



Aviso Legal

Capítulo del libro

Título de la obra:

Indigenismo y revolucionarios en la primera mitad del siglo XX: cuatro pensadores latinoamericanos y su intento por conciliar el pensamiento político internacional con las especificidades del continente

Autor:

Orgaz Martínez, Andrés

Forma sugerida de citar:

Orgaz, A. (2022). Indigenismo y revolucionarios en la primera mitad del siglo XX: cuatro pensadores latinoamericanos y su intento por conciliar el pensamiento político internacional con las especificidades del continente. En R. Ruiz y S. Soriano (Coords.), *Indigenismos e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad* (pp. 13-50). Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Quadrivium Editores.

Publicado en:

Indigenismos e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad

Ilustradora

Ramírez Soriano, Vania

Edición y diseño

Libertad bajo palabra

ISBN

978-607-30-7383-7

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Indigenismo y revolucionarios en la primera mitad del siglo XX

Cuatro pensadores latinoamericanos y su intento
por conciliar el pensamiento político internacional
con las especificidades del continente

Andrés Orgaz Martínez

Este capítulo tratará de establecer una imagen de lo que fueron las relaciones entre el indigenismo y el pensamiento político revolucionario a comienzos del siglo XX. Al estudiar el discurso indigenista de un grupo de pensadores revolucionarios latinoamericanos relacionados entre ellos por generación, formación, debates y fuentes comunes, el propósito de este artículo es mostrar la genealogía del pensamiento político, como se fue estructurando y respondiendo a las nuevas realidades políticas y económicas del continente, y como la cuestión indígena se integró, modificó y fue modificada por las preocupaciones de una nueva generación de revolucionarios.

Entrando al siglo XX

A partir de la década de 1870 se llevó a cabo un gradual proceso de pacificación de América Latina. Tras cincuenta años de guerras iniciadas con las independencias, una cierta estabilidad permitió el ascenso de Estados cada vez más capaces de imponer un sistema de gobierno único a sus naciones y un mayor desarrollo económico ligado a los mercados internacionales. Se trataba del comienzo de una “europeización” de la economía latinoamericana, que siguió cada vez más las pautas europeas, sus ascensos y crisis. Las oligarquías locales, influidas por el liberalismo y el positivismo, refuerzan lazos

económicos e intelectuales con las grandes potencias para integrar a sus países al comercio internacional y obtener los medios para modernizar sus instituciones. Todo basado en el deseo de alcanzar el nivel de desarrollo de un Estado-nación moderno según los modelos occidentales. Surgieron enclaves industriales por toda América Latina con su nueva clase obrera. Las oligarquías nacionales asentaron sus regímenes, lucharon contra la preeminencia de poderes locales, redujeron a los indios independientes por medio de campañas militares como la conquista del desierto en Argentina o la campaña contra los yaquis en México.¹ Los nuevos dirigentes nacionales basaron sus gobiernos en una mezcla de republicanismo constitucional y dictadura, su prioridad es la estabilidad interna, el orden y el progreso económico e institucional. Porfirio Díaz en México, Manuel Estrada Cabrera en Guatemala, Augusto Leguía en Perú... el último tercio del siglo XIX viene aparejado al surgimiento de autoritarismos que llevan a cabo campañas basadas en el respeto a la autoridad central, la propiedad privada, el desarrollo económico e institucional, la educación nacional.² Mezclan el nacionalismo que legitima el control sobre el territorio, la formación de una historia y educación nacional única y la destrucción de las comunidades indígenas y de otros enclaves de poder local. La educación se vuelve práctica, científica, técnica, encaminada a entender el mundo por medio de herramientas racionales y a poner fin a localismos separatistas y a los modos de vida “primitivos” tanto del campesinado como de los indios. Al destruirlos, la élite liberal positivista espera crear una identidad nacional única, que concibe como garantía de unidad y progreso.

Estas circunstancias mundiales van a llevar al desarrollo de la economía y las infraestructuras de los países latinoamericanos, pero también a una reacción en contra de sus consecuencias más funestas: en nombre de la expansión territorial

1 Carmen Ramos Escandón, *Latinoamérica en el siglo XIX (1750-1914)*, México, CIALC-UNAM, 2007.

2 Luis Bértola y José Antonio Ocampo, *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*, México, FCE, 2013, pp. 129-130.

y económica, las nuevas oligarquías desamortizaron las propiedades corporativas, en especial de la Iglesia, venden tierras públicas a intereses privados, otorgan concesiones, conquistan tierras indígenas para fomentar la propiedad privada, todo lo cual llevó a la concentración de la tierra y al desarrollo del peonaje.³ Los excedentes de mano de obra campesina, causados por la falta de tierras y el aumento de la población, se volvieron una mano de obra asalariada, primero temporal y luego permanente, en enclaves industrializados.⁴ Como consecuencia, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, comienzan a surgir en América Latina movimientos políticos e ideológicos enfocados en responder a esta nueva realidad, y el antiimperialismo se vuelve una faceta de la política latinoamericana radical, por miedo a ver regresar el colonialismo español.

Hacia 1890, comienza a decaer el peso del liberalismo clásico y del positivismo en las mentalidades. El auge del socialismo por un lado y de los nacionalismos por el otro eran dos maneras de cuestionar los éxitos del sistema decimonónico y de abogar por un cambio en las prioridades del capitalismo transnacional. Era ésta una de las contradicciones de un mundo en el cual el internacionalismo provocado por el orden mundial, el capitalismo y los intercambios de ideas, ascienden en paralelo a un renovado nacionalismo provocado por la llegada de esas mismas ideas nuevas que fomentan la rebelión de pueblos colonizados.⁵ Ya Rubén Darío denuncia el imperialismo en el diario argentino *El Tiempo* el 20 de junio 1898, en el artículo “El triunfo de Calibán”, en plena guerra hispano-estadounidense: el mundo anglosajón y el mundo hispanoamericano se oponen el uno al otro y cualquier intento de copiar a los Estados Unidos es en realidad una actitud de subordinación porque tienen la capacidad y la ambición de extender su influencia sobre todo el continente. América Latina está en peligro de perder su independencia,

3 *Ibid.*, pp. 131-132.

4 *Ibid.*, p. 136.

5 René Girault, *Diplomatie européenne, nations et impérialismes, 1871-1914*, París, Payot, 2004, pp. 222-225.

su riqueza y su particularidad cultural. Acusa al positivismo de haber fomentado esta situación, ya que al defender las teorías, jerarquizadas y fatalistas de positivistas racistas como Herbert Spencer, fomenta la creencia en la inferioridad de Hispanoamérica.⁶ Las tendencias socialistas y nacionalistas van a desempeñar un papel decisivo en este debate, en el cual nuevas generaciones reaccionan en formas cada vez más radicales a los límites que perciben en el modelo de progreso ofrecido por el sistema imperial.

El movimiento de reforma universitaria fue decisivo para articular las reivindicaciones de esos nuevos grupos. El fenómeno latinoamericano de universidades populares está inspirado por el ejemplo de los socialistas franceses de finales del siglo XIX: una educación altamente politizada cuyo objetivo era proporcionar herramientas para que las clases trabajadoras entendieran las causas de sus malestares y pudieran darles remedio. Era también un proyecto cultural que soñaba con unir a las clases intelectuales y trabajadoras para que se conocieran y obraran juntas por una sociedad más democrática. Estas escuelas se dispersaron por Europa y testigos latinoamericanos llevaron su ejemplo de vuelta a sus países. Inspirado en las nociones socialistas de ir al pueblo para contribuir a la democratización, la educación y la adquisición de una consciencia militante, este movimiento tendrá impacto por toda América Latina. Podemos citar la acción de José Vasconcelos y el Ateneo de la Juventud en México y del peruano Manuel González Prada, quien inspiró a Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.⁷

Y en medio de este caldo de cultivo ideológico deseoso de hacer frente a las nuevas realidades políticas, económicas y sociales del continente, se va a colar la particularidad esencial de la realidad latinoamericana que la separa del resto del mundo, y en especial de la Europa de donde proviene buena

6 Claudio Maiz, *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*, Córdoba, Argentina, ediciones del corredor austral-ferreyra, 2003, pp. 61-64.

7 Rogelio V. De la Mora, *Intelectuales en América Latina, escenarios y debates*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014, pp. 13-18.

parte de la nueva influencia ideológica: el indígena, el habitante autóctono del continente. La necesidad de definir su actitud frente al indio va a marcar al socialismo latinoamericano con su sello, y a fomentar tanto el ascenso como la división de movimientos continentales y nacionales.

