

## Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y "colonialismo supérstite" en América Latina

MABEL MORAÑA

Colonialidad y emancipación constituyen los polos conceptuales sobre los que se articulan estas notas, que aunque están organizadas en torno a la obra de José Carlos Mariátegui, apuntan a problemas vinculados con la función intelectual en América Latina, y con los temas del occidentalismo y el pensamiento revolucionario en áreas dependientes del capitalismo central.

Es indudable que el panorama político latinoamericano ha sufrido cambios sustanciales desde los años del autor de los 7 *Ensayos*, época en la que se produce la primera recepción del marxismo en América Latina. Particularmente en los últimos veinte años, a partir del derrumbe del bloque socialista, el pensamiento de izquierda ha sufrido golpes removedores que impulsaron importantes revisiones y reinterpretaciones doctrinarias así como ejercicios de severa autocrítica sobre los modos de concebir e implementar la praxis revolucionaria. Ante el cambiante panorama de una América Latina impactada por los embates del neoliberalismo y la globalización, se ha venido tomando conciencia paulatinamente del debilitamiento de las categorías tradicionales de análisis social y de la fuerza que son capaces de desplegar movimientos colectivos que no pasan por la política partidista y desafían las nociones de orden institucional y jerarquización socio-económica sobre las que se asienta el *status quo* en culturas nacionales formadas y consolidadas dentro de los parámetros de la modernidad. En esos movimientos los sujetos sociales se organizan en torno a agendas etno-económicas variadas y no siempre fácilmente articulables ni pasibles de ser absorbidas por las instituciones existentes. En ese contexto, amplios sectores sociales reclaman formas de participación y políticas identitarias que rebasan la

capacidad de reacción del aparato estatal y que resultan incluso difíciles de manejar a nivel conceptual a partir de los modelos teóricos utilizados hasta hace pocas décadas. Eso ha provocado relecturas de la teoría social contemporánea, incluida la obra de Mariátegui, en las que se analiza la vigencia o descaecimiento de conceptos, modelos y propuestas surgidas desde y para otras realidades culturales. Desde estos cambiantes escenarios conceptuales, la relectura de la obra de Mariátegui que aquí se sugiere intenta conectar aspectos del pensamiento de este autor con debates actuales, que dan nuevo sentido a su concepción política y social, tomando en cuenta la dinámica de continuidades y rupturas que caracterizan a la problemática regional.

En el caso de América Latina, las vinculaciones entre colonialidad/emancipación y colonialidad/modernidad han sido analizadas desde varias perspectivas teórico-ideológicas entre las que se cuentan la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, las diversas vertientes del marxismo y más recientemente la teoría poscolonial. Tensionada entre los polos de nacionalismo e internacionalismo, matrices de pensamiento liberal y doctrina marxista, andinismo y *mundialización*, el pensamiento de Mariátegui relativiza el triunfalismo del proyecto nacional, pero también conduce a explorar críticamente el rendimiento político de teorizaciones que han sido aplicadas, desde posicionamientos ideológicos muy diversos, a la realidad latinoamericana (marxismo, ideología del progreso, ideología del mestizaje, etc.). Desde su conocida heterodoxia, Mariátegui realiza aportes fundamentales para la comprensión de la historia económica, política y social de la región y de sus posibilidades reales de descolonización de los imaginarios a partir de los cuales se piensan las culturas nacionales, posnacionales y transnacionales en nuestro tiempo. En la actualidad, cuando los movimientos sociales han logrado disminuir en gran medida los espacios de la política tradicional movilizándolo a amplios sectores en torno a agendas político-reivindicativas de amplio registro, el tema de la emancipación y la colonialidad vuelven sobre el tapete, reactivando preguntas sobre las políticas del conocimiento en sociedades poscoloniales, la importancia de la crítica y de la tradición en el cambio social, y la relación entre proyectos

ideológicos, multiculturalidad, y pensamiento revolucionario en el contexto de la globalidad.

Colonialismo, colonialismo doméstico, colonialidad o colonialismo supérstite constituyen variantes denominativas de formas de dominación que se articulan a partir de la dinámica expansiva del capitalismo mundial, reformulándose históricamente en torno a ejes que mantienen, hasta el día de hoy, plena vigencia: transnacionalización del capital, celebración de la modernidad como praxis para la redención de los pueblos que Hegel concibió como existiendo fuera de la historia, supremacía de las elites blanco-criollas, autoritarismo y centralización estatal para el mantenimiento del *status quo*, etc. Estos ejes se apoyan en un aparato cognitivo que responde a las necesidades de reproducción de la dominación de clase y raza que aqueja a la región latinoamericana desde el Descubrimiento. El pensamiento de Mariátegui apunta hacia la desconstrucción de los discursos, valores y saberes que legitiman esa dominación, es decir, hacia una epistemología emancipada –descolonizada– que permita percibir desde otros horizontes la realidad social y elaborar agendas para su transformación radical.

#### HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DEL SABER/PODER EN AMÉRICA LATINA

Si tuviéramos que resumir los parámetros a partir de los cuales el pensador peruano efectuó el análisis crítico de los proyectos nacionales –ya desde los orígenes coloniales de la “nación criolla” (Pagden) hasta la cristalización de las Repúblicas burguesas– deberían mencionarse, por lo menos, los siguientes niveles, que en la obra del Amauta se encuentran fuertemente interrelacionados y que desglosamos aquí sólo a efectos del análisis:

