



Cuestión indígena y nación: la rebelión zapatista desde una perspectiva andina

Edur Velasco Arregui

No quiero enigmas en lo que pretendo, sino una pura verdad: que ésta, aunque adelgaza, no quiebra. Mi único ánimo es y será cortar de raíz el mal gobierno de tanto ladrón zángano que nos roba la miel de nuestros panales.

José Gabriel Tupac Amaru,
Tungasuca, Los Andes,
20 de noviembre de 1780

La constitución plena de la nación en América Latina no será factible sin reconocer los derechos de los pueblos indígenas. Los detractores del movimiento zapatista en su más reciente ofensiva ideológica han utilizado un argumento central en común: Los indígenas no existen como pueblos. Su realidad cotidiana está entrelazada con la del resto de los habitantes de la nación. El establecimiento de un orden jurídico que descansara en las diferencias lingüísticas o étnicas de la población sólo contribuiría a reforzar la segregación en la que se encuentran: posmodernidad o barbarie.^[1] Hasta hace poco, en la mayoría de las constituciones de América Latina, regidas por el principio positivista de igualdad ante la ley, los indígenas, en efecto, no tienen ningún tipo de estatuto que reconozca su existencia como pueblos. Desde el punto de vista de los pensadores neoliberales esta situación no tiene que ser modificada: se trata de un orden jurídico que reivindica un principio abstracto de igualdad suprema, que desemboca en la inequidad inexorable.

La pobreza es la negación misma de los derechos ciudadanos. No hay "garantías individuales" que puedan enmendar la indiferencia de los incluidos ante la condición de los prescindibles. Y la negación de la dignidad humana de los habitantes de las comunidades indígenas es una afrenta a toda la sociedad y una demostración de su crisis orgánica para constituirse en nación: para permitir recobrar a cada uno de sus integrantes su condición de hombre o mujer libres.

El problema indígena, imbricado con el de la pobreza, está en el centro de la crisis de la nación en México, como también lo está para el conjunto de América Latina, aunque se exacerba en aquellos territorios con mayor

densidad de etnias originarias. Un primer dato que salta a la luz es la importancia demográfica de la población indígena en el subcontinente. Considerando el conjunto de la población de América Latina, los indígenas representan 50 millones de habitantes. Aunque existen comunidades indígenas en prácticamente todos los países del continente, su espacio vital se encuentra en Mesoamérica y en la región andina.

El Cuadro 1 nos muestra cómo pobreza, población indígena y colapso del gasto social están asociados de manera notable en el continente. En el grupo de las naciones en las que la población indígena es más de 10 por ciento, la pobreza abarca a un conjunto más amplio, mostrando cómo la segregación étnica es uno de sus determinantes. Los casos extremos son los de Guatemala y Bolivia, donde con poblaciones indígenas que representan 60 por ciento de la población, la pobreza abruma a un porcentaje similar de habitantes. En este caso no puede haber duda de que pobreza e indianidad están asociados de manera poderosa. Pero lo más sorprendente es que son las naciones en las que el estado menos contribuye a atenuar las desigualdades sociales a través del gasto público. En este caso los ejemplos más contundentes son los de Perú, Ecuador y México, donde la presencia de un significativo núcleo de pueblos indios coincide con una participación raquítica del gasto público social en el PIB. En el caso de Perú, con 37 por ciento de su población indígena y una cifra similar en la pobreza, el gasto público social sólo representa 5.8 por ciento del PIB. La situación de Ecuador es similar si consideramos que 34 por ciento de la población está compuesta por etnias originales y que la pobreza abarca a 50 por ciento de los ecuatorianos, mientras el estado sólo contribuye con 6.8 por ciento del PIB para actividades de educación, salud y desarrollo social. En el caso de México, una presencia significativa de los pueblos indios, 10 millones de habitantes -según las estadísticas oficiales-, 12 por ciento de su población, muestra cómo la postración de los indígenas es un componente fundamental para explicar la pobreza en el país, que en este caso se extiende más allá de las comunidades indígenas para doblegar a casi la mitad de la población. Sin embargo, coincidiendo con los casos de Ecuador y Perú, el estado en México sólo aporta 7.8 por ciento del PIB para gasto público social. En contraste, la participación del gasto público social en el PIB de Brasil es de 19.8 por ciento. A pesar de las dictaduras y las todavía profundas desigualdades, el proletariado brasileño y sus organizaciones de clase han podido insertarse en la modernidad a través de la lucha, de los recursos de los gobiernos locales y la ciudadanización real de la vida política en los distritos industriales. Por su parte, el mundo indígena andino y mesoamericano permanece en condiciones extremas de explotación, al grado que el salario social de la fuerza de trabajo, el gasto público social, es equivalente a un tercio del que perciben los trabajadores en Brasil, Uruguay o Argentina. Es por todo ello que bien podemos leer la situación mexicana a través de recorrer el pensamiento de los habitantes antiguos de los Andes. Entre las sierras mexicanas y la cordillera andina surcan enjambres de ideas como relámpagos.

CUADRO 1			
GASTO SOCIAL PÚBLICO, POBREZA Y POBLACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA PROMEDIO EN LOS AÑOS 1996-1997			
PAÍS	GASTO SOCIAL/PIB	PORCENTAJE DE HOGARES BAJO LÍNEA DE POBREZA	POBLACIÓN INDÍGENA COMO PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN TOTAL
Argentina	17.9	13	1,5
Uruguay	22.5	6	nd
Brasil	19.8	25	0.2
Chile	14.1	20	5.7
Panamá	21.9	27	6.8
Costa Rica	20.8	20	nd
Colombia	15.3	45	2.2
Venezuela	8.4	42	1.5
México	7.8	44	12.4
Perú	5.8	37	36.8
Ecuador	6.8	50	33.9
Paraguay	7.9	40	2.3
Bolivia	12.1	57	59.2
República Dominicana	6.1	32	nd
El Salvador	5.4	48	nd
Guatemala	4.2	63	59.7
Honduras	7.2	74	3.2
Nicaragua	10.7	66	10.1

FUENTE: CEPAL, *La pobreza a fines de los años noventa en América Latina*, Santiago de Chile, 1999.

La perspectiva de los ideólogos del orden neoliberal no deja de arrojar luz sobre un hecho relevante: la comunidad indígena está inserta en la economía de mercado y cruzada por todo tipo de contradicciones en su interior. Esto es así desde tiempos tan remotos como la división de los iroqueses en los sucesivos conflictos en el septentrión americano. Se preguntan los pensadores aludidos: ¿Cómo reivindicar la comunidad indígena como punto de partida de un nuevo contrato social sin recrear formas de intolerancia sin freno que brotan de sus usos y costumbres? La observación va dirigida a mezclar en un mismo saco a San Juan Chamula con La Realidad.

La comunidad indígena que se encuentra en guerra con el estado mexicano no es tradicionalista sino una creación heroica, en el sentido que José Carlos Mariátegui le daba a los dos términos. El indígena zapatista regresa a la comunidad después de pasar por el trabajo asalariado. La comunidad zapatista es tan moderna como toda expresión de ciudadanía, en una perspectiva integral de los derechos del hombre y de la mujer: es la reivindicación de la

diferencia como punto de partida verdadero de la igualdad. La comunidad zapatista es posterior al régimen del trabajo asalariado: es una forma de organización de los prescindibles de la economía contemporánea. Por ello su poderoso mensaje, que va más allá de una visión ingenua sobre el Chiapas imaginario, abre una brecha de esperanza sobre la posibilidad de resistir en cualquier lugar en que prevalezcan la injusticia y la opresión. La comunidad zapatista no es una reliquia, pero sería imposible de constituir sin la presencia de valores alternativos al individualismo mercantil.

La propia UNESCO constata lo que a los ideólogos de la contrainsurgencia les pasa inadvertido.