El indigenismo, entre positivistas y socialistas

En el imaginario político latinoamericano, el indio ha sido descrito a la vez como la prueba de la inexistencia de la nación, debido a su modo de vida ajeno a la identidad que se ha querido crear desde las independencias, y como la base sobre la cual puede crearse dicha nación, debido a la necesidad de una “base” nacional dotada de la legitimidad territorial que sólo el autóctono puede proporcionar.⁸ El indigenismo, visto como la lucha contra la discriminación del indio y como la valoración de su cultura, sin duda es una característica de la historia de América Latina, pero la lógica detrás de ese interés por el indio es un puro producto del mundo moderno. Henri Favre lo llama un “populismo” en el sentido europeo tradicional de la palabra: una corriente de pensamiento que valoraba el regreso a la tierra y el acercamiento de los intelectuales al pueblo. Lo compara con el movimiento *narodnik* ruso del siglo XIX, ya que ambos comparten la exaltación e idealización del mundo rural y agrícola en oposición a la corrupción del mundo urbano, capitalista y europeo.⁹ En el indigenismo se encuentra el interés por el campesino como la encarnación más auténtica del pueblo y de los valores ancestrales de la nación, la idealización del trabajador no alienado por la vida urbana, y de la cultura que se habría preservado en su forma más prístina y por tanto más auténticamente nacional. Lo mismo que los nacionalismos europeos elaborados a lo largo del siglo XIX se obsesionan con la historia antigua, el indigenismo ideológico reivindica a las grandes civilizaciones precolombi-

8 Henri Favre, *El indigenismo*, Ciudad de México, FCE, 1998, pp. 8-9.

9 *Ibid.*

nas como fuentes de legitimad nacional y gloria cultural de América Latina. Al reivindicar una historia más antigua que la presencia española, los nacionalistas del siglo XIX pueden argumentar que la nación ya existía antes de los invasores europeos. El redescubrimiento del indio del pasado permite integrar a la historia del continente en igualdad de condiciones con las otras civilizaciones clásicas, una forma de poner a América Latina en igualdad con Occidente.

Este interés por el indio del pasado no lleva necesariamente a un interés por el indio del presente. Los positivistas decimonónicos que conforman las élites intelectuales liberales, influidos por el darwinismo social y las teorizaciones imperialistas europeas, adoptan en varios casos el racismo porque resuelve el problema del desarrollo de la nación: aboliendo a la raza inferior, la nación ascenderá hasta compararse con las grandes potencias. En Argentina, se defiende la abolición del indio y su reemplazo por europeos, mientras que en México se cree que el mestizaje reforzará la identidad nacional.¹⁰ El proyecto varía según las circunstancias locales y la cantidad de indios y su nivel de integración. De una forma u otra, a finales del siglo XIX se asume que el mestizo o el europeo están destinados a crear al hombre moderno. En ambos casos los indios son los que salen perdiendo porque son los que deberán sacrificar más, ya sea cediendo el espacio a europeos, ya sea asimilándose hasta la desaparición. Otros creen que el indio puede ser rescatado de su atraso físico, económico y moral por medio de diversas herramientas: religión, medicina, alimentación, educación, para hacer de él un miembro indiferenciable de la sociedad moderna, de la misma manera que los estados europeos del siglo XIX fomentan la asimilación de sus minorías étnicas y regionales dentro de una identidad nacional definida desde la capital.¹¹

La llegada del socialismo marxista y anarquista a América Latina tuvo por principal consecuencia en el debate sobre el

¹⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹ Anne-Marie Thiesse, *La création de identités nationales. Europe XVIII-XIX siècles*, París, Éditions du Seuil, 2001.

indio que por primera vez se empezara a sistematizar la idea de que la cuestión no era moral, cultural o educativa, sino económica. Estudiosos críticos del nuevo sistema capitalista, los nuevos socialistas someten todos los problemas a esta lectura. Los indios son vistos por ellos como una clase social que se funde con los campesinos y el nuevo proletariado desarraigado. La lucha por los indios pasa pues por la lucha por la justicia social en anarquistas como Ricardo Flore Magón en México o González Prada en Perú.¹² Esta asimilación del indio a las clases sociales oprimidas lleva a la nueva generación revolucionaria a elaborar un discurso indigenista más integrador que el anterior, en el cual la figura del indio es la encarnación de la nación oprimida y cuyo rescate es vital en la lucha contra los autoritarismos locales y el imperialismo extranjero. Frente a los excesos del capitalismo, ligas pro-indias estudiantiles y organizaciones sindicales de obreros y campesinos surgen por el continente, asociando la lucha por las comunidades a la lucha contra el capitalismo. Entre 1910 y 1920, los Andes peruanos y bolivianos son teatro de agitación social motivada por el despertar de protestas económicas y étnicas frente al sistema terrateniente y a la nueva proletarianización de las masas.¹³

En 1910, México entra en revolución por estas razones y otras más. Diez años después, un gobierno surgido de la guerra civil se va a convertir en un modelo para la nueva generación surgida de las universidades populares.¹⁴ El proyecto revolucionario mexicano, mezcla de políticas sociales, campañas de alfabetización y salud, economía modernizadora, exaltación de la cultura nacional y movilización de las masas trabajadoras alrededor de un partido revolucionario, es en buena medida un puro producto de las teorizaciones de las décadas anteriores y va a convertirse en un modelo para pensadores sudamericanos que tratarán de establecer sus propios modelos inspirados en el debate intelectual de las

12 Alberto Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2016, pp. 89-91.

13 Favre, 1998, *op. cit.*, pp. 94-95.

14 Pablo Yankelevich, *La Revolución mexicana en América Latina*, México, Instituto Mora, 2003.

décadas anteriores y de las políticas mexicanas de las cuales fueron testigos. En la década de 1920, el México revolucionario lidera el camino de un indigenismo de Estado, donde se exalta al indio como encarnación de la nación y donde las disciplinas históricas y arqueológicas celebran el pasado precolombino para integrarlo al paisaje físico y educativo del mexicano, para que ese indio del pasado pase a formar parte de la nueva identidad nacional.

Los indigenistas mexicanos –Manuel Gamio, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán– organizan una serie de programas de integración de la población aborigen de su país y luego exportan su indigenismo a los demás países del continente, desde la tribuna de los congresos indigenistas interamericanos.¹⁵

A través de la Revolución mexicana, el indigenismo integracionista reemplaza al indigenismo liberal. Ya no se trata de darle igualdad legal a los indios, sino de superar las desigualdades económicas entre comunidades indias y el resto de la sociedad. Lo que importa al indigenismo moderno no es el individuo sino la comunidad, a la que hay que proteger no porque renuncia a sus modos de vida, sino porque los mantiene.¹⁶

La influencia de la Revolución mexicana anuncia la creación de movimientos de masa como el APRA y los futuros partidos comunistas inspirados por el ejemplo de la Revolución rusa. Es en este mundo intelectual, fruto de la crítica al liberalismo positivista, la labor de las universidades populares, la llegada del socialismo como herramienta de estudio, y por fin los modelos de la Revolución mexicana, y pronto de la Revolución rusa, que va a desarrollarse en la primera mitad del siglo XX un debate acerca del papel del indio dentro del mundo revolucionario. Las influencias que inspiran a los pensadores dieron a las teorizaciones revolucionarias latinoamericanas una originalidad que marcaría profundamente su relación con

15 Manuel M. Marzal, “Indigenismo y constitución” en *Revista de la Universidad Católica*, núm. 3, 15 de mayo de 1978, Lima, p. 80.

16 Manuel M. Marzal, *Historia de la Antropología*, vol. I, *Antropología indigenista*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador/Abya-Yala, 1996, p. 27.

el mundo revolucionario mundial. Originalidad que le debe mucho a la cuestión indígena.

Manuel González Prada

Nacido en 1844 en una familia de la élite republicana conservadora peruana. La derrota de Perú frente a Chile en la guerra de 1879-1883 es su primer contacto con lo que considera la debilidad de Perú, las insuficiencias de su régimen y la necesidad de reformas. Tras la guerra, participa en círculos literarios y viaja a Europa entre 1891 y 1898. Estudia culturas orientales en París y conoce a Ernest Renan, teórico de la nación. Al volver a Perú, juzgando a la clase intelectual liberal demasiado tibia, deposita sus esperanzas en la clase obrera y en los indios.¹⁷ Consideraba a comienzos del siglo XX que el fracaso del liberalismo, capitalista, elitista y sometido a los vaivenes de los intereses extranjeros, obligaban a buscar otra solución a los problemas surgidos en el siglo XIX. Por ello se acercó a los ambientes socialistas y anarquistas, entre los cuales abogó por una revolución proletaria, sin por ello despegarse completamente de la nación. Reacciona a la derrota frente a Chile notando la falta de lealtad e identidad nacional en Perú. Culpa de esto a las injustas condiciones sociales y económicas. Aboga por políticas socialistas, sin por ello olvidar el viejo anhelo liberal de crear una nación unida por una identidad garante de soberanía. El socialismo se vuelve una manera de llegar a esa unidad nacional porque es visto como la única manera de compartir el bienestar que puede aportar el desarrollo económico y por tanto fomentar la lealtad de las masas a una nación que cumpla con su cometido de luchar contra la injusticia.¹⁸

En su ensayo *Nuestros Indios* de 1908, Prada dio su interpretación de la cuestión indígena, una interpretación que rompía con las imágenes clásicas del liberalismo positivis-

17 Juan Guillermo Gómez García, *Hacia la independencia: de Bolívar a González Prada*, Bogotá, desde abajo, 2010, pp. 185-186.