1. Reconocimiento y denuncia del *estamentalismo económico y social* que sirvió de base a las nuevas repúblicas y que auspició la perpetuación de estructuras de poder sobre las que se asentaron las nuevas naciones. Con la implantación de la democracia en tanto sistema de participación limitada, el autoritarismo criollo legitimó sus posiciones y expandió su dominación sobre los amplios sectores que permanecieron en los márgenes sociales y económicos de las nuevas repúblicas. El contexto socio-económico que rodea la reflexión mariáteguiana

le obliga a realizar una revisión de la teoría marxista para tomar en cuenta la particular disposición de clases en el Perú y la relación poder/trabajo/raza que caracteriza a la formación social andina, y que no se acomoda a la idea del liderazgo revolucionario de la burguesía, ni a la visión de esta clase como la que sería capaz de impulsar la superación de estructuras premodernas tanto a nivel económico como social. Como advierte sagazmente Mariátegui, la burguesía peruana se desarrolla de manera lenta en ese país desde el siglo XIX, sin lograr un alto grado de diferenciación con respecto a los sectores dominantes, prolongándose así el predominio oligárquico y las formas de producción precapitalista durante muchas décadas. La introducción de capitales británicos y norteamericanos y la presencia de compañías transnacionales (Cerro de Pasco Corporation, International Petroleum Company, etc.) crea ya desde comienzos del siglo XX enclaves financieros que coexisten con las formas premodernas de producción y de organización social sobre las que se asienta la sociedad señorial agro-exportadora.<sup>1</sup> Con la economía agraria bajo el control de los terratenientes, el gamonalismo y el enfeudamiento del campesinado constituyen un lastre que retarda el fortalecimiento de la burguesía, la cual existe en estrecha dependencia de los capitales extranjeros que comprometen su desarrollo "nacional". Este proceso de "semi-colonización de la burguesía peruana" (Quijano, "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate" xviii) prolonga las estructuras de colonialidad, favoreciendo la estratificación social y las jerarquizaciones de raza y género, implantadas por la dominación española y rearticuladas en la modernidad. En este sentido, Dussel indica:

Para Mariátegui las clases dominantes terratenientes, burguesa, etc. son explícitamente "clases", no así el indígena. Estos constituyen la "comunidad" indígena, que en la república entró en crisis. (Dussel, "El marxismo de Mariátegui" 34)

En efecto, en "El problema del indio" Mariátegui señala que la independencia y la consiguiente inserción de las comunidades indígenas en el espacio nacional propiciarían un proceso de organización y emancipación del indígena tendiente al desarrollo

de su conciencia de clase. El sector indígena se asimilaría así al proletariado internacional, proceso que, como es sabido, no habría de cumplirse. En todo caso, en este punto lo que conviene retener es la percepción mariáteguiana de que más allá de la orientación doctrinaria que traducía –por no decir “reducía”– la conflictividad social al verticalismo de clases, en el caso de la sociedad andina era necesario hablar más bien de “fenómenos” que de categorías, de culturas en conflicto (entendiendo por tales, tradiciones, culturas políticas, etnicidades) que de lucha de clases. Explica, por ejemplo, al referirse al gamonalismo, heredero de la feudalidad colonial:

El término “gamonalismo” no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias. (Mariátegui, *7 ensayos* 37, nota 1)

El párrafo contiene una explicación del gamonalismo como fenómeno que es específico de la región andina, integrando en esa aproximación múltiples factores que formarían parte de los debates poscoloniales muchas décadas después de Mariátegui: la complicidad entre lo que llama la “casta” latifundista y el aparato estatal, la relación entre cultura y política, hegemonía y subalternidad, clase y raza, la ética y la pragmática de la revolución socialista, y sobre todo la conciencia de la *colonialidad del poder* de que ha hablado Aníbal Quijano como estructuración profunda de las relaciones de poder que las independencias formales del colonialismo español no llegaron a cancelar. Muchos de estos aspectos de la problemática andina percibida por Mariátegui rebasan las categorías del marxismo, hibridizan el análisis político y dejan en evidencia las tensiones que conlleva la adaptación al registro de la especificidad latinoamericana de teorías pensadas para otras realidades

políticas, económicas y culturales, en el contexto de la gran narrativa del capitalismo mundial.

2. Expansión de la *historicidad* desde la que se piensa la cultura nacional. El pensamiento mariateguiano se articula a partir del reconocimiento de temporalidades que incluían tanto la reapropiación del pasado (particularmente de las instancias prehispánicas, representadas por las culturas incaicas) como un salto al futuro: la proyección utópica hacia el socialismo indoamericano. Su visión de la historia informa la acción política: propone la recuperación de formas tradicionales de organización socio-económica que se potencian con un nuevo sentido al inscribirse en los estadios civilizatorios de la contemporaneidad.<sup>2</sup> En este sentido, Sara Castro-Klarén ha notado cómo la interpretación histórica mariateguiana, al introducir una historicidad que se remonta al período colonial y a la pre-historia incaica, realiza un efectivo cuestionamiento de la historiografía europea que había sido iniciado ya con el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala. La apelación de Mariátegui a formas de memoria histórica que rebasan los límites temporales y espaciales de la nación-Estado desestabiliza, asimismo, la universalidad y predictibilidad de los modelos europeos. Mariátegui "provincializa", por así decirlo –usando la expresión de Dipesh Chakrabarty retomada por Castro-Klarén– el pensamiento europeo, movimiento que colocaría al pensador peruano como antecedente de la teoría poscolonial desarrollada en el contexto de la reflexión posmoderna (Castro-Klarén 352-53). No es el de Mariátegui, entonces, un simple historicismo que se refugie en fórmulas arcaizantes de retorno al pasado eludiendo los desafíos presentados por el cambio social en el Perú, sino un utopismo arraigado en la reinterpretación de tradiciones culturales capaces de influir productivamente sobre la acción política. Para Mariátegui, el materialismo histórico y dialéctico permite síntesis socio-históricas restaurativas y sin duda heterodoxas, en las que se logra, a un tiempo, recuperación y progreso, y en las que se hace posible la convergencia de socialismo y democracia, lo europeo y lo nacional, telurismo y universalismo, modernidad y tradición, contingencia y trascendencia. Aunque voluntarista en su interpretación histórica y política, la visión mariateguiana no elude el diálogo con la filosofía política de

su tiempo ni con las condiciones concretas que caracterizaban el escenario político peruano.<sup>3</sup>