Donde la tradición se entrecruza con la modernidad, hay un proceso de "hibridación" en marcha. A pesar de la existencia de fuertes movimientos contra la "occidentalización" diversas poblaciones indígenas de América Latina tratan de dominar tanto las fuentes culturales como el conocimiento tecnológico moderno. Como señalan diversos observadores, estas poblaciones combinan técnicas curativas tradicionales con métodos alopáticos, adaptan los cambios democráticos en la esfera económica y política a sus propios fines e incorporan sus creencias tradicionales en movimientos cristianos que por lo general tienen una visión mucho más radical de la promoción de la modernidad [...] Muchas comunidades tribales disponen de tecnologías y prácticas milenarias en áreas tan diversas como la agricultura de montaña, la medicina y el cuidado de la salud, la educación comunitaria y la socialización. A primera vista, sus actitudes podrían parecer antimodernas, pero un análisis más atento revela que, mediante un complejo proceso de asimilación, estas sociedades están absorbiendo y utilizando la tecnología y los sistemas políticos modernos como un medio para acceder al poder y una existencia mejor. La base ritual de la sociedad se ha modernizado para adaptarse y servir a sus fines políticos y económicos. De esta manera, éstos contribuyen, discreta y efectivamente, a aunar los roles instrumental y constitutivo de la cultura [...] Estos pueblos, y otros como ellos, acrecientan su poder y despliegan su creatividad en tres áreas distintas aunque interrelacionadas: la expresión artística, la tecnología y finalmente la política y la gobernabilidad (UNESCO, 1997: 52).

A su pesar, los pensadores de la reacción, al establecer que el problema indígena no se reduce a las comunidades, muestran una perspectiva que no es nada propicia para su causa. Coincidimos en que la cuestión indígena recorre toda la estructura social del país. La modernidad que defienden los neoliberales está impregnada de racismo desde sus más profundos pliegues. El racismo es parte sustancial del sistema de dominación en México, y por inconfesable, todavía más taimado. La discriminación es sutil pero efectiva. A diferencia del *apartheid*, no requiere de leyes segregacionistas: también el racismo en México es un uso y costumbre. Aunque lo mismo que en Sudáfrica, también se refocila en su fuerte dosis de antisemitismo. Es cierto que existen los equivalentes a ser indígena en otros territorios sociales del país: ser *naco* en la ciudad de México, o *guacho* en los estados del norte, o *prietito* en algunos sofisticados medios culturales. La opresión en el país tiene también otras coordenadas, pero la étnica y racial opera siempre en diversas combinaciones. El sofisticado racismo del sistema de dominación en la sociedad mexicana permite incluso la presencia de algún contraejemplo: pero siempre se trata de casos excepcionales, y casi como una coartada para encubrirlo. El racismo en la sociedad mexicana es tan barroco como todo lo demás.

No es posible comprender la crisis chiapaneca sin tomar en cuenta lo que significa ser indígena, no sólo en Chiapas, sino en todo el país. Para ello resulta de particular interés ver cómo la "crisis chiapaneca" no está encerrada en su territorio. Entre 1970 y 1990, Chiapas se volvió una entidad de emigrantes. Pero lo distintivo no sólo es que se convirtiera en un estado que expelle a su población, sino el carácter de la misma. Para ello podemos recurrir a los datos que aparecen en el Cuadro 2. Un solo dato nos revela cómo la población chiapaneca que emigra dejó de ser aquella que dotada de ciertos recursos decidía trasladarse a la capital del país para beneficiarse de mayores servicios, sino que en la década de los noventa estamos ante la presencia de una emigración de pobres e indígenas: en 1970, vivían en la capital de la república 40 por ciento de los chiapanecos que tenían una residencia distinta a la entidad de su origen. En 1990, tan sólo 17 por ciento de ellos vivían en el Distrito Federal. En contraste, los chiapanecos que residen en los depauperados municipios conurbados del Estado de México saltaron de 5 a 15 por ciento. La diáspora chiapaneca se encuentra ahora regida no por la renta, sino por la demanda de fuerza de trabajo provocada por el desigual desarrollo de la economía del país. El desarrollo petrolero del sur de Veracruz, Tabasco y Campeche arrastró a miles de chiapanecos hacia estas tres entidades. Y la creación de grandes centros turísticos en Quintana Roo creó un corredor de fuerza de trabajo entre las dos entidades del sureste. Como lo muestra el propio Cuadro 2, la dispersión de los migrantes de Chiapas abarca ahora al conjunto de la república. En 1970, tan sólo 10 por ciento estaba concentrado en las entidades distintas a las registradas en el Cuadro 2; para 1990, 25 por ciento de los migrantes de Chiapas se dispersa en los "otros estados" fuera de sus destinos tradicionales. Pero en la gran mayoría de ellos la población indígena chiapaneca enfrenta condiciones de vida adversas, establecidas por la discriminación. Es por eso que muchos de ellos, después de haber transitado por la economía moderna, regresan a la comunidad, para desde ahí emprender un proyecto nuevo.

CUADRO 2		
MIGRANTES CHIAPANECOS EN LAS OTRAS ENTIDADES DE MÉXICO, 1970-1990		
	1970	1990
Distrito Federal	37 369	39 780
Estado de México	4 803	31 202
Oaxaca	4 355	14 873
Tabasco	17 592	35 963
Veracruz	13 454	38 202
Campeche	3 159	15 041
Quintana Roo	256	10 971
Otras	10 098	43 340
Total	91 086	229 372

FUENTE: INEGI, *Estadísticas históricas de México*, 1999.

José Carlos Mariátegui, el pensador latinoamericano más fértil en el estudio de la cuestión indígena, fue el primero en resaltar la importancia de este eterno retorno de los asalariados indígenas hacia sus comunidades. La verdadera evangelización de los indios, desde esta perspectiva, la han adquirido al confrontarse con la explotación fuera y dentro de Chiapas. No hay redentores en Chiapas. El que es irredimible es el capitalismo mexicano. Mariátegui afirmaba:

En la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indígena empieza a asimilar la idea de Revolución, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de su etnia oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre a un hermano de clase [...] Aquellos elementos militantes indígenas que en las minas o en los centros urbanos, entran en contacto con el movimiento obrero, se asimilan a sus principios y se capacitan para jugar un papel en la emancipación de sus comunidades. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno, que les hablen en su propio idioma (Mariátegui, 1970: vol. 13, 49-83).

La comunidad indígena es una reivindicación política frente a la crisis del estado nacional para incorporar la diversidad. Es la reivindicación frente al resto del país de que es necesario reconocer la diferencia, de manera explícita y legal, para poder modificar la exclusión de facto. La comunidad indígena es un reagrupamiento para poder sobrevivir. La fuerza del zapatismo reside en el hecho de que al rechazar la más primigenia de las injusticias en el país, obliga a construir puentes entre todas las otras formas de resistencia popular en México, país pródigo en el uso patrimonial del poder y en la humillación cotidiana de los grupos subalternos. Su fuerza reside no en construir en las pantallas de cuarzo un Chiapas imaginario, sino en su imaginación política.

La trivialización de los Acuerdos de San Andrés por parte de los críticos de la "autonomía indígena" olvida que eran tan sólo el resultado de la primera etapa del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal en México. Que los siguientes puntos de la agenda implicaban una discusión más amplia sobre los problemas de justicia, democracia y soberanía en el país: el inicio de un debate que conduciría a la necesidad de un nuevo contrato social para la república. La autonomía de las comunidades indígenas fuera de este nuevo contrato social es una abstracción que permite calificar a la propuesta zapatista de "preservacionista". Pero el zapatismo no es una propuesta regional y autonomista: apunta a discutir a fondo la crisis del estado-nación en México y en América Latina. Y es aquí donde surgen preguntas: ¿por qué el énfasis de los detractores del zapatismo sobre las bondades virtuales del sendero luminoso que sigue la imaginaria "transición democrática" de México? En realidad un "México en transición democrática a través de los partidos y las elecciones" es el más imaginario y virtual de todos. El año 2000 provoca

verdaderas quimeras milenaristas en los impostores que se reclaman herederos de la ilustración y el racionalismo.