18 Favre, 1998, *op. cit.*, pp. 52-53.

ta, y llamada a influir en toda una generación de revolucionarios: la cuestión india en América es antes que nada una cuestión económica:

Citemos la raza como uno de los puntos que más divergen los autores. Mientras unos miran en ella el factor de la dinámica social y resumen la historia en la lucha de razas, otros reducen a tan poco el radio de las acciones étnicas que repiten con Durkheim: “No conocemos ningún fenómeno social que se halle colocado bajo la dependencia incontestable de la raza. [...] ¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres!”. Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro de África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú.¹⁹

Denuncia al racismo por haber tergiversado el saber científico para justificar la supremacía europea y un mecanismo de opresión del indio, entre otros pueblos colonizados, y el rechazo a reformas sociales que resuelvan el problema de la pobreza y la ignorancia generacional a la cual viven sometidos.²⁰ Ve el origen de la diferenciación entre el nivel de vida y de educación del europeo y del indio, no en diferencias de raza, sino en la manera en la cual la dominación económica se fue estructurando a partir de la Conquista, durante la cual inevitablemente los españoles dominaron a los conquistados, dando nacimiento a un sistema en el cual la etnia se amoldó a la situación económica:

Y no podía suceder de otro modo: oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometieran inequidades o equitativamente se consumaran

19 Manuel González Prada, *Nuestros Indios* [1908], Cuadernos de Cultura Latinoamericana, núm. 29, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1978, p. 6.

20 *Ibid*, pp. 7-9.

injusticias. Para extirpar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial.²¹

“La República sigue las tradiciones del Virreinato”: en teoría, ciudadanía y derechos individuales. En la práctica, explotación heredada de la Conquista para mantener funcionando los mecanismos estatales y privados que se benefician de dicha situación. El origen de la “inferioridad” del indio frente al blanco es económico, no racial, moral o cultural. La filantropía de quienes abogan por el rescate del indio es estéril porque las clases pudientes se benefician directamente del sistema del que supuestamente quieren salvar a los indios, sin entender que es justamente por eso que nunca cambiará la situación hasta que ataquen el fondo del problema.²²

Una hacienda se forma por la acumulación de pequeños lotes arrebatados a sus legítimos dueños, un patrón ejerce sobre sus peones la autoridad de un barón normando. [...] En resumen: las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia.²³

Por ello, la democracia republicana será una farsa en tanto no se resuelva el problema de la repartición de tierras. Frente a esos abusos centenarios, los gobernadores de Perú no tienen derecho a llamarse civilizados, ni a negarle al indio su lugar en la civilización. Y si el indio ha sufrido degradación moral, la culpa la tienen quienes mantienen el sistema de explotación en el cual viven.²⁴ La educación pública, tan alabada por los positivistas como la herramienta universal de progreso y civilización, no solucionará la explotación. Un indio educado será igualmente explotado y nada podrá hacer con su saber. La verdadera solución es la propiedad, la reforma agraria que

21 *Ibid*, p. 11.

22 *Ibid*, p. 12.

23 *Ibid*, p. 14.

24 *Ibid*, pp. 15-16.

dé a los indios el control de su tierra. “Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan”.²⁵

Esta idea es internacional. No existen razas intrínsecamente inferiores o carentes de cultura. El “indio Benito Juárez” y el “negro Booker Washington” son modelos de civilización por sus acciones.²⁶ Considera que el papel de los indios de América Latina no difiere del de otros pueblos sometidos, cuya rebelión demuestra lo absurdo de las tesis racistas. Celebra las victorias de Japón en Asia, las rebeliones africanas contra los colonialistas, a Benito Juárez y a los movimientos de emancipación de los afroamericanos para demostrar que las razas sometidas pueden ascender por medio de la lucha social:

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. [...] En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores.²⁷

La carrera de González Prada ejemplifica la complejidad del desarrollo intelectual a finales del siglo XIX. Nacionalista peruano, surgido en ambientes liberales republicanos y enemigo de los resabios del sistema colonial español, ganado por el positivismo modernizador que predominó en los círculos liberales en el último tercio de siglo XIX, ganado luego al anarquismo, antiimperialista por hostilidad nacional a la presión capitalista extranjera.²⁸ A su manera, es un símbolo de la transformación ideológica que se realiza en América Latina conforme el éxito del liberalismo autoritario genera reacciones entre los mismos liberales. Esta nueva generación de pensadores protesta contra las insuficiencias del sistema capitalista, vuelve al patriotismo de los orígenes, patriotismo traicionado por las élites, y le agrega el nuevo socialismo que busca responder a

25 *Ibid*, p. 18.

26 *Ibid*, p. 17.

27 *Ibid*, p. 19.

28 Gómez García, 2010, *op. cit.*, p. 180.

nuevos problemas: la pérdida de tierras y la transformación del campesinado en proletariado urbano. Prada declara que el “atraso” de los indios no es fruto de su inferioridad sino de la opresión económica, y que se resolverá por medio de la tierra.²⁹ Una solución que implica la creación de movimientos sociales cuyo objetivo no será más integrarse a la república liberal, sino transformarla. González Prada muestra la manera en la cual la vieja corriente liberal a la cual pertenece de origen da el salto hacia otras teorizaciones debido a las transformaciones mundiales vividas en los últimos años del siglo XIX. La confianza en las repúblicas liberales se perdió. Al haberse corrompido la lucha política por las insuficiencias de una reforma desde arriba, la siguiente revolución a la que apela González Prada deberá ser social, en nombre del goce común de los beneficios de la tierra.³⁰ A pesar de su interés por el anarquismo, Prada sigue siendo leal a un legado de los ambientes liberales clásicos en los cuales se formó: la idea de nación y de identidad en América Latina contra las agresiones del capital extranjero. Esta idea viajará hasta ser sistematizada por Haya de la Torre y Mariátegui, cada uno a su manera.

José Carlos Mariátegui

Fundador del Partido Comunista Peruano en 1928, José Carlos Mariátegui (1894-1930) es reivindicado por casi todas las corrientes socialistas de Perú como el primer verdadero marxista peruano. Nacido en 1894 en una familia liberal, en 1908 entró en contacto con los ambientes estudiantiles. Conoció los escritos de Marx durante los años en los que Perú salía lentamente de la república aristocrática y comenzaban las protestas estudiantiles.³¹ Mariátegui participó en estas protestas

29 Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 146-147.

30 Abelardo Villegas (selección) y Leopoldo Zea (introducción), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington, Unión Panamericana, 1964, p. 595.

31 Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, México, Colegio de México, 1990, p. 89.

y fue exiliado a Italia, donde conoció el marxismo. En 1923, vuelve a Perú y en 1926 funda el periódico *Amauta*.

Si Mariátegui fue marxista, lo fue a través del marxismo revisionista, cuya reinterpretación de Marx se adaptó bien a las preocupaciones latinoamericanas, en especial la cuestión indígena gracias a la idea del *mito* como fue teorizada por Georges Sorel;³² quien estima que las premisas materialistas de la revolución son falsas, la revolución producida naturalmente por las contradicciones del sistema capitalista no es una realidad a la cual los revolucionarios puedan remitirse para prepararla.³³ No por ello renuncia a la necesidad de una revolución anti-burguesa, pero el estudio del éxito aparente del capitalismo le incita a partir en busca de una teoría revolucionaria alternativa que permita llevar a cabo una revolución sin importar la fuerza del sistema capitalista. Por ello, Sorel escribe las *Reflexiones sobre la violencia*, donde introduce la divergencia doctrinal decisiva entre el marxismo ortodoxo y el marxismo soreliano: para dar al marxismo una teoría revolucionaria que no se vea afectada por la realidad, Sorel desarrolla la teoría del mito. Para Sorel, un mito es una imagen a través de la cual se

evoca en bloque y por intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra del socialismo contra la sociedad moderna. [...] Se trata de mitos en los cuales se reencuentran las tendencias que se presentan en la mente con insistencia instintiva en todas las circunstancias de la vida, y que dan un aspecto de realidad plena a las esperanzas de acción futura sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad.³⁴

Ejemplos abundan: las imágenes idílicas que los revolucionarios franceses usaron para describir a la sociedad democrática no se realizaron, pero permitieron la movilización de la masa y llevó a la revolución. El nacionalismo no trajo la igualdad prometida, pero permitió la unificación de los Estados mo-

32 *Ibid*, pp. 90-92.

33 Zeev Sternhell, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 62.

34 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1908, pp. 81-82.

dernos.³⁵ A través de esta imagen irreal, la masa se moviliza y permanece aferrada a la revolución sin importar las circunstancias materiales. Sólo cuando los marxistas vean a la revolución cómo un mito, podrán realmente esperar llevarla a cabo puesto que las imágenes no desaparecen y constantemente encarnarán un objetivo a través del cual se podrá movilizar al proletariado. Si un hombre no muere en nombre de la plusvalía, sí puede morir por un mito emancipador.

