Aricó analiza y comprende la contribución tan innovadora y pertinente de Mariátegui a la concepción de “revolución socialista indoamericana”, como esencial para superar el soslayamiento que había padecido la historia de nuestra América en las reflexiones de Marx y Engels y, más tarde, en casi todo el pensamiento político de la Segunda Internacional, prueba del singular desencuentro entre el socialismo europeo y el continente americano.

Lo cierto es que gracias a la visita de Aricó a Perú, desde el exilio mexicano, en octubre de 1979 (a dictar su seminario sobre Marx en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) inicia una colaboración con Franco que tendrá como propósito el “retorno de Mariátegui” y en Lima publica su artículo sobre Marx en América Latina. Con Franco avanza en la proyección del citado Coloquio Internacional “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, que tuvo trascendencia también en Italia y Francia, donde el Amauta era conocido desde los años setenta por mérito de Ruggiero Romano, que en 1972 hizo traducir los *Siete ensayos* por la editorial Einaudi, y de Antonio Melis y Renato Sandri que escribieron sendos artículos en *Critica Marxista*, la revista del Partido Comunista Italiano.<sup>40</sup>

Añado que conocí a Pancho Aricó gracias a Juan Carlos Portantiero que me lo presentó en mayo de 1970, “como a un hermano”, porque así lo consideraba. El gobierno del presidente Salvador Allende me había invitado a participar en las actividades organizadas en ocasión del “Primer Primero de Mayo Socialista en Chile”. Antes de regresar a Roma pasé unos días en Buenos Aires y desde entonces nos unió una afectuosa amistad y una intensa colaboración cultural que duró hasta su prematura muerte en 1991. En mi tesis de laurea, dirigida por Ugo Spirito y Lucio Colletti, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Roma (octubre de 1965) había estudiado, partiendo de la relación Hegel/Marx, las historias extraeuropeas en la teoría política de los clásicos del marxismo. De

---

<sup>40</sup> Antonio Melis, “J. C. Mariátegui primo marxista d’America”; y Renato Sandri, “Mariátegui, via nazionale e internazionalismo nel terzo mondo”, ambos en *Critica Marxista* (Roma), año 10, núm. 6 (1972). Deseo recordar que fue gracias al decidido apoyo de Sandri, entonces responsable del PCI para América Latina, y al director del Instituto Gramsci, Nicola Badaloni, que junto con José Aricó logramos realizar el Primer Seminario Internacional sobre Gramsci y América Latina en ocasión del Festival dell’ Unitá, en Ferrara, en septiembre de 1985, con el título general “Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana”.

tal suerte que los temas afrontados por Aricó permitieron iniciar y luego incrementar nuestro diálogo cultural y político, y, por lo mismo, en Italia fui el primero en reseñar su libro *Marx y América Latina* (Lima, CEDEP, 1980).<sup>41</sup>

En mi ponencia al congreso internacional en ocasión de los cien años de la muerte de Marx (organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles Federico II), extendí el análisis comparado de Marx a la América anglosajona, profundizando el análisis de las “asimetrías y las asincronías” en los “modelos” de modo de producción coloniales y la peculiaridad de las complejas transformaciones políticas hispanoamericanas en los análisis de Mariátegui.<sup>42</sup>

### 7. *Las constituciones de Ecuador y de Bolivia: culturas mestizas y hegemonía política*

CON el pasar de las décadas la “asincronía” entre modelos traídos del marxismo teórico y los “socialismos reales” en los países del Pacto de Varsovia permitió valorar, con creciente sorpresa, el rigor conceptual, la riqueza cultural y la fecundidad política del pensamiento de Mariátegui.

La defensa de la perspectiva histórica constituida por “el triple pasado” y su indigenismo socialista —valores indispensables para una política revolucionaria puesta en acción por las “comunidades” de indios, en varias formas de alianza con mestizos conscientes de la explotación y con los movimientos sociales antiimperialistas— permitió y permite que el Amauta sea una referencia constante y presente, aún más que ayer, en nuestra cultura política democrática. En efecto, es así, y no me canso de decirlo y escribirlo: es esa misma cultura política mariáteguiana una de las bases de la

---

<sup>41</sup> Alberto Filippi, “José Aricó, *Marx y América Latina*”, *Problemi del Socialismo* (Roma), núm. 23 (enero-abril de 1981), reseña que en una versión ampliada (“Le rapport Hegel-Marx et les interprétations de l’histoire latinoaméricaine”), Ruggiero Romano publicó en *Revue Européenne des Sciences Sociales*; estos dos textos reunidos fueron traducidos y publicados en México a propuesta de Aricó, “La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana”, *Historias* (México, INAH), núm. 2 (octubre-diciembre de 1982).

<sup>42</sup> Alberto Filippi, “Le Americhe per Marx”, en *Marx e i marxismi cent’anni dopo: atti del Convegno Internazionale di studi per il primo centenario di Karl Marx (1883-1983)*, Nápoles, Guida, 1983; ponencia que Leopoldo Zea publicó como “Las Américas para Marx”, *Cuadernos Americanos*, núm. 10 (julio-agosto de 1988), pp. 24-54. Junto con otros ensayos míos, ese artículo apareció en el libro *Instituciones e ideologías de la independencia hispanoamericana*, José Aricó, ed. y pról., Buenos Aires, Alianza, 1986.