En este, como en otros sentidos, Mariátegui se apoya en la teoría organicista de Oswald Spengler quien en *La decadencia de Occidente* (1918-1923) había teorizado sobre el proceso de plenitud y muerte de las civilizaciones. Como es sabido, Spengler consideraba que después de haber pasado la fase cultural, de armonía y plenitud, Europa se encontraba en mitad de la fase civilizatoria (que había empezado con Napoleón). En esta etapa, los crecientes conflictos sociales, los levantamientos de masas y las crisis económicas anunciaban el colapso inevitable de las culturas del Viejo Continente, el cual se encaminaba rápidamente a la fase final, imperialista, donde los Césares llevarían a cabo luchas de poder a nivel planetario, conduciendo a las sociedades al deterioro y la desaparición. Esta concepción, que es a la vez diagnóstico y pronóstico de las culturas europeas, potencia en el mundo hispano la convicción de que a las nuevas naciones americanas correspondía el papel histórico de convertirse en el repositorio de la civilización occidental. Esto podía lograrse a partir de una reacción anticapitalista y de la reactivación de culturas ancestrales, como las del Incario, las cuales impulsarían, según Mariátegui, el protagonismo del indio, quien en los escenarios del capitalismo periférico se perfilaba como nuevo actor social, cuya fuerza laboral era esencial para el desarrollo de los procesos de industrialización. Así, dentro de esta nueva historicidad mariateguiana se replantea el mito del *origen* americano, que no será ya ubicado ni en el descubrimiento ni en la formación de la nación-Estado, sino en el surgimiento ancestral de las culturas pre-hispánicas. Se incorpora el presente a una nueva teleología: la meta del socialismo, articuladora del pensamiento y de la acción política.<sup>4</sup>

3. A través de su visión de la historia y de su concepción del lugar que ocupa América Latina a nivel internacional, Mariátegui propone una lectura pionera del *occidentalismo* como vertiente que combina dos direcciones sólo aparentemente irreconciliables en el contexto de una modernidad emancipada: la primera, la del eurocentrismo, como espacio hegemónico que sobreimpuso sobre las culturas vernáculas y criolla formas de dominación tendientes a absorber el particularismo regional y a subsumirlo en la lógica y en las necesidades cognitivas y

reproductivas del capitalismo.<sup>5</sup> La segunda, la que reconoce el flujo civilizatorio que comienza con la Conquista. En efecto, Europa proveía, desde el Descubrimiento, modelos políticos, económicos y culturales para América Latina, algunos de los cuales servían para implementar la opresión de los sectores subalternizados por la dominación criolla. Otros, sin embargo, tenían, como el marxismo, un indudable valor emancipatorio y, adaptados a las condiciones y necesidades de América Latina, eran capaces de re-potenciar elementos latentes en la sociedad andina, provenientes de culturas indígenas –el comunitarismo incaico o “comunismo primitivo”, por ejemplo.<sup>6</sup> Aunque esas formas de organización social de tradición indígena habían sido casi completamente arrasadas por el colonialismo y por la república aristocrática, muchos de sus principios pervivían en el *ayllu*, en la estructura de sentimientos que aún alentaban a las comunidades traicionadas por las independencias criollas y que, según Mariátegui, constituían un sustrato inescapable para la construcción de proyectos liberadores en la región andina. Mariátegui percibe claramente las líneas históricas que configuran lo que Immanuel Wallerstein llamaría luego “el sistema-mundo” organizado desde 1492 a partir del colonialismo europeo el cual consolida, con el tránsito mercantil trasatlántico, la centralidad y hegemonía del capitalismo en el mundo occidental, dando así lugar al surgimiento del mundo moderno (Quijano y Wallerstein).<sup>7</sup> Esa perspectiva crítica y selectiva del occidentalismo permite a Mariátegui pensar las realidades de la región andina como una especificidad estrechamente articulada a contextos y dinámicas mayores. En “Lo nacional y lo exótico”, indica: “la mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial” (Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, 26), concepto en el que insistirá a lo largo de toda su obra. El intento del Amauta por definir el proceso de *peruanización* consiste justamente en la inscripción de lo nacional en espacios mayores, y es representativo de la voluntad internacionalista y de la conciencia de los procesos de integración político-económica que estaban teniendo lugar en ese momento tanto en el mundo capitalista como en el socialista.<sup>8</sup> La atención a modelos macroestructurales permite al pensador peruano superar las limitaciones de la ideología nacional, y pensar en

términos geoculturales y geopolíticos más amplios y fecundos. Indica, así, Mariátegui, refiriéndose al nacionalismo:

El nacionalismo aprehende una parte de la realidad, pero nada más que una parte. La realidad es mucho más amplia, menos finita. En una palabra, el nacionalismo es válido como afirmación pero no como negación. En el capítulo actual de la historia tiene el mismo valor del provincialismo, del regionalismo en capítulos pretéritos. Es un regionalismo de nuevo estilo. (Mariátegui, "Nacionalismo e internacionalismo" 51)

Mariátegui llega a percibir que si el moderno sistema-mundo se inaugura en "el largo siglo xvi" constituyendo a las Américas como entidades geo-sociales diferenciadas, el siglo xx que se inicia después de la Primera Guerra Mundial con la rearticulación del sistema de dependencia que tiene como centro la hegemonía de los Estados Unidos reformula el poscolonialismo impactando a las ex-colonias europeas con nuevas formas de dominación imperialista -las del capitalismo transnacionalizado- que se agregan al "colonialismo supérstite" derivado del dominio español. Mariátegui tiene también conciencia de la posicionalidad periférica del mundo poscolonial, marginal incluso dentro de la narrativa liberadora del materialismo histórico que, como se verá luego, enfoca los problemas del mundo no-industrializado recién en los escritos más tardíos de Marx, posteriores a 1860, y en términos que aún siguen siendo criticados desde dentro y fuera de esa filosofía.