En el cuerpo central de este ensayo nos proponemos hacer una revisión de las principales tesis del intelectual peruano José Carlos Mariátegui sobre la cuestión indígena y la crisis de la nación. Quizá para algunos, José Carlos Mariátegui pareciera muy distante en el espacio y el tiempo como para ser una de las voces que participen en la reflexión sobre la rebelión zapatista: peruano, de breve vida, ya que murió a la edad de treinta y cinco años el 16 de abril de 1930, su trabajo intelectual se concentró en el estudio de la más poderosa de sus pasiones, Perú. La pertinencia de recuperar a Mariátegui en el debate actual brota de los poderosos ríos subterráneos de la tragedia común del continente. Mariátegui es pertinente porque intentó desarrollar la misma pregunta que formulara ya José Martí: "¿No se ve que el mismo golpe que paralizó al indígena paralizó a nuestra América?"

En el debate sobre Chiapas, José Carlos Mariátegui es necesario. Él va a descubrir, no sólo para Perú sino para el conjunto de América Latina, cómo la fractura básica, y la debilidad congénita de la nación, procede de una arquitectura contrahecha, cuya primera piedra es la subyugación de los pueblos indios. Pero también le corresponde el haber reconocido en la resistencia indígena un camino genuino y auténtico hacia "otra modernidad", y romper con la ilusión de la "modernidad mercantil" como la única capaz de injertar el mundo en nuestras repúblicas. En Mariátegui, la resistencia indígena deja de ser tradicionalista, para recrear una utopía en que también caben los otros, los diversos. Es el primero en asumir la capacidad de la resistencia indígena para traducirse en la lucha de los diversos torrentes que confluyen en la vasija nacional latinoamericana. José Carlos Mariátegui es indispensable en el debate, porque en su ausencia éste se desarrolla con un "indigenismo imaginario". Hay algunos que siguen debatiendo con el siglo XVI o con el siglo XIX. Quisieran discutir con fray Bartolomé de las Casas, o con los sacerdotes de Chan Santa Cruz, pero no quieren debatir con los indígenas reales, con el discurso moderno de las comunidades indígenas rebeldes. El texto, el tejido de la moderna rebelión indígena, está prefigurado en las ideas de un peruano olvidado, de un intelectual autodidacta, de un pensador socialista. La pregunta relevante es, por tanto, no por qué incluirlo, sino al contrario, ¿cómo dar una discusión sobre la crisis de la nación en América Latina eludiéndolo?

Cabría también añadir que en la reconstrucción de la historia de Perú que realizó Mariátegui, y que aquí resumimos, los lectores encontrarán entre otras analogías la imborrable dicotomía entre la "sierra" y la "costa", común a la matriz de la Chiapas contemporánea. Y junto con este rasgo básico, una serie de trazos que establecen poderosos vínculos entre las grandes rebeliones indígenas de los Andes y las de Los Altos de Chiapas. El propio José Carlos Mariátegui no dudaba sobre el contenido continental de su obra:

Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la Independencia. Ahora, como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indoespañola [...] a los pueblos los uniré, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres.

Desde la perspectiva del restablecimiento de los vasos comunicantes entre la cuestión indígena y la crisis del tejido nacional, la contribución histórica de los textos clásicos de José Carlos Mariátegui nos parece imprescindible. Es por ello que en el presente texto dejamos cerrada, por el momento, la polémica, y damos paso a una reconstrucción de la clave andina del zapatismo: el pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre la cuestión indígena y la crisis de la nación en América Latina.

La clave andina del zapatismo: José Carlos Mariátegui

Al hacer una reflexión autobiográfica de la primera generación de marxistas en la vida intelectual de América Latina, José Carlos Mariátegui constataba la relación íntima entre su contacto intenso y directo con las ideas y emociones mundiales de la época, y su apreciación profunda de la realidad nacional, "la urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana". Para Mariátegui era claro que "el internacionalista siente mejor que muchos nacionalistas, lo indígena, lo peruano" (Mariátegui, 1970: vol. 12, 53). El eslabón entre el internacionalismo confeso de los revolucionarios de los años veinte y su nacionalismo genuino se encontraba en el carácter militante de su proyecto cultural y político: "Es necesario empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y hay que buscar la realidad profunda, no la realidad superficial. Éste es el único nacionalismo que cuenta con nuestro consenso" (Mariátegui, 1970: vol. 12, 56-57).

José Carlos Mariátegui percibió desde la Europa convulsionada de la posguerra, contemplando las grandes movilizaciones obreras y campesinas en el norte de Italia, cómo los conflictos sociales eran capaces de arrojar una poderosa luz sobre las deformaciones estatales del tejido nacional. La ruptura de Mariátegui con el pensamiento positivista dominante en su época le abre una inmensa brecha para la comprensión de la cuestión indígena y de su vitalidad en la creación de la nación:

El pasadista tiene siempre el paradójico destino de entender el pasado muy inferiormente al futurista. La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican. El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras el pasadista es incapaz de representarla en su inquietud y fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado (Mariátegui, 1970: vol. 12, 57-58).

La crisis constitutiva de la nación en Perú

La cuestión indígena se encuentra en la base de la crisis constitutiva de la nación, porque los estados en América Latina se han construido sobre la base

de la exclusión de una parte significativa de su población, privada de la posibilidad de incorporarse con su código étnico en un entramado social equitativo. Esta primera exclusión de la población autóctona se va a reproducir en una serie de compartimentos de la sociedad y la economía, que a su vez descansan en una serie de concesiones patrimoniales y no en derechos, que atenazan la vitalidad productiva de toda la región. Nada más antitético a la modernidad que la omisión del componente indígena en la creación del espacio nacional. Mariátegui señalaba al respecto remitiéndose a la experiencia peruana:

para el nacionalismo reaccionario [...] las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas o latinas [...] en oposición a ese espíritu, la vanguardia cultural en el Perú propugna por la reconstrucción de la nación sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro pasado, nuestra verdadera historia (Mariátegui, 1970: vol. 12, 74-75).

Mariátegui, en su visión futurista del pasado, desentrañó la capacidad formidable de la cultura indígena, que prescindiendo de la propiedad privada había logrado desarrollar la energía y fecundidad de la productividad social del trabajo. Organizados alrededor de la comuna indígena, el *ayllu*, los primeros peruanos realizaron grandes obras colectivas: canales, acueductos, andenes, terrazas de cultivo y una vasta red de caminos. Se trataba de una economía orgánica que articulaba, de una manera equilibrada, el esfuerzo solidario y la satisfacción de necesidades básicas de una población de cerca de diez millones de habitantes. Mariátegui recordaría cómo

[...] Los conquistadores destruyeron, sin poder naturalmente remplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompuso y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico (Mariátegui, 1979: 15-16).

Para Mariátegui la abrupta inclusión de América Latina en el mercado mundial, por medio de la violencia como potencia económica, aniquiló el antiguo metabolismo de los hombres con la tierra, destruyó al Perú autóctono, "frustró la única peruanidad que ha existido" (Mariátegui, 1970: vol. 12, 25).

La gestión colonial de la riqueza natural y demográfica de Perú condujo a un agotamiento de sus propios cimientos. La Colonia se superpuso sobre el sedimento indígena, devastando su densidad demográfica a través de una prolongada exacción a la comunidad incaica.