La huelga general es lo que he dicho, el mito a través del cual el socialismo se conforma, es decir una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra realizada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado los sentimientos más nobles, los más profundos.³⁶

Esta idea, Mariátegui la adopta y repite. En *El determinismo marxista* (1926), critica a los socialdemócratas que exageran el determinismo en el pensamiento de Marx y niegan todo papel al idealismo de los hombres.³⁷ En *El Hombre y el Mito* (1925), acusa a la sociedad burguesa, como hizo Sorel, de haber acabado con la esperanza y el idealismo de los pueblos:

La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede darle ningún cambio. [...] Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. [...] El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico.³⁸

³⁵ *Ibid*, p. 82.

³⁶ *Ibid*, p. 84.

³⁷ José Carlos Mariátegui, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, p. 261.

³⁸ *Ibid*, pp. 181-182.

Citando a Sorel, considera que el socialismo y la religión tienen algo en común: el mito de la transformación de la sociedad, sin importar los obstáculos, en pos de una felicidad general.³⁹

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. [...] El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social.⁴⁰

En sus famosos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui plantea la existencia en Perú de una sociedad dual, semi-feudal semi-capitalista, en la cual el problema de la tierra se confunde con el de la discriminación étnica. A sus ojos, la revolución peruana tendrá un importante componente indio puesto que representan masivamente a la población de la sierra. En un país esencialmente agrícola, concluye que la revolución no se podrá hacer con base en una realidad socialista moderna como en Europa sino sobre la base del sistema colectivista tradicional de los indios.

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos ejercicios teóricos —y a veces solo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. Prácticamente todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial y adjetivo, mientras subsista la feudalidad y los gamonales.⁴¹

39 *Ibid.*, p. 185.

40 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del mundo de boy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1959, p. 22, citado en Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 150.

41 Gamonalismo: término despectivo para describir al sistema de poder y de control de la tierra latifundista y en especial a las injusticias y opresión que acarrea.

El individualismo capitalista de la república peruana, enfocado en crear propiedades privadas, llevó naturalmente a la apropiación de la tierra por los latifundios. Las medidas legales que trataban de impedir estos abusos no dieron resultado porque la economía tiene un mayor peso en los destinos de la sociedad que la ley. De ahí que, en Perú, el socialismo sea inevitablemente un movimiento de reivindicación indígena, puesto que son los más interesados en un cambio. Para Mariátegui, el socialismo en Perú es una ilusión salvo que tome en cuenta las necesidades de los indígenas, que forman la mayor parte de la población, tanto en su carácter de autóctonos colonizados como en su carácter de trabajadores explotados.

El pensamiento de Mariátegui es una mezcla de socialismo marxista visto a través del revisionismo soreliano, es decir un marxismo subjetivo que da gran importancia a los mitos que movilizan a las masas, y un apego a las particularidades de cada nación, que le hace otorgar importancia a la identidad de la nación peruana. Este “nuevo examen del problema” otorgado por el socialismo demuestra para Mariátegui la inanidad de las soluciones liberales clásicas basadas en leyes contra los abusos que para él nunca funcionarán porque el abuso es parte de la naturaleza misma del sistema agrario. La liberación del indio implica la “disolución del feudo”.⁴² Así justifica la necesidad de fusionar al socialismo con el indigenismo.⁴³ La nación es para él un mito político que fomenta la alianza de todos aquellos deseosos de crear un país que satisfaga “las necesidades sociales de todos los habitantes del Perú”.⁴⁴ Esta exaltación del indio como actor social, combinada con las culturas precolombinas y el mito soreliano, le hace idealizar a estas últimas como fuentes de gloria nacional y de un modelo de organización social más justa. Independientemente de la realidad efectiva de esa visión de la sociedad inca, Mariátegui

José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 26.

42 *Ibid*, pp. 28-30.

43 Fernanda Beigel, “Mariátegui y las antinomias del indigenismo” en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, núm. 13 (junio, 2001), p. 51.

44 *Ibid*, p. 49.

se apoya en ella en nombre de la teoría de los mitos, que le hace adoptar la esperanza de que una idealización del pasado lleve al anhelo de una revolución en el futuro. Cita a González Prada y le reconoce haber sido de los primeros en adoptar un indigenismo económico de corte socialista, y retoma directamente la argumentación de *Nuestros Indios*: La educación es inútil sin reformas sociales; el racismo es una excusa para legitimar la subordinación del indio como justifica la subordinación de los asiáticos; la Conquista estableció un régimen de subordinación y explotación continuado por los criollos independentistas y los terratenientes republicanos. El sistema colonial perduró bajo el mando de otra generación que, a pesar de las divergencias ideológicas con los partidarios de la Colonia, nunca cuestionó el sistema económico del país, lo cual demuestra que las ideologías no cambian la realidad de la vida indígena, sólo la economía. Mariátegui celebra que Prada haya sido el primero en decir que la esencia de la identidad peruana se encontraba entre los indios de la sierra.⁴⁵ Aunque por anarquista, Mariátegui lo llama utópico y excesivamente literario, sin tener una verdadera formación económica, cosa que Mariátegui por supuesto considera tener, por marxista, y que le permite confirmar la realidad descrita por Prada y proponer una solución.⁴⁶ Por otro lado, Prada era un anticlerical y antirreligioso típico de la generación liberal de su tiempo, y del anarquismo al cual abrazó. Mariátegui, lector de Sorel, critica este exceso ya que para él, la religión tiene un valor en tanto mito, y la revolución misma es una religión.⁴⁷

Desde 1926, *Amanta* se volvió uno de los focos del indigenismo revolucionario. En su revista, Mariátegui defendió su concepción de indigenismo revolucionario y marxismo revisionista, ambos atados por el rol del indio en la lucha por el control de la tierra. No creía en el mestizaje porque la integración del indio a la sociedad no tenía sentido si esa sociedad era capitalista. Pero esa mezcla de socialismo, nacionalismo

45 José Carlos Mariátegui, 2007, *op. cit.*, p. 213.

46 *Ibid.*, p. 218.

47 *Ibid.*, p. 220.

peruano e indigenismo hizo de Mariátegui y de su proyecto de comunismo peruano el blanco de críticas tanto desde su izquierda como de su derecha. En 1927, se defiende de los nacionalistas que lo acusan de atentar a la integridad de la identidad nacional al poner a los indios por encima del resto de la nación en vez de defender la mezcla de todos los peruanos. Mariátegui recordó aquí a sus detractores una de las bases del pensamiento revolucionario como se iba desarrollando en América Latina desde finales del siglo XIX en respuesta al imperialismo: el nacionalismo de las potencias europeas es opresivo e imperialista, mientras que en el mundo colonizado es revolucionario, ya que se alza contra el poder imperialista y los intereses del capital extranjero.⁴⁸ Da como ejemplo de su teoría al nacionalismo chino del partido nacional *Kuomintang* que en esas mismas fechas luchaba por unificar a China en una república independiente.

Pero esta interpretación le granjeó detractores en la izquierda cuando la Tercera Internacional (Comintern) se interesó por las particularidades de su comunismo. A pesar de su lealtad al movimiento comunista y de haber sido uno de los fundadores del PCP, su defensa del aspecto étnico del problema de la tierra contradecía la imagen exclusivamente económica e internacionalista del comunismo soviético. Se encontró atrapado entre el socialismo y el nacionalismo, dos tesis que a comienzos del siglo XX estaban firmemente unidas en gente de su generación pero que se hacían cada vez más irreconciliables conforme el comunismo soviético se volvía el modelo mundial de la revolución. En 1929, en la primera conferencia comunista de Buenos Aires, las tesis de Mariátegui fueron criticadas por el movimiento comunista internacional, y los argumentos de ambos bandos ilustran bien la complejidad del debate: el Comintern denunció que Mariátegui se mantuviera leal al nacionalismo peruano y que quisiera integrar a los indios a una nación que veían como estrictamente burguesa. Entre estos otros comunistas, algunos teorizaron la creación

48 Eugenio Chang-Rodríguez, "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo" en *América sin nombre*, núm. 13-14, 2009, p. 106.

de un estado indio quechua y otro aymara, por encima de las fronteras entre Perú y Bolivia, en nombre de la autodeterminación de los pueblos.⁴⁹ Mariátegui considera que esta idea sólo llevará a la creación de una burguesía indígena que gobernará su nación como cualquier otra. Sólo a través de la lucha socialista se logrará la liberación de indio, y por ello, es necesario integrarlo a la sociedad peruana, en la cual operan los socialistas. Mariátegui se enfrenta a la noción de autodeterminación de los pueblos como la teorizó Stalin en 1913 y el movimiento comunista mundial.⁵⁰ Nunca se despegó de la identidad peruana.