4. Paradojas de una *modernidad irrenunciable*. La consideración de los rasgos que singularizan a la región andina (relaciones neofeudales de producción, centralidad de la cuestión racial como elemento que *interviene* la lucha de clases, presencia de elementos de socialización natural en las culturas autóctonas que preceden a todo proyecto de socialización programática, etc.) se combinan, en Mariátegui, con la reflexión sobre *la modernidad* y sobre el modo de inserción de la especificidad latinoamericana en el espacio civilizatorio transnacional. En el pensamiento de Mariátegui, modernidad y colonialidad son considerados aspectos intrínsecos a la lógica universal del capital y fenómenos históricos inescapablemente articulados a la identidad continental.

Señalando las posiciones sostenidas por Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927), respecto a los legados del mundo occidental, Mariátegui indica que, en su opinión, “ni las conquistas de la civilización occidental ni las consecuencias vitales de la colonia y la república, son renunciables”, y recuerda un comentario que le suscitara el libro anterior de Valcárcel, *Del ayllu al imperio* (1925):

Valcárcel va demasiado lejos, como casi siempre que se deja rienda suelta a la imaginación. Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone. Ni una vez adquiridas su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos, poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla. (*Mundial*, Setiembre de 1925, citado por Mariátegui en su Prólogo a *Tempestad en los Andes*)

Retomando las críticas que la Escuela de Frankfurt hace a Marx cuando indica que éste no llega a avanzar más allá de la Ilustración en la desmitificación de la técnica ni en la idealización de la vida moderna, podría indicarse aquí que Mariátegui se mantiene también apegado al *ethos* romántico de la modernidad entendida como una progresión histórica cuyo curso puede ser corregido (para incluir, por ejemplo, la acción transformadora de los nuevos actores sociales) pero no eludido ni despreciado en aras de una reivindicación arcaizante o nativista de tradiciones y modos premodernos de producción y socialización.<sup>9</sup> Se teje entonces en torno al tema de la modernidad una malla de sueños y prevenciones que a través de un verdadero ejercicio de imaginación histórica, explora formas posibles de retener la promesa del progreso tecnológico, la urbanización, la industrialización y la institucionalidad, desplazando los riesgos de homogeneización, europeización y mercantilización

de las relaciones sociales.<sup>10</sup> Sin embargo, Mariátegui entiende claramente que la colonialidad –“el colonialismo supérstite”, en sus palabras– constituye, como diría Mignolo, “el lado oscuro de la modernidad” (Mignolo, “The Rethoric of Modernity”), o sea una dimensión inseparable de ésta, y un rasgo definitorio, sin duda contradictorio y polémico pero ya ineludible, en la sociedad contemporánea.

Las tensiones entre emancipación y dependencia, clase y raza, tradición y modernidad, instituciones estatales y comunitarismo indígena, heterogeneidad y nación, europeización y telurismo, ocupan así el centro neurálgico del pensamiento de Mariátegui.<sup>11</sup> Este concibe la contemporaneidad periférica no como un subproducto del capitalismo central ni como una anomalía arcaizante dentro de los proyectos civilizatorios del occidentalismo, sino como una realidad diferenciada, impactada desde sus orígenes por la violencia de la dominación colonialista, que el marxismo no pudo prever ni teorizar en su momento. Al mismo tiempo es justamente la conciencia social que se elabora a partir del materialismo histórico la que funcionará como plataforma para una inscripción *otra*, alternativa, de las formaciones sociales neocoloniales dentro del vasto espacio de la modernidad. Esta es, para Mariátegui, como hemos visto, una dimensión irrenunciable, con tal de que las tensiones que atraviesan el proyecto moderno puedan ser articuladas a través de un proceso de descolonización del estado y sus instituciones.<sup>12</sup> Sin embargo, debe recordarse también que no tiene por qué haber una sola modernidad, sobre todo cuando se trata de un modelo absorbido en áreas periféricas, por poblaciones con tradiciones, necesidades y deseos sustancialmente diferentes de los que guiaron el surgimiento y fortalecimiento de los paradigmas de modernización y progreso en el capitalismo central. Así, algunos han propuesto la idea de que Mariátegui percibía claramente la posibilidad de lo que ha venido a llamarse, en debates actuales, una “modernidad alternativa”. Aníbal Quijano, por ejemplo, percibe en la obra de Mariátegui los fundamentos de un proyecto de modernidad que no pasaba por los ejes del occidentalismo eurocéntrico ni se plegaba a los lineamientos del capitalismo, sino que introducía una racionalidad *otra* en la interpretación de la historia y de sus posibles transformaciones, capaz de articular tradición y progreso, modernidad y premodernidad.<sup>13</sup> Cornejo-Polar

destaca, a su vez, la apuesta mariáteguiana a favor de una modernidad andina, que no fuera copia de la eurocéntrica ni requiriera, como Mario Vargas Llosa sugiere en alguna de sus declaraciones, un proceso de des-indigenización.<sup>14</sup>