La práctica del exterminio de la población indígena y de la destrucción de sus instituciones [...] empobrecía y desangraba el fabuloso país ganado por los conquistadores para el Rey de España, en una medida que éstos no eran capaces de percibir y apreciar [...] La codicia de los metales preciosos -absolutamente lógica en un siglo en que las tierras distantes casi no podían mandar a Europa otros productos-, empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo los incas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario. De hecho nació la necesidad de imponer al indio la dura ley de la esclavitud. El trabajo en el agro, dentro de un

régimen naturalmente feudal, hubiera hecho del indio un siervo vinculado a la tierra. El trabajo de las minas y de las ciudades, debía hacer de él un esclavo. Los conquistadores establecieron, con el sistema de mitas, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y sus costumbres [...] La Colonia se encontraba cada día más necesitada de brazos para la explotación y aprovechamiento de las riquezas conquistadas. Recurrieron entonces al sistema más antisocial y primitivo de colonización: el de la importación de esclavos. El colonizador renunciaba así, de otro lado, a la empresa para la cual antes se sintió apto el conquistador: la de asimilar al indio. La población negra traída por él tenía que servir, entre otras cosas, para reducir el desequilibrio demográfico entre el blanco y el indio [...] El esclavismo se arraigó en el régimen colonial, viciándolo y enfermándolo (Mariátegui, 1979: 52-54).

La organización colonial de la producción no recreaba la fuerza de trabajo involucrada, sino la desbarataba en un proceso coercitivo realizado con los elementos técnicos más rudimentarios. El trabajo acumulado a través de la mita y la esclavitud se transfería por diversas vías hacia la metrópoli, extrayendo la riqueza social obtenida a tan alto costo. "El colonizador no era, por consiguiente, un creador de riqueza. Una economía, una sociedad, son la obra de los que colonizan y vivifican la tierra; no de los que precariamente extraen los tesoros del subsuelo" (Mariátegui, 1979: 54).

Con relación al caso de Brasil, las reflexiones de Mariátegui son puntuales y agudas. La diseminación de las tribus de las florestas no impidió que estuvieran sometidas a una persecución encarnizada por parte de los *bandeirantes*:^[2]

No hay cálculos exactos sobre la población indígena del Brasil en la época del descubrimiento. Se puede afirmar, mientras, sin temor a errar, que por lo menos dos tercios de la población han desaparecido hasta llegar a nuestros días [...] Según cálculos del Servicio de Protección a los Indios, existen actualmente en Brasil (1929) cerca de quinientos mil indios [...] En el Brasil, los pocos millares de indios que conservan costumbres y tradiciones, viven aislados del proletariado urbano, y penetran cada vez más hacia las florestas, a medida que los latifundistas van expandiendo sus dominios hasta las tierras antes ocupadas por ellos [...] Otras tribus indígenas, en la cuenca fluvial del Amazonas, han sido alcanzadas por la garra de los explotadores blancos o mestizos, y esclavizadas para los trabajos de recolección de madera o extracción del caucho. Hablando del Amazonas, los abusos ignominiosos allí cometidos han llegado a trascender los límites de los bosques y tener resonancia mundial, sin lograr producir el castigo a los culpables, sino, al contrario, la persecución de los defensores del indio (Mariátegui, 1970: vol. 13, 49-52 y 73).

Desde la perspectiva de Mariátegui, muy lejos de la conmoción del viejo orden colonial, la independencia de Perú no coincidió con la insurgencia del sustrato popular necesario para recrear a la nación. La independencia peruana fue una transacción entre los ejércitos libertadores y los grandes señores criollos que permanecieron leales a la monarquía española. Se trata del caso más nítido en todo el continente de cómo la revolución de independencia se trocaba en una revolución pasiva, en un ejercicio de transformismo, que garantizaba con la modificación de las formas políticas la preservación del viejo orden social:

Si la revolución hubiese sido un movimiento de las masas indígenas o hubiese representado sus reivindicaciones, habría tenido necesariamente una fisonomía

agrarista [...] Pero, para que la revolución demoliberal haya tenido estos efectos, dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. En el Perú, menos todavía que en otros países de América, la revolución de independencia no respondía a estas premisas [...] La revolución americana, en vez del conflicto entre la nobleza terrateniente y la burguesía comerciante, produjo en muchos casos su colaboración, ya por la impregnación de ideas liberales que acusaba la aristocracia, ya porque ésta no veía en esa revolución sino un movimiento de emancipación de la corona de España. La población campesina, que en el Perú era indígena, no tenía en la revolución una presencia directa, activa. El programa revolucionario no representaba sus reivindicaciones (Mariátegui, 1979: 43).

La instauración de una forma de gobierno republicana no implicó, por tanto, la incorporación de la población indígena a un proyecto nacional. El proyecto nacional oligárquico era inconsistente al descansar, lo mismo que la Colonia, en la subyugación y marginación indígenas y no en su participación plena, como parte integrante esencial de la nación. Todo lo contrario, después de consumada la Independencia de la antigua metrópoli, los latifundistas se lanzaron al despojo de los recursos productivos que aún quedaban en manos de las comunidades indígenas. Mariátegui nos muestra cómo en las décadas siguientes, la oligarquía, a empujones y sacudidas, inició el tránsito hacia una economía burguesa, pero sin lograr recrear un vigoroso mercado interno. La reproducción de la economía en la República del XIX residía en una endeble división del trabajo, y en la reinserción en el mercado mundial a través de los productos que permitían mantener un intercambio de materias primas por una diversidad de géneros.

Sin impulsar una transformación cualitativa en el proceso de producción, la economía republicana descansó en una sucesión de productos primarios incapaces de articular a su alrededor un despliegue social de la riqueza: una diversificada división del trabajo. Buena parte de los nuevos productos a partir de los cuales se enlazaba Perú con el mercado mundial eran enclaves en las costas, que reducían a un mínimo el impacto de su efímera prosperidad sobre el resto del país, en particular la sierra, que permanecerá sumida en un profundo letargo:

El guano y el salitre, sustancias groseras y humildes, les tocó jugar en la gesta de la República un papel que había parecido reservado al oro y la plata [...] El guano y el salitre -que para anteriores civilizaciones materiales hubieran carecido de valor pero que para la civilización industrial adquirirían un precio extraordinario constituían una reserva casi exclusivamente nuestra. El industrialismo europeo u occidental -fenómeno en pleno desarrollo- necesitaba abastecerse de estas materias en el lejano litoral del Sur del Pacífico. A la explotación de los dos productos no se oponía, de otro lado, como a otros productos andinos, el establecimiento rudimentario y primitivo de los transportes terrestres. Mientras que para extraer de las entrañas de Los Andes el oro, la plata, el cobre, el carbón, se tenía que salvar ásperas montañas y enormes distancias, el salitre y el guano yacían en la costa casi al alcance de los barcos que venían a buscarlos (Mariátegui, 1979: 10).

La República, utópico andamiaje político de una nación sin ciudadanos, se convirtió gracias a los enclaves de materias primas en una asociación de rentistas y dilapidadores de los recursos obtenidos por la explotación del guano y el salitre. La nación no fermentaba en su cohesión productiva sino constituía un intermediario entre el recurso natural y la empresa capitalista externa. La economía de enclave reproducía los lastres improductivos de la economía minera colonial. Su operación no engrosaba las capacidades y talentos del tejido productivo social: era estéril, no acrecentaba la potencia subjetiva del trabajo. La articulación con el mercado mundial no se daba por una transformación interna que desencadenara la elaboración de una gran diversidad en la riqueza material, sino como resultado de un accidental encuentro entre la geología y la biósfera.

La debilidad de los cimientos materiales de la República se reforzó con la subordinación de las finanzas públicas al capital financiero, que devora los escasos excedentes de la administración, bloqueando toda posible expansión de la infraestructura y de la obra pública. El poder político no contrarrestaba el parasitismo de los señores limeños, sino que lo reproducía. A la desarticulación económica y social, Perú añadía la reconstrucción del tributo, ahora bajo la forma de pago del servicio de la deuda a los banqueros de Londres. Junto con su trabajo acumulado, el país enajenaba los recursos indispensables que de otra manera podrían haber sido destinados a su integración real.