Así pues, el nacionalismo socialista se enfrentaba al nacionalismo antisocialista, y entre los socialistas, se enfrentaban según qué papel se diera al indio. Centro de la identidad, o una parte más del todo nacional.⁵¹

Dentro del universo del pensamiento revolucionario mundial, la cuestión del indígena podía significar aceptación o rechazo. En el caso de Mariátegui, las bases mismas de su marxismo revisionista, el nacionalismo anticapitalista que hereda del pensamiento antiimperialista, y su apego al indio, lo volvieron un elemento heterodoxo y controvertido dentro del mundo comunista. Al combatir al racismo que margina al indio, Mariátegui aboga por la unión de los indios dentro de la identidad peruana. La propuesta del Comintern es otra: puesto que a los ojos del Comintern los Estados latinoamericanos eran tan ilegítimos como cualquier Estado capitalista, no había problema en crear repúblicas indígenas por encima de las fronteras nacionales, como una forma de respetar la noción de autodeterminación de los pueblos y fomentar la difusión del comunismo.⁵² ¿Cómo saber quién era más revolucionario, más socialista, menos atado a las creencias pequeñoburguesas? Mariátegui acusaba al Comintern de ver a América Latina con ojos racistas por querer segregar a los indios en naciones

49 *Ibid.*, p. 111.

50 Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología*, vol. 1, *Antropología indigenista*, p.p. 478-479.

51 Beigal, 2001, *op. cit.*, pp. 49-50.

52 *Ibid.*, pp. 53-54.

propias, el Comintern a él de verla con ojos nacionalistas por no romper con las identidades nacionales. El debate permanecía. ¿Cómo se adapta el marxismo-leninismo a las realidades de América Latina? Esta controversia demuestra lo difícil que era no solamente encontrar una respuesta, sino simplemente acordar una imagen común de qué faceta de la realidad tenía prioridad a la hora de proponer un programa.

Víctor Raúl Haya de la Torre

El 23 de mayo de 1923, estudiantes peruanos marcharon para protestar por la consagración de Perú al sagrado corazón. Víctor Raúl Haya de la Torre, líder estudiantil, organizó la marcha. Dos trabajadores murieron a manos de la tropa y las universidades llamaron a una huelga nacional de universidades y sindicatos. El gobierno denunció al movimiento como bolchevique, anunciando la llegada al mundo político peruano de los nuevos temores fruto de las transformaciones internacionales. El gobierno deportó a Haya de la Torre y cerró las universidades.⁵³ En 1927, tras un viaje por América Central y México, donde estudió la obra de la Revolución, Haya de la Torre fundó en París la primera célula de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), un intento de movimiento político continental, inspirado en la Revolución mexicana, que proclamó su solidaridad con los pueblos oprimidos en general y los indios en particular. Para la década de 1930, el APRA era la verdadera organización popular de Perú, debido a la variedad de sus reivindicaciones, su estructura de partido y su dirigente carismático, con un programa que respondía a anhelos de varias clases sociales. La lógica de Haya de la Torre, inspirado tanto en su formación en el movimiento estudiantil como en sus experiencias visitando el México revolucionario y el ascenso de la Unión Soviética, conserva una ambivalencia

53 Jeffrey L. Klaiber, "The Popular Universities and the origins of Aprismo, 1921-1924" en *The hispanic american historical review*, vol. 55, núm. 4, nov. 1975, pp. 707-708.

central entre un patriotismo heredero del pensamiento independentista, y un socialismo continental percibido como un arma contra el colonialismo. En 1926 elaboró el programa siguiente: antiimperialismo; unidad de América latina; nacionalización de las tierras y la industria; internacionalización del canal de Panamá; solidaridad de los pueblos oprimidos por el imperialismo. Un programa abiertamente continental y latinoamericano, enfocado en luchar contra la influencia del capital extranjero. Su posición frente al socialismo fue más ambigua que la de Mariátegui. Su propósito no era abolir el capitalismo o la inversión extranjera, sino administrarla y asegurarse que las inversiones respondieran a los intereses nacionales.⁵⁴ Lejos de apelar a la lucha de clases, el nacionalismo aprista defiende la alianza entre clases sociales marginadas por la república, y una alianza entre patrones y obreros. Una idea no muy distinta al modelo que inspiró a Haya de la Torre: la revolución mexicana bajo los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.⁵⁵

Inspirado por Manuel González Prada, el APRA es en teoría indigenista y defiende los derechos de los indios como base de la regeneración de Perú. Lo mismo que Mariátegui, denunció el gamonalismo. Al bautizar la universidad popular Manuel González Prada en 1924, revelaba la influencia de quien iba a ser su principal modelo para su interpretación de la cuestión india.⁵⁶ Él también abrazó la idea de que la cuestión india era un problema económico y no racial, heredando en eso, lo mismo que Mariátegui, la propuesta de Prada. Considera que el problema del indio es un asunto continental que debe resolverse en toda Latinoamérica.⁵⁷ Pero como en el caso de su relación con el socialismo, y a

54 Liisa North y Mario Dos Santos, "Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú" en *Desarrollo Económico*, vol. 10, núm. 38, jul-sep, 1970, p. 165.

55 Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1973, p. 270.

56 Eugenio Chang-Rodríguez, *Pensamiento y acción en Gonzales Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 354.

57 *Ibid*, p. 355.

diferencia de Mariátegui, es contradictorio en su defensa de los indios: defendía la abolición del latifundio para defender a las comunidades indígenas, pero al mismo tiempo moderaba este llamado y defendía la pequeña propiedad y el banco de crédito para que los campesinos indio parlantes pudieran modernizar sus técnicas de producción. La plataforma del APRA en 1931 era de integrar a los indios a la nación por medio de la educación, ayudar a modernizar a las comunidades rurales, promover la producción de bienes indígenas, promover la educación rural y los idiomas nativos lo mismo que el español, iniciar a los indios en cooperativas agrarias y luchar contra el alcohol y la hoja de coca, además de un programa de reforma agraria encaminado a repartir tierras y convertir al indio en un pequeño propietario.⁵⁸ Vasto plan, pero poco original comparado a lo que ya habían propuesto los liberales latinoamericanos a lo largo del siglo XIX: la integración del indio en la nación moderna y propietaria. Este indigenismo quedaba limitado por la preeminencia de clasemedios, intelectuales y estudiantes en las instancias y apoyos del APRA. No daba a los indios ninguna especificidad dentro de la vida nacional, y su “rescate” solo se pensaba en el marco de su integración a una nación peruana de la cual deberían adoptar los rasgos. Una mezcla de indigenismo popular y de modernización liberal clásica, como el México revolucionario. Y como en México, los apristas reivindicaron las grandes civilizaciones precolombinas como bases de la identidad nacional.⁵⁹ En su viaje por América Central en 1928, Haya de la Torre constató que la ausencia teórica del indio en tanto comunidad no significa que los problemas que carga la condición india hayan desaparecido en países con alta población mestiza o blanca, puesto que ahí los campesinos eran igualmente explotados en formas heredadas del sistema colonial, prueba suplementaria de que la cuestión de

58 *Ibid.*, pp. 357-358.

59 Ricardo Pérez Montfort, “Los estereotipos nacionales y la educación posrevolucionaria en México (1920-1930)” en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos* de Ricardo Pérez Montfort, México, CIESAS, 2000, p. 43.

la “inferioridad” india era económica, no racial, puesto que esa explotación se reproducía aún en su ausencia.⁶⁰

Los éxitos del proyecto fueron ambiguos. El APRA logró en 1933 que su visión fuera integrada a la constitución:

En efecto, ésta dedica a las comunidades indígenas el título IX, donde se les reconoce existencia legal y personería jurídica (art. 207), el Estado garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades (art. 208), dicha propiedad es imprescriptible, inajenable e inembargable (art. 209) y sus rentas no pueden ser intervenidas por los municipios ni por autoridad alguna (art. 210). Además: Art. 211. El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización. Art. 212. El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen. Es decir que la Constitución del 33 reafirma las dos grandes innovaciones de la constitución del 20 sobre la población indígena —el estatuto legal peculiar y la propiedad comunal—, pero da un paso más de suma importancia. Consciente del despojo de tierras sufrido por las comunidades, sobre todo durante el siglo en que no existió legalmente la propiedad comunal y del crecimiento demográfico al interior de las mismas, como resultado del mejoramiento de la situación médico-sanitaria, afirma la necesidad de dar tierras a los comuneros y pone la base legal de la reforma agraria.⁶¹

Estas medidas rara vez fueron seguidas de aplicaciones prácticas. Fueron una vez más un barniz que no alteró la naturaleza del sistema.⁶² Los gobiernos conservadores que se sucedieron en el poder no pasaron leyes susceptibles de dar un marco legal a las declaraciones de la constitución. De 1933 a 1940, los gobiernos autoritarios darían apoyo teórico a estas medidas mientras reprimían al APRA y se guardaban de llevar a

60 Chang-Rodríguez, 2010, *op. cit.*, p. 356.

61 Marzal, 1978, *op. cit.*, pp. 79-80.

62 Chang-Rodríguez, 2010, *op. cit.*, p. 359.

cabo reformas masivas que estas precisaban. Para la década de 1950, el radicalismo del APRA se había diluido en la práctica de la política y el arribo de la Guerra Fría que obligó a definir la posición de cada uno frente a la URSS. Tras haber admirado al mundo revolucionario, Haya de la Torre se volcó a defender un programa pragmático de modernización capitalista y educación pública, marcando su alejamiento del mundo revolucionario y un regreso a sus orígenes: el liberalismo clásico del cual había surgido.