5. Redefinición del *sujeto colectivo*. Utilizando categorías actuales, podría decirse que Mariátegui concibe al sujeto colectivo como a aquél que es agente y destinatario principal del cambio político y social en el Perú. Su pensamiento se mueve, en este sentido, entre dos extremos presentes en el horizonte ideológico de su tiempo. El primero, representado por el concepto de *masa*, entendido como conglomerado amorfo –“abigarrado”, según Zavaleta Mercado– que posee una capacidad potencial de lucha y conlleva un acervo fermental de tradiciones y experiencias comunitarias. El segundo, el concepto fuertemente estructurado de *ciudadano*, elaborado como clave simbólico-institucional de los imaginarios nacionalistas. De cara a la ortodoxia marxista que ubicaba en la clase obrera el protagonismo revolucionario, Mariátegui debe redefinir la cuestión del sujeto social teniendo en cuenta el aún incipiente desarrollo de la diferenciación de clases en el Perú de la época. Por un lado, la burguesía nacional no se encontraba aún, en los años de Mariátegui, suficientemente diferenciada de la clase señorial y terrateniente, ni había podido desarrollar, por lo mismo, su propia agenda reivindicativa a nivel económico y político. Por otro lado, el proletariado peruano carecía aún del nucleamiento e identidad política necesarios para poder liderar un movimiento revolucionario, mientras que el campesinado, considerado por el marxismo –al menos hasta el “último Marx”, secundario como vanguardia política– era mayoritario dentro de los sectores explotados en la región. Todos estos hechos exigen un ajuste creativo y heterodoxo de la doctrina marxista por parte del Amauta.<sup>15</sup> Hacia fines de 1915 Mariátegui es fuertemente impactado por los levantamientos de Rumi Maqui, que comenzando en Puno bajo el liderazgo de Teodomiro Gutiérrez Cuevas activan como una “onda sísmica”, según dice Mariátegui, al campesinado de Puno. Mariátegui lo interpreta utópicamente como un movimiento restaurador detrás del cual se levanta la figura emblemática del Inca, que liga pasado y presente, contingencia y trascendentalismo, impulsando el ideal de la revolución incaica. A través de ésta, el impulso espontáneo y

discontinuo de la masa se organizaría como acción política, proceso indicativo de la importancia y potencial de los sustratos populares que miran al Inkario como una forma idealizada de comunitarismo agrarista que se opone a la nación criolla (Flores Galindo 40-41).

Entre el nacionalismo burgués y la latencia subversiva de la multitud, el Amauta percibe la necesidad de una nueva concepción de sujeto nacional-popular capaz de redefinirse como antagonista de la máquina disciplinadora del Estado criollo y sus instituciones. Entiende, al mismo tiempo, que lejos de estar guiado por un sector social preestablecido, el proceso revolucionario responde más bien a las circunstancias históricas concretas y a los rasgos que caracterizan a cada formación social. El esclarecimiento del lugar que ocupa la noción de sujeto en la obra de Mariátegui conduce, obviamente, al análisis de su específica concepción de las clases sociales y de la adaptación que el pensador peruano realiza del marxismo para el caso particular de su país. Por un lado, Mariátegui se aparta de la teoría marxista en cuanto al papel crucial de las burguesías nacionales en el proceso revolucionario y en las luchas antiimperialistas, y de la definición del proletariado como el sujeto prioritario de la revolución. Mariátegui propone, en este sentido, una visión plural y aglutinante de sectores sociales que incluye y rebasa los límites del proletariado industrial, haciéndose extensiva a trabajadores agrícolas, miembros de las comunidades indígenas, empleados, estudiantes, intelectuales, mineros, educadores, etc. que forman parte de la que llama "la clase productora", o sea todos aquellos que podían llegar a constituir un frente de lucha, un "sujeto plural histórico" amplio y variable, constantemente redefinido por la praxis y por las circunstancias político-sociales.<sup>16</sup> Ubicada conflictivamente entre el aparato ideológico del aprismo, por un lado, y el de la ortodoxia marxista, por otro, la definición del sujeto nacional-popular que surge del proyecto mariateguiano debe ser entendida como respuesta al populismo de Leguía, y particularmente al principio de interpelación integrativa, no clasista, sobre el cual se erige esa corriente.<sup>17</sup> El proletariado no es, entonces, el sujeto primario de la revolución, sino uno de sus componentes sociales y políticos. La posición mariateguiana, que atiende así a la condición multicultural de las sociedades andinas y a la contingencia histórica que iba dictando sobre la

marcha las alianzas y negociaciones posibles entre los distintos sectores, se opone a cualquier polaridad de clases que redujera el conflicto social a un antagonismo mecánico. Reconoce, más bien, la naturaleza híbrida de las formaciones sociales andinas, que presentan elementos que no pudieron estar contemplados por la ortodoxia marxista, orientada mayormente a la teorización del conflicto de clases en sociedades avanzadas en la Europa del siglo XIX. El gamonalismo, la relación entre raza y explotación, la preponderancia social del campesinado y la tradición comunitarista del indio dan ejemplo de elementos distintivos de la sociedad andina, que exigen modelos interpretativos sustancialmente diferentes de los que provee la ortodoxia revolucionaria. En pleno siglo XXI, muchos de esos rasgos continúan enclavados en economías y en organizaciones sociales en las que estructuras neofeudales coexisten en inestable equilibrio con formas modernas de producción y de dominación política y social y requieren aún, como en tiempos de Mariátegui, paradigmas específicos de interpretación y acción social. Al percibir y tratar de elaborar el significado e importancia de estos elementos distintivos de la realidad andina, Mariátegui contribuye creativa y heterodoxamente al debate en torno a la definición de los agentes primarios del cambio social, poniendo en entredicho la tendencia a identificarlos *a priori*, a partir de la teoría, como protagonistas de los movimientos colectivos orientados a la transformación social. Sugiere que al menos en sociedades poscoloniales, no existe un único sujeto revolucionario, que pueda ser adscrito a una posicionalidad fija en la pirámide social. Propone, más bien, una constelación de sectores sociales –lo que Dussel identifica como “el bloque social de los oprimidos” (“El marxismo de Mariátegui” 36)– que se definen como sujetos revolucionarios a partir del modo en que viven y elaboran política e ideológicamente su particular inserción en el aparato productivo y a partir del modo en que se vinculan con los proyectos de transformación económica y social de su tiempo.<sup>18</sup> José Ignacio López Soria hablará, en este sentido, del surgimiento de una auto-conciencia del proletariado que funciona como una “identidad sujeto-objeto” que es esencial para la formación de la conciencia de clase, y que está intrínsecamente ligada a las relaciones de poder y a las condiciones materiales de existencia histórica de los trabajadores (López Soria, “La teoría” 34).