La crisis de organicidad de la nación en Perú se puso en evidencia en su derrota en la Guerra del Pacífico:

La guerra del Pacífico, consecuencia del guano y el salitre, no canceló las otras consecuencias del descubrimiento y explotación de estos recursos, cuya pérdida nos reveló trágicamente el peligro de una prosperidad económica apoyada y cimentada casi exclusivamente sobre la posesión de una riqueza natural [...] La historia de nuestra posguerra lo demuestra. La derrota, con la pérdida de territorios del salitre, causó un largo colapso de las fuerzas productoras -no trajo como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado [...] Desangrada, mutilada, la nación sufría de una terrible anemia (Mariátegui, 1979: 12).

La reinsertión de la economía de Perú en el mercado mundial, después de la pérdida de los yacimientos costeros, fue de nueva cuenta un proyecto parcial, que tenía como base los recursos naturales, en este acaso agrícolas, pero que no ponía en movimiento a las distintas regiones, ni creaba un tejido productivo interno capaz de recrear nuevas capacidades en la población. La presencia de capital extranjero en los transportes y en las incipientes industrias sólo simulaba la modernidad, dando lugar a un híbrido de las nuevas tecnologías con las formas más coercitivas de organización del trabajo. El Perú real, el de su población, era de nuevo extenuado, sin poder reproducirse en una nueva escala. Mariátegui señalaba al respecto, contrastando la economía peruana con la de las potencias europeas:

El año económico de 1925 nos ha recordado de nuevo que toda la economía de la costa y, por ende, del Perú nacido de la conquista, reposa sobre la base que, físicamente, no puede parecerle a nadie asaz sólida: el algodón y el azúcar [...] El mundo, por ejemplo, cree en la solidez de la economía británica no tanto por lo que dicen las cifras de su comercio sino porque saben que la base de esta economía es el carbón. Y su confianza en el resurgimiento de la economía alemana tiene seguramente análogos motivos. La prueba está en que esa confianza sólo se ha quebrantado cuando se ha visto amenazado uno de los cimientos de Alemania: el carbón y el hierro [...] Ha sido la naturaleza -no la teoría- la que ha revelado la poca consistencia del azúcar y el algodón como bases de la economía. Ha bastado que llueva de manera extraordinaria para que la vida económica del país se resienta. Una serie de cosas, que mucha gente se había acostumbrado ya a mirar como adquisiciones definitivas del progreso peruano, han resultado dependientes del precio del azúcar y del algodón en los mercados de New York y Londres (Mariátegui, 1970: vol. 12, 92-93).

Para Mariátegui, el mercado mundial no era una alternativa frente al necesario desarrollo de un proyecto nacional que fuera capaz de acrecentar la productividad social del trabajo y articular a las distintas regiones entre sí: "Ahí donde declina una civilización, como donde alborea otra, la industria mantiene intacta su pujanza. Ni la burguesía ni el proletariado pueden concebir una civilización que no repose en la industria [...] sobre el poder del industrialismo nadie discrepa". En el caso de Perú, "las grandes firmas, importadoras y exportadoras, controlan y dominan nuestra economía, y mientras en su interés está evidentemente la explotación del país, como fuente de materias primas, no está en cambio la implantación en él de industrias manufactureras" (Mariátegui, 1970: vol. 12, 102).

El crecimiento de las economías latinoamericanas de fin del milenio ha creado una base industrial con un raquítico mercado interno. Millones de latinoamericanos sumidos en la pobreza se encuentran excluidos de un desarrollo tecnológico que los hace superfluos, mientras un conjunto de tecnologías alternas yacen dormidas en las "tradicionales" comunidades indígenas. Es paradójico que mientras los territorios indígenas aparecen como fracturas del mercado, tierra yerma para el consumo de artefactos de patente transnacional, sean a la vez las regiones en donde la riqueza de la biosfera, preservada por los indios y su cultura, pueda ser la base de muchos de los avances en biotecnología. Frente a la ilusión de una modernidad sin las comunidades indígenas, la industrialización de América Latina en el siglo XXI, a partir de un conocimiento endógeno, parece imposible sin el concurso del mundo indígena.^[31] Incluso, más allá de esta dimensión, el mundo indígena parecería dotado de una fuerza sin precedentes, por su ubicación e historia, para rearticular los eslabones necesarios para la unidad de los pueblos de América Latina. Su dispersión en las periferias de las repúblicas, en donde las fronteras se borran por la unidad de las culturas, hace de los pueblos indios los sujetos centrales del resurgimiento de la causa bolivariana y de un poderoso tejido económico continental.

La crisis orgánica de la nación en Perú

Al comentar la ausencia de una estadística nacional fiable -un aspecto en apariencia administrativo en la realidad peruana, extensivo a otros países de América Latina-, Mariátegui apuntaba a una de sus principales conclusiones sobre el problema nacional peruano: la crisis orgánica de la nación en Perú. Al respecto Mariátegui señalaba:

Esta falta de Estadísticas depende, sin duda, de que el Perú es aún un país "inorgánico" [...] [en] un país organizado y orgánico, cada comuna funciona como una célula viva del estado. No es posible, por consiguiente, que el estado ignore nada de la población, del trabajo, de la producción, del consumo. Lo que se sustrae a su control es muy insignificante y adjetivo[...] Pero en el Perú todos sabemos muy bien lo que son los municipios y hasta qué punto se puede hablar de los municipios. El estado no controla sino una parte de la población. Sobre la población indígena su autoridad pasa por un intermedio y el arbitrio de la feudalidad y el gamonalismo. Y la propia feudalidad, si impone a los indios una servidumbre, no puede ni sabe imponerles ninguna organización (Mariátegui, 1970: vol. 12, 88-90).

Para José Carlos Mariátegui, la crisis orgánica de la nación se debía a los lastres de formas coercitivas de organización del trabajo y del conjunto de la vida social. La ausencia de ciudadanía comenzaba en el proceso de trabajo, donde no se asimilaba la voluntad de los dirigidos. A partir de este hecho crucial en el metabolismo de la sociedad, el estado se desenvolvía de manera torpe, como un mecanismo inhábil e inacabado. Donde se subyuga no se organiza. La ausencia de una burguesía revolucionaria, capaz de emprender una verdadera empresa nacional, será un límite para el desarrollo capitalista profundo del país:

Desde los primeros tiempos de la Independencia, la lucha de facciones y de jefes militares aparece como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica [...] En el periodo dominado y caracterizado por el comercio del guano y el salitre, el proceso de transformación de nuestra economía, de feudal en burguesa, recibió su primera enérgica propulsión. Es a mi juicio, indiscutible que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y elan nuevos, este proceso habría avanzado más orgánica y seguramente (Mariátegui, 1979: 12).

El rentismo de la clase dominante de América Latina -no compuesta por innovadores capaces de modificar los procesos de producción o de crear nuevos productos y mercados-, de los propietarios de la riqueza de Perú, hacía de la empresa capitalista nacional un fenómeno maltrecho y malogrado:

La clase terrateniente no ha logrado transformarse en una burguesía capitalista, patrona de la economía nacional. La minería, el comercio y los transportes se encuentran en manos del capital extranjero. Los latifundistas se han contentado de intermediarios de éste, en la producción del algodón y del azúcar. Este sistema económico ha mantenido en la agricultura una organización semifeudal que constituye el más pesado lastre del desarrollo del país [...] La supervivencia de la feudalidad en la costa se traduce en la languidez y pobreza de la vida urbana. Pesan sobre el propietario criollo la herencia y educación españolas, que le impiden percibir y entender netamente

todo lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. Los elementos morales, políticos, psicológicos del capitalismo no parecen haber encontrado aquí su clima. El capitalista, o mejor el propietario criollo, tienen el concepto de renta antes que el de producción. El sentimiento de aventura, el ímpetu de creación, el poder organizador, que caracteriza al capitalista auténtico, son entre nosotros casi desconocidos [...] En el Perú no hemos tenido, en cien años de República, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal, camuflada o disfrazada de burguesía republicana, ha conservado sus posiciones (Mariátegui, 1979: 31-32).