Dentro de la obra de Haya de la Torre, el uso más curioso que le dio a la presencia india fue la manera en la cual acuñó el concepto de *Indoamérica*, un concepto histórico para definir a América Latina y su identidad común. La palabra Indoamérica entra en el pensamiento de Haya de la Torre para contestar la pregunta que agita a su generación: ¿que tenemos en común, y que es lo que nos diferencia de todos los demás? La palabra tiene un origen revolucionario: el indoamericanismo de José Vasconcelos, quien busca reivindicar la figura del indio por el papel que jugó en el mestizaje que a sus ojos es la esencia de la identidad nacional. Frente a la ofensiva política como cultural del mundo estadounidense anglosajón capitalista, considera que el continente debe crear su propio lenguaje de resistencia.⁶³ Se basa en un pasado común (el legado indígena) y un presente por resolver (una posición de subordinación frente a los imperios). Dos características que comparte todo el continente y que a la vez lo separan históricamente de otras regiones, dándole tanto en el pasado como en el presente su identidad propia. Los indios son a la vez la base histórica que hace la individualidad de América Latina, su principal masa trabajadora, el elemento que hizo del mestizaje cultural la especificidad del continente, y quienes más se beneficiarían de una revolución debido a su doble opresión económica y racial.⁶⁴ El concepto sirve no solamente para integrar al con-

63 Víctor Raúl Haya de la Torre, "El lenguaje político de Indoamérica" en *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 65, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/FFyL/UNAM, 1979, pp. 6-9.

64 Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 169.

tinente en el mundo de las culturas humanas con sus propias características, sino también para justificar un proyecto político continental. Para Haya de la Torre, reconocer la identidad indoamericana es reconocer la necesidad de revolución, puesto que, al aceptar la parte esencial del indio en la formación de la identidad, no se puede desdeñar su opresión y la necesidad de un cambio dentro de un modelo político y económico que voluntariamente lo margina. El mestizaje defendido ya por los positivistas mexicanos y luego por Vasconcelos no logra permear en el pensamiento de Haya de la Torre porque él proviene de una sociedad peruana donde la dicotomía entre blanco e indio es mucho más pronunciada hasta desde un punto de vista geográfico. Por ello la idea de fusión de Vasconcelos es reemplazada en Haya de la Torre por la figura del indio como lo único que todo el continente comparte consigo mismo y con nadie más, salvando a América Latina de ser un apéndice cultural de Europa. Para escapar a esta subordinación, Haya de la Torre recurre a las teorizaciones del historiador Arnold Toynbee que describe una civilización como una agrupación de seres humanos que han superado los límites impuestos a ellos por la naturaleza, para crear un entorno de vida que no se encuentra limitado por esta y que fomenta la capacidad creadora del ser humano. Las civilizaciones surgen según Toynbee del encuentro entre el humano, su medio ambiente y una coyuntura temporal. Civilización no describe para él una realidad única, un modo o concepción de la vida humana necesariamente anclado en las realidades europeas.⁶⁵ Haya de la Torre recupera esta definición para decir que la labor necesaria para América Latina es llegar a una definición de sí misma, por sí misma, y no más de acuerdo a parámetros de catalogación seleccionados en Europa.

“Al arribar al Nuevo Mundo, la civilización Occidental se asienta en él, pero influida por el contorno geográfico o hu-

65 Monelisa Lina Pérez-Marchand, “¿Hacia una filosofía de la historia interamericana? Tesis de Víctor Raúl Haya de la Torre y su confrontación con la tesis de Toynbee”, sobretiro del anuario *Humanitas*, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, núm. 3, s/a, pp. 532-534.

mano, inicia más o menos prontamente su individuación, diferenciándose de su carácter originario”.⁶⁶ El encuentro entre cultura europea, población indígena y geografía sudamericana es la base de la civilización indoamericana, una civilización surgida de otra, que se modificó lo bastante con el tiempo y el medio ambiente para ser considerada original y distinta. Haya de la Torre se declara leal al principio marxista del estudio de la realidad, y no a la lealtad a conceptos idealizados:

El revolucionario que quiere hacer en América exactamente lo que se hace en Europa es traidor al más elemental principio socialista y marxista que impone “no inventar” sino “descubrir la realidad” [...] Nuestros revolucionarios no han hecho hasta hoy sino tratar de “inventar un ambiente europeo en una realidad americana que jamás descubrieron”.⁶⁷

Pero por ese mismo motivo, se aleja del marxismo puramente materialista. La noción de civilización de Haya de la Torre está compuesta, lo mismo que su programa revolucionario, de una alianza entre su fe en la ciencia y el materialismo, y un rechazo a un exceso de determinismo al cual puede llegar el desdén por la conciencia de los individuos en la creación histórica. En ese sentido, Indoamérica es a la vez el fruto de las leyes históricas actuando sobre los indoamericanos, y el fruto de la adopción por los indoamericanos de rasgos culturales que perciben como comunes, retroalimentando un proceso histórico con un proceso subjetivo a través del cual surge la identidad común. Estos factores son geográficos, históricos, temporales, étnicos, lingüísticos y psicológicos. Tomados en común, crean el espacio en el cual surge una civilización. Es una vez que los pueblos toman conciencia de estas nociones compartidas que superan las divisiones políticas que son las naciones, y se vuelven “pueblos continente”, pueblos que han alcanzado plena conciencia de sí mismos como actores de la

66 Víctor Raúl Haya de la Torre, *Toynbee frente a los panoramas de la historia*, citado en Pérez-Marchand, s/a, *op. cit.*, pp. 544.

67 Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires, M. Gleizer Editor, 1947, p. 198, citado en Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 166.

historia y pueden por ello obrar en conjunto.⁶⁸ Entre estos pueblos continente, que no deben necesariamente compartir un territorio único sino simplemente estar emparentados por nociones de identidad común, Haya de la Torre incluye al mundo anglosajón, al mundo árabe, China, Rusia, Europa occidental, y a Indoamérica.⁶⁹

José Antonio Arze y Arze

José Antonio Arze y Arze (1904-1955), es considerado uno de los primeros marxistas bolivianos. Comenzó su carrera cuando, adolescente, se hizo maestro de obreros ganado al socialismo. Parte del movimiento de universidades populares y termina su carrera como candidato a la presidencia del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), partido marxista pero cuyos estatutos revelan ciertas particularidades.⁷⁰ Su vida sigue de cerca la entrada y el desarrollo del marxismo y del materialismo histórico en el estudio de las realidades bolivianas, en especial el papel del indio. A los 17 años, Arze fundó la escuela obrera de Cochabamba donde se dedicó a enseñar teorías socialistas. Viajando por América Latina, entró en contacto con el movimiento de reforma universitaria y con el socialismo comunista, hasta adherir a la revolución rusa y a la URSS estalinista. Se dedicará a promover el marxismo en Bolivia por el resto de su vida.⁷¹

En la década de los 1920, Arze y los comunistas lucharon por obtener la mayoría en el movimiento sindical boliviano y por crear una organización política propiamente marxista. En 1930, los estatutos propuestos por Arze para una Confedera-

68 Pérez-Marchand, s/a, *op. cit.*, pp. 538-541.

69 Romero Vázquez Rafael, "El pensamiento de Haya de la Torre y los problemas del tercer mundo" en *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre* de Reveco J. M., Vallenás H., Pereda R. y Romero R., Lima, Luis Alva Castro editor, 2006, p. 395.

70 Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 164-166.

71 Andrey A. Schelchkov, "Una lealtad rechazada: José Antonio Arce y Moscú. Bolivia, primera mitad del siglo XX" en *Revista de historia social y de las mentalidades*, vol. 21, núm. 2, Santiago de Chile, 2017, p. 34.

ción de las Repúblicas Obreras del Pacífico (CROP) se reclamaban abiertamente de la Tercera Internacional y del marxismo soviético. Sin embargo, ciertas propuestas revelaban las preocupaciones propiamente bolivianas y latinoamericanas, y fueron vistas con malos ojos por el Comintern, entre ellos el indigenismo y la defensa de un arte indio para Bolivia, tema que el Comintern denunció como pequeñoburgués y excesivamente intelectual frente a las prioridades económicas. Influidos por Mariátegui, Arze le da al socialismo un aspecto moral y subjetivo, más allá del materialismo histórico. Además, el documento propone la unión de Perú, Bolivia y Chile en nombre de la existencia de un problema común por resolver: el indio proletarizado.⁷² A diferencia de Mariátegui, Arze no idealiza a los incas y no los considera antecesores del socialismo, sino un imperio centralizado como cualquier otro que nunca cuestionó la jerarquización y la injusticia social. Como socialista, considera que la miseria y retraso económico y educativo del indio fueron causados por la herencia inca, la colonización, y el sistema semi-feudal que impera en América Latina. Los enemigos son el sistema latifundista, la monopolización de tierras, la falta de tecnificación, la discriminación.⁷³

En 1940 Arze funda el PIR y obtiene casi 15% de los votos en la elección presidencial de ese año. El partido se define como marxista y leal a la línea de Stalin, pero defiende políticas nacionales propias a la realidad local.⁷⁴ Siguiendo la lógica marxista, aboga por una capitalista antes de llevar a cabo la revolución socialista, una etapa necesaria para un país esencialmente feudal que requiere a la vez modernización económica y una política de capitalismo antiimperialista para hacer frente al poder del capital extranjero. Este proyecto, por más que se reclame del marxismo, es en realidad similar al que el APRA ya defendía, si excluimos la esperanza en una revolución marxista a largo plazo. Y lo mismo que el APRA, en la década de 1950 el PIR irá abandonando su discurso re-

⁷² *Ibid.*, p. 41.