6. Lo anterior nos conduce a un aspecto que es fundamental en la visión mariáteguiana: la crítica del *concepto de totalidad*, tanto en lo que se refiere a la concepción de la nación-Estado como en lo concerniente a la definición del sujeto nacional-popular a que aludo en el punto anterior. Desde una perspectiva dependentista, Aníbal Quijano anotó en su momento la importancia fundamental que tiene la noción de *heterogeneidad* en Mariátegui como deconstrucción de la visión unitarista y homogeneizante que informa los proyectos de construcción nacional en América Latina y particularmente en el Perú.<sup>19</sup> El concepto de heterogeneidad no supone, en la perspectiva de Mariátegui, una noción meramente descriptiva de la diversidad social y cultural de la sociedad andina, sino el reconocimiento de la naturaleza estructuralmente conflictiva que caracteriza las relaciones entre los distintos sectores sociales en la región. En la medida en que ese rasgo es constitutivo de formaciones sociales compuestas por culturas múltiples que suponen etnicidades, tradiciones, intereses y visiones del mundo no sólo diferentes sino antagónicas con respecto a los sectores criollos dominantes ya desde antes de la colonia, cualquier proyecto emancipatorio debía basarse en el reconocimiento y reivindicación de los sustratos populares, nunca efectiva y productivamente articulados en la organización republicana.<sup>20</sup> Dussel habla del papel fundamental que Mariátegui asigna a las categorías principales de clase, etnia, pueblo y nación, elaboradas a partir de las especificidades de la sociedad andina. Como el autor de los *7 Ensayos* reconoce, esas categorías no pueden aplicarse puras al análisis de la región, ya que si bien constituyen parte de la epistemología dominante y del vocabulario tradicional de las ciencias sociales, chocan contra la realidad de hibridaciones y trans-temporalidades que rebasan los límites conceptuales que habitualmente se adjudica a esos términos.<sup>21</sup>

La conflictividad estructural que Mariátegui advierte como rasgo principal de las sociedades andinas no se limita, entonces, a los lugares que cada sector ocupa en las formaciones sociales de la región, sino que alcanza también a los parámetros cognitivos que corresponden a cada tradición cultural, y a las modalidades axiológicas que de ellos derivan. En este sentido, Mariátegui no sólo elabora temprana y fervorosamente la noción de *diferencia* que se constituiría en uno de los conceptos claves del poscolonialismo y en general del pensamiento

posestructuralista y posmarxista desde los años 80, sino que promueve la articulación de *diferencia y desigualdad* como elementos centrales para una crítica de la nación burguesa y la modernidad y para un efectivo avance hacia el socialismo.<sup>22</sup> Si la *diferencia* instala la cuestión socio-cultural como aspecto inescapable del debate ideológico al reconocer la naturaleza *pluri-multi* de las sociedades y culturas latinoamericanas, el énfasis en la *desigualdad* social enfatiza la base económica y política sobre la que se apoya la nación criolla ya desde la colonia y cuyos privilegios, jerarquías y exclusiones legitimaría la República.<sup>23</sup> Esa noción impide limitar el debate al mero reconocimiento de las distintas vertientes que componen las culturas latinoamericanas y a la necesidad de encontrar armonía o síntesis que pudieran resolver los antagonismos sociales, instalando más bien la discusión en el terreno del conflicto social, en el cual se enfrentan beligerantemente sectores sociales con agendas encontradas y frecuentemente irreconciliables. A partir de esta conciencia de la *diferencia* es que Mariátegui podrá advertir las divergencias entre Estado y nación que aquejan a las formaciones sociales latinoamericanas hasta el día de hoy. El Estado, en tanto núcleo político-administrativo de autoridad y poder, es visto así como la instancia necesaria para la institucionalización de la unidad deseada, la administración de políticas identitarias y la centralización de proyectos sociales. La nación, por su lado, es conceptualizada como el espacio de territorialización de sujetos que coexisten conflictivamente bajo el sistema criollo de dominación nacional. De los desfases entre ambas instancias –Estado y nación– resultan las constantes rupturas de la institucionalidad, las experiencias autoritarias y el debilitamiento progresivo de la sociedad civil que ha caracterizado la historia regional. En otras palabras, determinado por la matriz eurocéntrica de la que surge, el concepto de nación adoptado e implementado a través de la dominación criolla desde la Independencia, no se adapta a las condiciones multiculturales y multiétnicas que caracterizan a la región andina. La incapacidad del Estado para gestionar con políticas identitarias la *diferencia* cultural y responder con transformaciones estructurales profundas al drama de la *desigualdad* socio-económica impide pensar la formación social andina tanto a nivel regional como nacional en términos de organicidad, totalización, armonía o síntesis. Para Mariátegui,

el socialismo, arraigado en vertientes que representan las tradiciones e intereses de los sectores populares, es la única forma no ya de cuestionar sino de *intervenir* de manera radical a la república burguesa y de elaborar productivamente el conflicto social buscando soluciones que no impongan una homogeneización programática de la sociedad andina ni se detengan en el sueño utópico de un consenso democrático que sólo sería indicativo de la capitulación de los pueblos indígenas y otros sectores explotados de la sociedad andina.