La carencia de un proyecto para producir y crear la nación, este "aliento retrógrado de los propietarios en las repúblicas latinoamericanas", tenía su núcleo esencial, según los términos del propio Mariátegui, en el régimen de trabajo de sus explotaciones, ya fueran rurales o industriales. Bajo formas de dominación coercitivas, trituraban la voluntad de los trabajadores directos, sin asimilar su potencia como productores, quedando los hombres y mujeres reducidos a meras sombras, que deambulaban ejecutando el trabajo con fuerzas exiguas:

La diferencia entre la agricultura de la costa y la agricultura de la sierra aparece menos en lo que concierne al trabajo que en lo que respecta a la técnica. La agricultura de la costa ha evolucionado con más o menos prontitud hacia una técnica capitalista en el cultivo del suelo y la transformación y comercio de productos. Pero, en cambio, se ha mantenido demasiado estacionaria en su criterio y conducta respecto al trabajo. Acerca del trabajador, el latifundio colonial no ha renunciado a sus hábitos feudales sino cuando las circunstancias se lo han exigido de modo perentorio (Mariátegui, 1979: 80-81).

Para José Carlos Mariátegui, la escisión entre los propietarios de la riqueza de Perú y los trabajadores no sólo era social; era también de naturaleza cultural, étnica. Se trataba de dos universos sin más mediación que la escasez y la coerción, que marchaban manteniendo un contacto externo, sin posibilidad de intercambio de ideas en el proceso productivo, lo que se reproducía desde los centros de trabajo a toda la estructura social, creando una crisis orgánica de la nación:

Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura latinoamericana [...] no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse en el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado [...] En gran parte de nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispanoamericanos no ha cambiado hasta ahora de métodos [...] Aquí la síntesis no existe todavía, los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad (Mariátegui, 1975: 25-26).

Para el creador de *Amauta*, sin una recuperación de los derechos de los pueblos indios no era posible el desarrollo de la productividad social del trabajo:

Explotado, befado, embrutecido, no puede el indio ser creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como ser humano equivale a desvalorizarlo, a depreciarlo como productor. Sólo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo,

adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita de todos sus individuos [...] Cuando se habla de peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible (Mariátegui, 1970: 32).

La desarticulación étnica y social de Perú se expresaba, según Mariátegui, en su fragmentación regional, en la ausencia de vínculos orgánicos entre sus partes:

La raza y la lengua indígenas, desalojadas de la costa por la gente y la lengua españolas, aparecen hurañamente refugiadas en la sierra. Y por consiguiente en la sierra se conciertan todos los factores de una regionalidad si no de una nacionalidad. El Perú costeño, heredero, de España y la conquista, domina desde Lima al Perú serrano; pero no es demográfica y espiritualmente asaz fuerte para absorberlo. La unidad peruana está por hacerse; y no se presenta como un problema de articulación o convivencia dentro de los confines de un estado único de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver la pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla (Mariátegui, 1979: 134).

La hipertrofia de Lima reflejaba así lo imperfecto de la nación del estado, lo raquítico y deforme de su estructura. La centralización era consecuencia de la concentración de los propietarios en su plaza fuerte, de una nación fundada en la renta y no en la división social del trabajo productivo.

Desde el punto de vista de Mariátegui la crisis orgánica de la nación no podía ser resuelta por un proceso de descentralización que sólo concediera mayor poder a los caciques locales. Para que el proceso de democratización y descentralización fuera real tenía que ir dirigido a quebrar el gamonalismo y las estructuras de poder local, para no quedar convertido en una descentralización centralista.

La construcción de la nación y el mundo indígena

Para José Carlos Mariátegui, la crisis orgánica de la nación planteaba la necesidad de la acción política de los trabajadores directos: de los obreros, los campesinos y los indígenas. La construcción de la nación requería de la participación de las masas populares y no podía desistir de un cambio sustancial en la propiedad de los acervos productivos, para poder dar sustento material a una empresa nacional con un contenido de clase distinto. La autodeterminación de las nacionalidades oprimidas sólo podría realizarse, según el pensador peruano, bajo la democracia de los trabajadores. El carácter socialista de la lucha de liberación nacional, del movimiento indígena, era consecuencia de la necesidad de recuperación de la riqueza nacional para poder establecer una ciudadanía real a los excluidos:

En esta época, con la aparición de una ideología nueva que traduce los intereses y aspiraciones de la masa -la cual adquiere gradualmente conciencia y espíritu de clase- surge una tendencia nacional que se siente solidaria con la suerte del indio. Para esta

corriente la solución del problema indio es la base de un programa de renovación y reconstrucción peruana. El problema indio [...] pasa a representar el tema capital [...] He aquí justamente, uno de los hechos que, contra lo que suponen e insinúan superficiales y sedicentes nacionalistas, demuestra que el programa socialista que se elabora en la conciencia de esta generación es mil veces más nacional que el que, en el pasado, se alimentó únicamente de sentimientos y supersticiones aristocráticas, o de conceptos y fórmulas jacobinas (Mariátegui, 1979: 180).

Para Mariátegui, el problema nacional era, pues, el problema de la integración social del país, de la incorporación del indígena a una nueva socialidad peruana, en condiciones en las que su matriz cultural no quedara relegada, sino constituyera el punto de partida de su propia modernidad:

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aliación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, la clase trabajadora, son en tres cuartas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, ni siquiera socialismo, si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista [...] Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena por el camino -a la vez intelectual, sentimental y práctico- del socialismo (Mariátegui, 1978: 217).

En este proceso, no sólo el socialismo apuntaba hacia el problema indígena; también la propia experiencia histórica de los indígenas aportaba formas de organización social comunitarias sobre las cuales construir la asociación libre de los productores directos:

Hay que considerar la vitalidad del comunismo indígena que impulsa a los indios a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista [...] El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre competencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo [...] Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos de patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La "comunidad" corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar a la "comunidad", el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son remplazados por la cooperación en el trabajo individual (Mariátegui, 1979: 75).

Más adelante, en *Amauta* añadía:

Nosotros creemos que entre las poblaciones "atrasadas", ninguna como la población incaica reúne las condiciones tan favorables para el comunismo agrario, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, bajo la hegemonía de la clase proletaria, es una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el marxismo (Mariátegui, 1979: 68).

La construcción de un poderoso tejido nacional por la asociación de los productores directos tenía en el desarrollo de la clase obrera peruana, en aquella época incipiente, uno de los almárgos más importantes de la fusión del mundo indígena con las formas de cooperación y resistencia dentro del mundo industrial: "En la ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de su raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase" (Mariátegui, 1978: 33).

En este proceso de arraigo del pensamiento socialista en las masas indígenas, los propagandistas indios con experiencia como trabajadores asalariados en las minas y en las fábricas tendrían un papel fundamental. Pero para ello era necesario dotarlos de un mito moderno capaz de desatar fuerzas latentes, y potenciarlas con un contenido nuevo. Aquí llegamos a uno de los puntos de mayor riqueza del pensamiento de Mariátegui sobre la cuestión indígena y la construcción de la nación. La relación entre la historia propia y la construcción de un proyecto alternativo al capitalismo:

La insurrección de Tupac Amaru probó, en las postrimerías del virreinato, que los indios eran capaces de combatir por su libertad [...] Cuando se habla de la actitud del indio ante sus explotadores se suscribe generalmente la impresión de que el indio es incapaz de toda resistencia. La larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas y de las masacres consiguientes, basta por sí sola para desmentir esta impresión. En la mayoría de los casos las sublevaciones de indios han tenido como origen una violencia que los ha forzado incidentalmente a la revuelta contra una autoridad o hacendado; pero en otros casos no ha tenido este carácter de motín local. La rebelión ha seguido a una agitación menos incidental y se ha propagado a una región más o menos extensa [...] Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido agotadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas (Mariátegui, 1978: 40).