⁷³ Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁷⁴ Schelchikov, 2017, *op. cit.*, p. 53.

volucionario sin perder por ello su confianza en reformas educativas, modernizadoras y sociales. Como en el caso del APRA, la división entre deseo de revolución social y el deseo de políticas nacionales lleva a los “revolucionarios” a elegir entre un bando u otro conforme el nacionalismo y el socialismo revolucionario se van alejando por la presión venida del Comintern. Lo mismo que el APRA, sus electores eran los trabajadores especializados, la pequeña burguesía y clases medias, pocas masas proletarizadas o campesinos. Esta conformación, junto con la fe en la necesidad de una revolución burguesa temporal, ayudó a dejar de lado la revolución en nombre de la defensa de los intereses de esos grupos en particular.⁷⁵ Para el PIR, el indio es parte de la clase explotada pero sus características culturales lo diferencian también del resto del país. La solución a este problema es integrar al indio a la lucha social en general, en alianza con el proletariado, los estudiantes, todas las categorías sociales que salen ganando al librarse de la oligarquía y reemplazarla por una democracia burguesa. De ahí la importancia de la educación dirigida a los indios para alfabetizar, hacerles compartir esta visión y darles las herramientas para comprender y luchar, y también dar a conocer a los indios su propia historia, la cual no hay que exaltar como lo hace Mariátegui, pero sí darle su lugar en la historia nacional.⁷⁶ En los estatutos del PIR, el indio es un grupo más junto con campesinos, proletarios e intelectuales burgueses simpatizantes, pequeños propietarios agrícolas, artesanos, pequeños industriales... aquellos que se benefician de políticas sociales y antimperialistas, que favorezcan a los trabajadores y a los intereses nacionales en general.⁷⁷ A pesar de su marxismo y su sueño de una revolución socialista, la composición del PIR es igual a la del APRA: una alianza multi-clasista en la cual los indios son reconocidos como un grupo explotado, pero nada más. Su emancipación pasa por su entrada a una sociedad educada y nacional común.

⁷⁵ Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁷⁶ *Ibid*, pp. 175-177.

⁷⁷ *Ibid*, pp. 180.

Lo mismo que Mariátegui, Arze acepta que el marxismo se adapte a las particularidades de cada país, por lo cual el marxismo dentro de la realidad boliviana será inevitablemente distinto al que se daría en otro país. Así como los liberales de los cuales provenía, Arze se mantuvo leal al valor de la educación para darle su lugar al indio, más en cierta forma que en la revolución social, a la cual relegaba a un futuro impreciso y que sólo ocurriría después de la revolución burguesa que daría democracia, participación ciudadana, educación, medidas sociales y nacionales. A pesar de su marxismo, su acción práctica no se diferencia mucho del APRA, aunque este nunca habló de revolución marxista. En 1952, tomó el poder en Bolivia el Movimiento Nacionalista Revolucionario, una alianza de nacionalistas progresistas y de socialistas que durante 12 años llevó a cabo, a pesar de los conflictos internos, políticas largo tiempo anheladas por la generación de comienzos de siglo y que guardan similitud con la mezcla de socialismo y nacionalismo de la Revolución mexicana: sufragio universal, intentos de centralización de los movimientos obreros alrededor de organizaciones aliadas a un gobierno autoritario, nacionalización de recursos naturales, campañas educativas encaminadas a fomentar la educación técnica y el uso del español, distribución de tierras. Arze colaboró con el movimiento en nombre de la “soberanía económica y política” de Bolivia y de una nueva cultura nacional que le diera su parte al indio y al mestizo.⁷⁸ A estas alturas, Arze estaba muy lejos de la revolución marxista que supuestamente esperaba eventualmente, y si aún creía en ella en teoría, sus políticas se parecían más a las de las alianzas multclasistas queridas por el APRA o el PNR mexicano. Como a Haya de la Torre, el marxismo le sirvió sobre todo a Arze para estudiar la realidad india desde otro ángulo, pero el legado liberal y el anhelo de nación fundido con el de igualdad social les hacen elegir el bando nacional antes que abrazar de lleno la revolución proletaria. Esto era una interpretación étnica y latinoamericana de la cuestión proletaria. Era un legado de la lucha por la identidad nacional y continental

⁷⁸ *Ibid*, p. 178.

que tanto importaba a los ojos de la generación revolucionaria de comienzos del siglo, un interés que tratan de integrar con más o menos éxito al socialismo, y aún al comunismo soviético. Estas ideas, y la creencia de Arze en la necesidad de una revolución burguesa multclasista, llevaron a su marginación en el movimiento comunista internacional, el cual lo veía como un aliado potencial, no como un marxista. El que haya gozado de la ayuda del embajador boliviano para salir de prisión en Argentina convenció a muchos comunistas de que era un intelectual burgués que no había abrazado de lleno el comunismo soviético.⁷⁹ El Comintern asoció a Arze, admirador confeso de la URSS, con Haya de la Torre y su proyecto nacionalista multclasista, y describieron a la CROP como un APRA boliviana.⁸⁰

Hay motivos a favor y en contra de esta interpretación. Ciertamente es que Arze esperaba una eventual revolución comunista y proletaria, pero leal a la interpretación del arcaísmo de América Latina, cree en una revolución multclasista preliminar. Esta alianza, su búsqueda de una identidad nacional a través del indio y su fe en la educación lo acercan a las interpretaciones de nacionalistas de izquierda como Haya de la Torre y son sospechosas a los ojos de los comunistas ortodoxos. El y Mariátegui encarnan las dificultades de la transición entre el progresismo revolucionario de comienzos de siglo y el comunismo soviético. Los intentos de adherir sinceramente no excluyen que ambos pensadores no escaparon a su imagen propia de las problemáticas de América Latina, en especial frente a los indios y su lugar en la sociedad.

Conciliando lo propio con lo ajeno

El indigenismo revolucionario surge a comienzos del siglo XX debido a la confluencia entre el rechazo al positivismo y el antiimperialismo. En busca de la identidad nacional necesaria para legitimar tanto la existencia de las naciones latinoame-

⁷⁹ Schelchikov, 2017, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

ricanas frente a las grandes potencias como la lucha contra los abusos del sistema oligárquico, era necesaria una identidad nacional de masas, y en ella no podían ignorarse los indios por ser numerosos, oprimidos, y símbolos de la particularidad continental.⁸¹ En ellos conviven diversas corrientes que buscan armonizar las necesidades nacionales, continentales e internacionales. Los pensadores abrazan ideas venidas de fuera y las interpretan de acuerdo con sus contextos propios. Hijos del liberalismo patriota de mediados del siglo XIX, decepcionados por el liberalismo autoritario y positivista del último tercio del siglo, por el estatuto subalterno de sus naciones a pesar de la supuesta soberanía nacional, concepto venido de Europa pero que las potencias no respetan, viven marcados por la reforma universitaria, la Revolución mexicana y la Revolución rusa. González Prada encarna la bisagra entre la generación liberal y los revolucionarios de la generación de Mariátegui a través de las universidades populares. Desarrollan un pensamiento basado en conceptos aprendidos en Europa (socialismo, identidad nacional) pero recurren al pasado de la tierra patria para establecer la imagen de la identidad nacional, y en ello están incluidos los indios como imagen de lo propio, en oposición a lo ajeno.⁸²

La particularidad que veían en el indio en contraposición al europeo dentro de la historia de América Latina, no alteró que la influencia occidental en el pensamiento político e histórico de los revolucionarios latinoamericanos se mantuvo leal a las definiciones que en Europa habían llegado a justificar la legitimidad de las naciones. Los indios fueron reivindicados en la medida en que cumplían el propósito de amoldar al continente a la definición de la identidad como la daba el pensamiento occidental desde el siglo XIX. El indio sirve el propósito de acercar a América Latina a la realidad de las naciones europeas, porque es utilizado de la misma forma en la cual estas utilizan a sus poblaciones, como encarnaciones de su legitimidad. La particularidad del indigenismo es que responde

81 Chang-Rodríguez, 2009, *op. cit.*, pp. 103-104.

82 Favre, 1998, *op. cit.*, p. 10.

a una particularidad propia del continente: una mezcla poblacional y cultural de cinco siglos entre autóctonos y europeos.⁸³ No pueden ser ignorados por quienes reivindican a las masas como fuente de la legitimidad de una nación. De ahí que pensadores formados a la europea se hayan tenido que ocupar de los indios y agregarlos a su visión de la identidad continental. El pensamiento racista heredado de Europa margina al indio. Irónicamente, la reacción a esta mentalidad vendrá también de la adopción de conceptos europeos adaptados al continente: la nueva generación reivindica al indio porque la fe en la masa como encarnación de la identidad nacional, y por tanto de la legitimidad de los Estados modernos, no puede pretender olvidarlos. Ven en el indio una solución común: la defensa de los intereses de la masa por medio de una mezcla imprecisa de socialismo y nacionalismo, y la reivindicación del papel del indio en la formación de la identidad histórica del continente. En ambos casos, oligarcas positivistas y revolucionarios nacionalistas se mantienen leales a la noción europea de nación.