7. Redefinición de la *intersubjetividad* y de su función en los procesos de transformación social y rearticulación de las relaciones Estado/sociedad. Para la construcción de la utopía de un socialismo indoamericano, Mariátegui confiere especial relevancia a la coexistencia conflictiva de múltiples universos simbólicos que obligan a la elaboración de un discurso emancipatorio capaz de interpelar a los distintos estratos y sectores sociales y de articularlos en torno a una agenda común. La constitución socio-cultural discontinua y disgregada que caracteriza a la región obviamente desborda los parámetros de la racionalidad instrumental iluminista, requiriendo una reconstrucción del sentido histórico de la modernidad y una modificación sustancial de sus modelos cognitivos y de sus formas de acción social. En su intento por redefinir el sujeto nacional-popular en el Perú, Mariátegui analiza el papel del mito y de la religión, es decir de los fenómenos de creencia, como elementos dinamizadores de la acción política.<sup>24</sup> Entre esos elementos se encuentra el optimismo revolucionario, la "fe heroica" que a partir de una valoración realista de las circunstancias históricas, permite a los actores sociales reconocerse en una agenda común y combatir por un orden nuevo.<sup>25</sup> De ahí la importancia que Mariátegui confiere al ya mencionado ensayo de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, al que considera un libro profético (con "algo de evangelio y algo de Apocalipsis"), en el que se consignan los mitos que alientan los imaginarios e inspiran las acciones de las comunidades indígenas. En el comienzo del ensayo titulado "El problema del indio. Su nuevo planteamiento" Mariátegui indica, citando a Valcárcel:

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la

revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos. (Mariátegui, *7 Ensayos* 35, nota 1)

De ahí también la importancia concedida al sentimiento mesiánico como componente fundamental para lograr la adhesión de la masa y para impulsar el "idealismo materialista" que guiaba el proyecto revolucionario. Tanto en los *7 Ensayos* como en *Defensa del marxismo*, Mariátegui elabora el carácter "esencialmente religioso" del comunismo como herramienta no sólo de superación de la injusticia social y de solidaridad interclase, sino de elevación espiritual de los pueblos.<sup>26</sup> A la luz de debates y teorías más actuales, mucho podría decirse sobre la relación que Mariátegui establece entre mito y política, creencia y cambio social. Este tipo de articulaciones, también traducible en los dualismos materialidad/espiritualidad o particularismo/universalidad, indican una polaridad de base cristiana que atañe a la "lógica de la espectralidad" analizada por Derrida y otros deconstructores del marxismo. Baste decir que el tema sienta las bases para un debate sobre las posibilidades de una "ontología sin fantasmas" y sobre la discusión del marxismo, implícita en Mariátegui, en tanto "escatología mesiánica" (la idea de la teoría y la praxis revolucionaria -emancipatoria- como "promesa", con sus consecuentes connotaciones ético-existenciales).<sup>27</sup>

Como antes se indicara en este ensayo, otro elemento fundamental en el análisis de las relaciones intersubjetivas que Mariátegui redefine a través de su obra es la incorporación del tema de la diferencia cultural y de los elementos étnico-raciales que atraviesan la formación social andina, y que el Amauta ve como un esencial para la constitución de la peruanidad incluyente concebida desde los horizontes ideológicos del socialismo. La *diferencia* implica, en Mariátegui, no solamente la incorporación de la noción filosófica de alteridad ni la percepción de una *otredad* retórica, sino la delimitación de una posicionalidad histórica y política concreta, éticamente *situada* en relación con las relaciones de poder y las alternativas político-ideológicas de una época.<sup>28</sup> Desde esa concepción de la diferencia, busca definir la identidad social sin esencialismos sino, por el contrario, a partir de la materialidad de que

se nutren la experiencia y la conciencia social.<sup>29</sup> El método mariateguiano articula dialécticamente espiritualidad y materialidad, con atención principal a las relaciones de poder y sin perder de vista los elementos subjetivos que integran y modelan lo social y que permiten entender lo que el Amauta llama "el humanismo absoluto de la historia".

Aníbal Quijano alude a esta nueva forma de concebir las relaciones sociales y las estructuras de dominación que se implantan a nivel planetario justamente a partir de la conquista de América y del consecuente fortalecimiento del capitalismo mundial (Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación"). Al hablar del sistema de "clasificación social" y de su influencia en el pensamiento mariateguiano, Quijano entiende que en la categoría de raza tiene en el autor de los *7 Ensayos* un sentido bidimensional que "se refiere simultáneamente a las características biológicas y a la historia civilizacional particulares de un grupo humano" (Quijano, "Raza, etnia" 17). Esto le permite entender la articulación raza/poder tanto en el aspecto de la explotación económica (feudalización, gamonalismo) como en su naturalización a nivel de los imaginarios colectivos. Las identidades sociales y las relaciones intersubjetivas son así resultado de las estructuras y las dinámicas de dominación, que van rearticulándose históricamente y que es necesario guiar hacia la utopía integrativa del socialismo. Esta integración no es, en la visión de Mariátegui, sinónimo de centralismo ni de homogeneización, sino que apunta a la crisis de un sistema de privilegios y legitimación del poder y consecuentemente, como aventura Quijano, hacia formas *otras* de organización estatal (estados plurinacionales, nuevos Estados-nación, etc.) que puedan rebasar al modelo eurocéntrico y estar más de acuerdo con las necesidades y particularismos de la sociedad andina.