Es remitiéndose a esta tradición del trabajo, de sus potencialidades creativas y de sus movimientos de resistencia heroicos, por lo que el pensamiento socialista de Mariátegui se expresó bajo la figura emblemática de un moderno *Amauta*:

Hemos querido que *Amauta* [la revista fundada por José Carlos Mariátegui] tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. *Amauta* no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomamos una palabra incaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintieran esta revista como suya. No queremos ciertamente, que el socialismo sea en América calco o copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano (Mariátegui, 1978: 248-49).

Creación heroica que es, para Mariátegui, la única forma de entender la tradición desde una perspectiva revolucionaria, como algo vivo y en movimiento. Y esta visión sólo podría provenir del mundo del trabajo donde la única manera de conservar el trabajo pretérito es transformando su forma

inicial. Lo mismo ocurre con la nación, donde los elementos en que se ha fijado su carácter y memoria colectivos, sólo recreándolos pueden ser recuperados como fuerza social:

No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo -no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve en mero conservadurismo- es en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos [...] Los verdaderos revolucionarios aunque actúan sobre la realidad por medio de negaciones intransigentes, iconoclastas, no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultrista ilusión verbal de inaugurar todas las cosas [...] No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud [...] La tradición de esta época, la están haciendo los que parecen a veces negar, iconoclastas, toda tradición. De ellos es por lo menos, la parte activa. Sin ellos, la sociedad acusaría el abandono o la abdicación de la voluntad de vivir renovándose y superándose incesantemente (Mariátegui, 1977: 118-19).

La conclusión de José Carlos Mariátegui sobre el papel de los indígenas en la revolución en América Latina es breve y contundente: "Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse en América Latina, pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo" (Mariátegui, 1970: vol. 13, 85).

Conclusiones

El movimiento indígena revolucionario en América Latina no busca ya una imposible restauración de un "viejo orden", sino una futura integración de nuestra América que se asiente en sus verdaderas raíces. La década de los años noventa del siglo XX será recordada como aquella en donde los modernos movimientos indígenas hicieron eclosión en todo el continente. En el florecimiento de la causa india inciden una suma de circunstancias en donde se entretajan las ramas que surgen de la comunidad con las que provienen del mundo. La causa india es, sin lugar a dudas, el más moderno de los fenómenos culturales de América Latina, la mejor síntesis del humanismo contemporáneo y no un rescoldo de fundamentalismo de origen religioso, espectro imaginado y deseado por los ideólogos de la contrainsurgencia.

La causa india brota en primer lugar de una consolidación demográfica de los pueblos indios, que recogen en su recuperación poblacional la capacidad endógena de la comunidad india como almacigo de seres humanos. En ello también tuvo su peso la presión de los movimientos armados revolucionarios de los años sesenta, que obligó a los estados a intentar un símil de política social en los territorios indios. La década del populismo, los "dispendiosos años setenta", vertieron, es cierto, magros recursos hacia los territorios indios en medio de grandes embrollos burocráticos. Pero con lo que llegó fue suficiente

para evitar el colapso. No porque fuera generoso, sino por lo que las comunidades lograron recrear con lo poco que recibieron. El resultado es que la población indígena de América Latina es la más numerosa desde la época precolombina. Pero en el trayecto muchas naciones indias desaparecieron, no tuvieron ya tiempo para sobrevivir.

Por el lado del mundo, el desarrollo de los movimientos alternativos, como el ecologismo, permitió descubrir en los territorios indios un metabolismo distinto con la naturaleza, no depredador, que ante la devastación de los recursos naturales mostraba una forma nueva de riqueza, no capitalista. A su vez, la revolución en las comunicaciones permitió que pueblos sin voz pudieran por primera vez encontrar empatía con sus pares en todo el mundo. El reconocimiento de la diversidad cultural como esencial para la fortaleza del género humano sobre la faz de la tierra creó una red de solidaridad internacional sin precedentes, al grado de obtener, en el multicitado convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el reconocimiento del derecho de los pueblos originarios a la propiedad sobre las tierras que tradicionalmente ocupan y a los recursos naturales existentes en ellas.

El programa neoliberal hizo el resto. Fue como si chocaran de frente dos mareas. La mercantilización de la vida social era letal para el resurgimiento indígena. La rebelión, inevitable. Las versiones sobre conspiraciones, tramas inconfesables, redentores delirantes, son la nueva literatura ficción reaccionaria, que simplemente no encaja para explicar el carácter continental de la movilización indígena. Es por ello que es necesario ver el zapatismo desde una perspectiva andina. En esta última década del siglo XX se desplegaron formas de resistencia indígena en todos los planos: local, regional, nacional. En Ecuador, en 1986 se constituyó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que expresaba sin ambages:

No es accidental que la mayoría de los últimos recursos naturales estén en territorios indios. Después de destruir su medio ambiente, los occidentales vienen a tomar los últimos territorios que nos quedan, los que hemos protegido. Los pueblos indígenas nos consideramos parte del medio ambiente. Nuestra cultura nos permite vivir en armonía con la naturaleza, pero hoy nuestros territorios y pueblos están en peligro. En la Costa, Sierra y Amazonia se desarrollan actividades mineras, madereras, cuyas empresas nacionales y extranjeras buscan sólo el beneficio económico y aplican tecnologías chatarra que están contaminando y destruyendo cientos de formas de vida únicas en el planeta. La explotación petrolera ya causó la destrucción de las nacionalidades Tetete y Zaparo, manteniéndose el peligro para los demás pueblos indígenas (Conaie, 1999: 2).

Con estas ideas/fuerza la Conaie es un movimiento de dimensiones sin precedentes en la historia del Ecuador. Sector fundamental en los levantamientos indígenas de 1990, 1993, 1996 y 1999. Los levantamientos indígenas son verdaderas huelgas generales que han derribado gobiernos, y una forma de lucha que ha reventado los programas económicos de austeridad a lo largo de la década. No es suficiente. Pero la resistencia siempre tiene un costo, y éste es necesario. Lo otro es como acusar al maquí francés de dañar la economía nazi en la Francia ocupada durante la guerra mundial.

El caso ecuatoriano es el más notable. Pero desde la emblemática insurrección zapatista, un fantasma recorre América, y es el fantasma de la rebeldía indígena. Imbricada lucha izquierdista en contra del neoliberalismo. Son los mapuches de Chile y su lucha contra la inundación de sus territorios ancestrales, los guaraníes de Paraguay y su resistencia cultural; es la marcha por la dignidad y el territorio en la República de Bolivia, es el resurgimiento de las organizaciones civiles mayas en Centroamérica, los congresos indios de Venezuela y la nueva resistencia organizada de las naciones indias de Brasil.

El caso de Venezuela es también sorprendente. En marzo de 1999, se realizó en Ciudad Bolívar el Congreso Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Venezuela, convocado por el Consejo Nacional Indio de Venezuela (Conive) y las organizaciones regionales de base, la Federación de Indígenas del Estado de Bolívar (FIB), la Organización Indígena de la Cuenca del Caura (KUYUJANI), la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) y la Organización de los Pueblos Indígenas de Zulia (Orpiz), entre otras. Trescientos indígenas de las veintiocho etnias que existen en Venezuela se reunieron para elaborar lo que sería la propuesta de los Pueblos Indígenas para la nueva Constitución y elegir representantes a la Asamblea Nacional Constituyente:

El proceso de desarrollo de una nueva Constitución debe poner fin a cinco siglos de colonialismo jurídico, debe imponer un replanteamiento de nuestra estructura constitucional, entendida como un nuevo pacto social entre Gobierno, Indígenas y no Indígenas, que establezca principios y fundamentos de una nueva convivencia política, religiosa, jurídica y económica, que sea plural, justa, digna y solidaria. La revisión del principio de igualdad jurídica debe avanzar hacia la pluralidad, en el reconocimiento de las especificidades culturales, económicas, sociales y políticas, de las maneras diferentes de ver el mundo, de la concepción de la tierra, el territorio y de los recursos naturales. Así podrá ordenar las nuevas relaciones entre el estado y los pueblos originarios, apoyándose en los principios y prácticas de los derechos humanos, como horizonte universal, y en el principio de participación democrática que garantice a los pueblos indígenas, a través de circuitos especiales, su representación directa en la Asamblea Nacional Constituyente (Declaración de Ciudad Bolívar, 1999).