El indigenismo visto como parte del pensamiento revolucionario otorga al indio un papel predominante en la formación de la sociedad futura, pero sólo en el marco de su papel revolucionario. Tienen que mezclar esa noción del indio en tanto identidad, con la noción del indio en tanto actor revolucionario junto con clases sociales como campesino y proletario. Este intento de subsumir una con otra tiene sentido hasta cierto punto debido a la opresión que ata a los indios a la tierra desde la Colonia, pero no convence a todos los observadores, ni siquiera a los socialistas ajenos a esta realidad. Se trata casi de un compromiso entre dos tradiciones que en la coyuntura de comienzos de siglo se encuentran en América Latina y logran conciliarse en un mismo deseo de “emancipación” frente a las realidades del mundo, pero no logran una fusión completa. Sea como agente de revolución o como símbolo de la identidad del continente, la solidaridad con el indio no excluye un deseo de instrumenta-

83 *Ibid*, p. 37.

lizar sus reivindicaciones en un sentido que para pensadores criados en un mundo intelectual ya eminentemente internacionalizado, integre a América Latina a un modelo venido de Europa. En Mariátegui conviven los tres elementos que siempre chocaron en el intento de fundir el indigenismo con la revolución: un socialismo aprendido en Europa; un deseo de identidad nacional frente a los imperialismos, heredado de los liberales clásicos; y un interés regional o étnico por la identidad particular de los indios como la base más antigua y por tanto más auténtica del continente. La unión entre estas tres áreas de interés no es fácil. El Comintern asoció a Haya de la Torre, Arze y Mariátegui por su apego a la nación y al papel de los indios dentro de ella. Y sin embargo, hemos visto que estos tres pensadores, surgidos de ambientes comunes, no llegaron a las mismas observaciones al momento de teorizar sus acciones y el papel del indio en ellas. Mariátegui y Haya de la Torre se dividen por el apego del primero al comunismo. Arze también adhirió al comunismo, pero en la práctica, el PIR y sus propuestas se parecían mucho a los que defendía el APRA. El Comintern lo notó. Entrar o no a la esfera comunista no establece necesariamente un límite entre APRA y PIR. La imagen del indio tiene quizás mayor importancia para unir a esos dos, que la posición frente a la URSS. Y de la misma manera, Mariátegui, más comunista que ambos, nunca fue plenamente aceptado por el Comintern por ese mismo motivo.

Los motivos que explican el renovado interés por los indios en la nueva generación fueron: 1.- La defensa de las nuevas categorías sociales marginadas por el sistema liberal (obreros y campesinos) entre los cuales se cuentan la mayoría de los indios. La lucha contra las desigualdades sociales pasa por la lucha a favor de la población más marginada. 2.- El renovado despertar de un nacionalismo deseoso de encontrar la particularidad histórica y cultural que diferencia a las naciones latinoamericanas del resto del mundo y que legitime su existencia. Esto obliga a voltearse hacia el pasado, donde se encuentran las civilizaciones precolombinas, y a rescatar

la cultura popular creada en la tierra natal, y esta incluye en buena medida el papel de los indios como autóctonos y por tanto, según esa lógica, los más representativos de lo propiamente nacional y latinoamericano. Ambas ideas se mezclan y le darán al marxismo latinoamericano una gran originalidad y llevará también a rupturas y conflictos con el movimiento marxista, especialmente con la llegada de la Tercera Internacional. El internacionalismo y la lucha de clases a ultranza chocan con los indios vistos como elementos decisivos de la lucha, y con la lealtad de los socialistas latinoamericanos hacia la nación, vista como el refugio frente al capital transnacional. El indio crea una zanja entre marxistas ortodoxos y marxistas indigenistas, los cuales no se libran de la teorización fruto del estudio de la realidad latinoamericana a comienzos del siglo XX: no ha concluido la creación de la nación prometida por la gesta independentista, y esta sólo se logrará cuando los indios sean vistos como parte de la nación. El socialismo es para estos pensadores la vía para llegar a ambos resultados. Para gente como Haya de la Torre, González Prada, Mariátegui o Arze, el socialismo es el elemento faltante para crear a la nación, un medio más que un fin, o en cualquier caso uno de dos fines que se funden uno con otro.

El indigenismo revolucionario como surgió a comienzos del siglo XX es el resultado de un cúmulo de preguntas surgidas a la vez de la coyuntura del apogeo del imperialismo occidental, y del arribo al mismo momento de varias propuestas para superar las fallas percibidas en dicho sistema: la falta de identidad nacional frente al impulso colonizador, la lucha por una identidad propia rescatando a las masas indias, y el socialismo como herramienta para luchar contra las injusticias del capitalismo.

Fuentes consultadas

- Beigal, Fernanda, “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”, *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, núm. 13 (junio, 2001), pp. 36-57.
- Bertola, Luis y José Antonio Ocampo, *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*, México, FCE, 2013.
- Chang-Rodríguez, Eugenio, *Pensamiento y acción en Gonzales Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- _____, “José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo”, *América sin nombre*, núm. 13-14, (2009), pp. 103-112.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1973.
- De la Mora, Rogelio V., *Intelectuales en América Latina, escenarios y debates*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, Ciudad de México, FCE, 1998.
- Girault, Renée, *Diplomatie européenne, nations et impérialismes. 1871-1914*, París, Payot, 2004.
- Gómez García, Juan Guillermo, *Hacia la independencia: de Bolívar a González Prada*, Bogotá, desde abajo, 2010.
- González Prada, Manuel, *Nuestros Indios*, 1908. Editado por *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 29, México, Coordinación de Humanidades-Cela-UNAM, 1978.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, “El lenguaje político de Indoamérica”. Editado por *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 65, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFyL-UNAM, 1979.
- Klaiber, Jeffrey L., “The Popular Universities and the origins of Aprismo, 1921-1924” en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 55, núm. 4, nov., 1975, pp. 693-715.
- M., Reveco J., Vallenás H., Pereda R. y Romero R., *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Luis Alva Castro editor, 2006.
- Maiz, Claudio, *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*, Córdoba, Argentina, ediciones del corredor austral-ferreira, 2003.
- Mariátegui, José Carlos, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010.
- _____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

- Marzal, Manuel M., *Historia de la antropología*, vol. 1, *Antropología indigenista*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador/ ediciones Abya-Yala, 1996.
- , “Indigenismo y constitución” en *Revista de la Universidad Católica*, núm. 3, 15 de mayo de 1978, Lima, pp. 69-97.
- North, Liisa y Mario Dos Santos, “Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú” en *Desarrollo Económico*, vol. 10, núm. 38, jul-sep, 1970, pp. 166-214.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *¿Hacia una filosofía de la historia interamericana? Tesis de Víctor Raúl Haya de la Torre y su confrontación con la tesis de Toynbee*, sobretiro del anuario “Humanitas”, núm. 3, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, s/a.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, México, CIESAS, 2000.
- Ramos Escandón, Carmen, *Latinoamérica en el siglo XIX (1750-1914)*, México, CIALC-UNAM, 2007.
- Saladino García, Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2016.
- Schelchkov, Andrey A., “Una lealtad rechazada: José Antonio Arce y Moscú. Bolivia, primera mitad del siglo XX” en *Revista de historia social y de las mentalidades*, vol. 21, núm. 2, 2017, Santiago de Chile, pp. 31-60.
- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, París, 1908.
- Sternhell, Zeev, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- Thiesse, Anne-Marie, *La création de identités nationales. Europe XVIII-XIX siècles*, París, Éditions du Seuil, 2001.
- Villegas, Abelardo (selección) y Leopoldo Zea (introducción), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington D.C., Unión Panamericana, 1964.
- Villegas, Abelardo, *Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972.
- Yankelevich, Pablo, *La Revolución mexicana en América Latina*, México, Instituto Mora, 2003.
- Zapata, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México, Colegio de México, 1990.