“cultura política constituyente” de los sujetos jurídicos (indios y mestizos) que discutieron y votaron las constituciones de Bolivia y de Ecuador.

Una de las novedades de esas cartas constitucionales —en realidad una conquista milenaria— que había sido ignorada, combatida y exorcizada por la cultura occidental, muy especialmente en los últimos dos siglos (desde Europa hasta las Américas) es el haber recuperado los conceptos culturales y jurídicos de la Pachamama, la Madre Tierra, la naturaleza o como quiera denominarse ese bien jurídico vastísimo y no excluyente de la “animalidad universal” de los seres vivientes y de los bienes comunes a custodiar.<sup>43</sup>

Enseñanzas de nuestro pasado —de la “triple tradición”— que en el preámbulo de la Constitución boliviana se resumen con la asunción de la larga duración de la propia historia como base de los procesos de integración:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.<sup>44</sup>

Estado que, en el párrafo siguiente, es definido como “Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario y Pluricultural”, definido por los propósitos estratégicos de “avanzar hacia una Bolivia democrática, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”.<sup>45</sup>

De manera similar, en el preámbulo de la Constitución de la República de Ecuador se afirma que

nosotras y nosotros, el pueblo soberano [...] como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo [...] reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres

---

<sup>43</sup> Tema central y crucial del presente/futuro de la entera “polis/mundo”, sobre el cual ha desarrollado la que considero la mayor y más original de sus encíclicas el papa Francisco: *Laudato Sí*, dada en Roma en 2015. La relevancia del vínculo entre la “teología de la liberación” y la cultura emancipadora nuestroamericana desde el Documento de Aparecida hasta la Exhortación *Evangelii Gaudium* ha sido documentada y valorada por la colega argentina Emilce Cuda, *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, prólogo de Juan Carlos Scannone, Buenos Aires, Manantial, 2016.

<sup>44</sup> Citado por Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias* [n. 7], p. 54.

<sup>45</sup> *Ibid.*

y hombres de distintos pueblos, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y de las colectividades [para lograr] un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana [sueño de Simón Bolívar y Eloy Alfaro], la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra.<sup>46</sup>

En síntesis: los alcances del pensamiento que se “constitucionalizó” en las “cartas” de Ecuador y Bolivia trascienden la textualidad de las normas fundamentales para abrir horizontes (o recuperar tradiciones culturales que no fueron eliminadas por los ciclos colonizadores) que nos permite abrir un debate amplio y razonado acerca de la defensa de los bienes comunes, de los derechos fundamentales y de los medios y fines de la que Evo Morales denomina “revolución cultural y democrática”.<sup>47</sup>

Volvamos entonces a confrontarnos con los *Siete ensayos* y a leer a Mariátegui, motivados por su “patriotismo revolucionario” en la realización de la hegemonía política democrática y la perspectiva del socialismo nuestroamericano. Al mismo tiempo hagamos nuestra la consigna que nos legó Simón Rodríguez, la de “inventar”, la de aprender a no “imitar servilmente” modelos que son “calco y copia” de otros, a asumir y valorar las múltiples formas de los mestizajes culturales, propios de nuestras tradiciones históricas. Porque “la facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican”, como sigue enseñándonos el Amauta.<sup>48</sup> Si es cierto que “el revolucionario” cuenta con el pasado para “inventar” el futuro, sólo quienes logramos conocer, “imaginar” el pasado, podemos “imaginar”, *futurear* el porvenir.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Sobre lo cual remito al cap. 7, “Culturas jurídicas y hegemonías políticas en los procesos constituyentes de los derechos y la democracia”, en *ibid.*, pp. 531-550.

<sup>48</sup> Mariátegui, “Heterodoxia de la tradición”, en *Mariátegui total* [n. 8], tomo 1, p. 325.

RESUMEN

El autor comprende la renovada actualidad de la magistral obra de Mariátegui y aplica la misma concepción del historicismo crítico que el Amauta había acuñado para entender la realidad peruana: la “triple tradición”. Con lo cual valora no sólo la herencia de las civilizaciones anteriores a las invasiones ibéricas, sino también las múltiples culturas mestizas y los originales aportes de la cultura política de la emancipación nuestroamericana, desde Huamán Poma de Ayala hasta Simón Rodríguez y la teoría jurídico-política de las actuales constituciones de Bolivia y de Ecuador. Suma de complejas, peculiares tradiciones que, desde la enseñanza salvada de Mariátegui, resultan indispensables para el futuro político del socialismo.

*Palabras clave:* pensamiento político, marxismo, socialismo, multiculturalismo, indigenismos.

ABSTRACT

Recognition of Mariátegui’s master work’s current relevance, and application of the critical historicist notion coined by the Amauta to understand Peruvian reality: the “triple tradition”. The appreciation is thus not limited to the legacy of pre-invaded civilizations, but it also acknowledges the multiple hybrid cultures and the contributions of the Nuestroamerican emancipation’s political culture, all the way from Huamán Poma de Ayala to Simón Rodríguez and the legal and political theory of Bolivia and Ecuador’s present Constitutions. This sum of complex and particular traditions, stemming from Mariátegui’s teachings, is essential to the political future Socialism.

*Key words:* political thinking, Marxism, Socialism, Multiculturalism, Indigenism.