En el Brasil, las "inquietas" naciones indígenas se desplegaron desde 1988 en un vasto esfuerzo de organización local. Sus objetivos eran defender sus territorios y derechos como la salud, la educación, la subsistencia y su autonomía cultural. Para ello decidieron articularse e iniciar un plan de acción política, con movilizaciones de diverso tipo. Así lograron actuar en las ciudades, dando visibilidad a sus luchas y divulgando su causa, reivindicaciones y propuestas. Construyeron alianzas locales con otros movimientos sociales, con sindicatos y cooperativas, así como con las diversas iglesias. En todos los esfuerzos organizativos se ha buscado evitar la creación de "direcciones", definiendo estatutos alternativos, que permitieran un mayor control social de los representantes por parte de las comunidades. La experiencia más rica en esta dirección es la de las comunidades indígenas de la Amazonia, en donde se ha logrado tejer formas de coordinación entre los indígenas de la floresta y los que viven en las ciudades de Belém o Manaus. Brasil vive en la década de los noventa la germinación de un movimiento

indígena sin precedente, que es visto con sorpresa por el Brasil urbano, sin los prejuicios del resto de América Latina. Brasil es un caso único, en donde la palabra indio no tiene un significado despectivo: "Un caso excepcional es Brasil donde la connotación peyorativa está ausente y la palabra Indio tiene una carga positiva, asociada tal vez a la idea rousseauiana del 'buen salvaje'" (Rodrigo Montoya Rojas, 1999: 2). Aun así, la voracidad real de las grandes corporaciones da lugar a una guerra de baja intensidad contra las comunidades de la floresta. Para afrontar esta situación, en 1992 se reunieron en Brasilia trescientas cincuenta lideranzas de ciento un grupos étnicos distintos y de cincuenta y cinco organizaciones indígenas para definir una propuesta de nuevo estatuto de las Naciones Indias en la Constitución y denunciar el incumplimiento del estado federal y de los gobiernos locales de la legislación vigente (CIMI, 1999: 3). Para cualquiera que conozca el proceso en México, las semejanzas son fascinantes. En el movimiento indígena brasileño se encuentran desde el "mandar obedeciendo", piedra angular del zapatismo y de su reivindicación de formas horizontales de acción política, hasta la demanda de una nueva Constitución.

Como lo muestra el caso de Brasil, la vitalidad del movimiento indígena es quizá inimaginable sin la nueva respuesta de las ciudades. Es la solidaridad de los otros la que resguarda la "inquietud" que en otras condiciones hubiera sido aplastada. Y en ello no hay sentimiento de culpa, sino la construcción de un nuevo mito, de una nueva utopía latinoamericana: una genuina hambre de universalidad. Con el movimiento indígena revolucionario de América Latina han surgido nuevas necesidades radicales para las que el capitalismo realmente existente no tiene respuestas. Entre ellas, la dignidad. José Martí, nuestro Martí, decía de la conquista que había sido una desdicha histórica y un crimen natural, y con indignación exclamaba que le había robado una página al Universo (*Obras completas*, vol. 8, 335). Por ello reconocía que no importaba su sangre mora, ni su tez blanca, porque el espíritu de los hombres justos flota sobre la tierra en que vivieron, y se le respira: "Con Guacaipuro, con Paramaconi, con Anacaona, con Hautey hemos de estar, y no con las llamas que los quemaron, ni con las cuerdas que los ataron, ni con los aceros que los degollaron, ni con los perros que los mordieron". El movimiento indígena revolucionario en América Latina es el retorno de la hoja extraviada, que se creía perdida.

Para citar la versión impresa de este documento:

Velasco Arregui, E. Cuestión indígena y nación: la rebelión zapatista desde una perspectiva andina, *Chiapas*, núm. 9, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2000, pp. 83-111. ISBN: 968-411-480-x.

Bibliografía

- Aricó, José, "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", *Cuadernos de Pasado y Presente*, Siglo XXI, México, 1978.
- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1970.
- Bassols Batalla, Narciso, *Marx y Mariátegui*, El Caballito, México, 1985.
- Bastide, Roger, *Brasil: terra de contrastes*, Difusão Europeia del Livro, São Paulo, 1971.
- Lienhard, Martin, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1992.
- Lowy, Michael, *El marxismo en América Latina*, Era, México, 1980.
- Mariátegui, José Carlos, *Obras completas*, Amauta, Lima, 1970.
- , *Temas de nuestra América*, Amauta, Lima, 1975.
- , *Peruanicemos el Perú*, Amauta, Lima, 1977.
- , *Ideología y política*, Amauta, Lima, 1978.
- , *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1979.
- , *Obras*, Casa de Las Américas, La Habana, Cuba, 1982.
- , *Obra política*, Era, México, 1985.
- Montoya Rojas, Rodrigo, *Movimientos indígenas de América del Sur: potencialidades y límites*, Espacio Ayllu, Lima, 1999.
- Quijano, Aníbal, "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", introducción a los *Siete ensayos*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1979.
- Sylvers, Malcolm, "La influencia italiana en el marxismo de Mariátegui y en los *Siete ensayos sobre la realidad peruana*", revista *Buelna*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1980.
- UNESCO, "Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo", UNESCO-Fundación Santa María, Madrid, 1997.
- Vanden, Harry, *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*, Amauta, Lima, Perú, 1975.
- Vargas Lozano, Gabriel, "El marxismo herético de José Carlos Mariátegui", *Cuadernos Americanos*, vol. 6, n. 48, México, 1994.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México, 1987.
- , *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, México, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, "Los peligros del Chiapas imaginario", *Letras Libres*, vol. 1, n. 1, México, 1999.

Wallerstein, Immanuel, "[El CNA y Sudáfrica: pasado y presente de los movimientos de liberación nacional en el sistema-mundo](#)", *Chiapas*, n. 7, Instituto de Investigaciones Económicas-Era, México, 1999.

Notas:

- [1] Destacan los artículos publicados en la revista *Letras Libres* desde enero de 1999, así como las ponencias del simposio realizado en el otoño de 1998 en la ciudad de Nueva York, organizado por el Instituto Cultural Mexicano, y publicadas después en el número 100 de la revista *Este País*.
- [2] Participantes en el Brasil colonial de expediciones punitivas, dirigidas al pillaje de las comunidades indígenas y al sometimiento como esclavos de los sobrevivientes (Roger Bastide, *Brasil: terra de contrastes*, Difusão Europeia del Livro, São Paulo, 1971).
- [3] "Según informaciones de diversos organismos internacionales, la población estimada de los Pueblos Indígenas asciende aproximadamente a cuatrocientos millones de personas, pertenecientes a más de cuatro mil quinientas etnias diferentes, los cuales están distribuidos en los continentes de Asia, África, América, las regiones del Ártico y del Océano Pacífico. Estos datos son muy variables de acuerdo con la fuente que los proporciona. Pero también nos dan una idea aproximada de la diversidad cultural y de las riquezas que alberga [...] Hemos observado que esta riqueza cultural es considerada como parte de los recursos que pueden proveer de más riquezas a quienes ya han acumulado buena parte de las mismas. Una parte cada vez mayor de los conocimientos de los pueblos indígenas están siendo convertidos en conocimientos que pueden ser aprovechados para generar ganancias, sin que esta apropiación privada de la riqueza se reinvierta en el desarrollo de quienes han generado estos conocimientos [...] Las comunidades indígenas aplican un sistema de innovación cooperativo en que se observan los mismos procesos fundamentales de descubrimiento y experimentación que caracterizan al sistema de innovación institucionalizado. La innovación en el sistema cooperativo es paulatina y evoluciona [...] los mecanismos de protección existentes son insuficientes para garantizar los derechos culturales e intelectuales de los pueblos indígenas" (Informe del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, 1999: 6-7).