8. *Hacia una des-colonización del Estado.* Junto a la crítica de la nación como estructuración totalizante, impuesta sobre la heterogeneidad de las culturas que componen las formaciones sociales en la región andina, crítica que se vincula al más amplio cuestionamiento de los paradigmas excluyentes y estamentalistas de la modernidad eurocentrista, Mariátegui enfatiza la necesidad de transformar el orden estatal a partir de estrategias que articulen productivamente las necesidades, tradiciones y expectativas del sujeto social plural que define en sus ensayos, destacando el papel protagónico que correspondía

a las comunidades indígenas en la lucha social. Es obvio que, en su perspectiva, *el Estado no coincide con la nación*: no representa los intereses multiculturales de la población nacional, ni puede satisfacer las necesidades de los sectores marginalizados desde la colonia, ni eliminar los privilegios de la elite blanco-criolla que controlaba los medios de producción y administraba, desde los aparatos ideológicos del Estado, una concepción verticalista, homogeneizante y reduccionista de la identidad peruana.<sup>30</sup> Desde la perspectiva del Amauta, la descolonización del Estado implicaba, ante todo, revertir las estructuras de dominación que fueran impuestas desde la conquista y que se prolongaran en la República reafirmando la hegemonía oligárquica.<sup>31</sup> Este proceso de descolonización, impulsado ya años antes por Manuel González Prada, suponía, en gran medida, una *etno-racialización* del Estado, como principio crítico-interpelativo y también como plataforma político-reivindicativa desde la cual fuera posible construir un nuevo proyecto de nación, pensado como estructura abierta, pluricultural y multiétnica.<sup>32</sup> El programa mariateguiano implica así no la negación del concepto de raza, sino su resignificación y politización radical. El concepto de raza se convierte en uno de los ejes de la visión mariateguiana, ya que permite la comprensión tanto del sistema de clasificación social sobre el que se organiza la sociedad criolla desde la colonia, como la perpetuación hasta el presente de esos mismos principios, jerarquías y privilegios.<sup>33</sup>

Apoyándose en Gramsci, Mariátegui concibe al Perú como el producto de diversas instancias de dominación que culminaron en un "colonialismo doméstico" imposible de analizar sin comprender que la categoría de clase está atravesada tanto por la problemática etno-racial como por elementos de subjetividad colectiva. Estos factores que conforman la intersubjetividad comunitaria están fuertemente arraigados en tradiciones, memoria histórica, creencias, mitos, etc., o sea en elementos del pasado indígena que constituyen un conglomerado de rasgos diferenciales en la región, y que denotan la existencia de un sujeto social que existe beligerantemente en las afueras de la tradición blanco-criolla.<sup>34</sup> Sin embargo, vale la pena enfatizar que aún partiendo de la conciencia plena de la importancia que el problema etno-racial tiene en la región andina, tanto en su concepción del Estado nacional como en su más amplia visión internacionalista Mariátegui se aparta de una solución nativista,

que se mantuviera cerrada a todo contacto con corrientes de pensamiento y experiencias políticas ajenas a la cuestión indígena, y que pudiera manifestarse como renuente a posibles alianzas supra-nacionales. Su pensamiento se orienta más bien hacia el reconocimiento de la relación, que él califica de "obvia", entre movimientos indígenas y movimientos revolucionarios a nivel planetario. La temporalidad de las culturas vernáculas se reactiva en el presente, combinándose con los elementos de una modernidad que debe ser domesticada, asimilada a las necesidades del sujeto social específico que Mariátegui concibe como aquel que hunde sus raíces en las etapas prehispánicas, sufre la depredación colonialista primero y oligárquico-republicana después, y emprende finalmente el camino hacia el socialismo, en busca de la restitución de sus derechos y de su dignidad humana.

De este modo, la instancia nacional tiene como base la *ruina* –para usar aquí el concepto benjaminiano– de la prehispanidad, y la fragmentación del tiempo-espacio que se impone con las sucesivas olas modernizadoras a partir de la conquista:

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos *indígenas*, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos. Los descendientes de los conquistadores y los colonizadores constituyeron el cimiento del Perú actual. (*Peruanicemos al Perú* 26)

De la aniquilación de lo autóctono a la construcción de lo nacional no puede pasarse sin una configuración identitaria incluyente que incorpore a la sociedad civil la *diferencia* (y no sólo celebre la *diversidad*) entendiéndola como *desigualdad* radical y convirtiendo entonces al Estado en una instancia restitutiva, descolonizadora:

Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de

nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento de progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. Explotado, befo, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, despreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo, a despreciarlo como productor [...]. Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. (*Peruanicemos al Perú* 32)

El tema de la "peruanidad", que conecta con el mito romántico de la "esencia" de lo nacional, aparece aquí presentado como proceso y, sobre todo, como deseo. Como Neil Larsen analizara, la nación peruana sería así, en la perspectiva mariateguiana, una forma en busca de su contenido, una configuración de carácter histórico, político y administrativo que no termina de apropiarse productivamente de los elementos que la constituyen (lengua, costumbres, formas culturales diversas y antagónicas), los cuales coexisten inorgánicamente en el interior de la formación social que los abarca. Como proceso discontinuo, inconcluso, quizá sin completitud posible, la peruanidad debe aprehender e integrar las diversas vertientes que componen el "alma" nacional a través de un proceso emancipatorio y descolonizador que ofrezca al pueblo indígena y a los demás componentes de la nación peruana plataformas epistemológicas (cognoscitivas y representacionales) incluyentes y abiertas a las problemáticas planteadas por la *diferencia* y la *desigualdad* que caracterizan a la sociedad andina desde la colonia. Sólo así los elementos autóctonos, marginalizados o subalternizados por los proyectos dominantes podrán integrarse productivamente a la estructuración republicana y reivindicarse como componentes orgánicos de lo nacional.<sup>35</sup>

9. *Los "puntos ciegos" del marxismo: colonialismo, nación, colonialidad.* Los aspectos hasta aquí analizados muestran la aguda percepción mariateguiana de la complejidad y especificidad de la región andina y dejan en evidencia la creatividad del Amauta en la interpretación y aplicación de la teoría marxista a la problemática latinoamericana. Como es sabido, la doctrina socialista no ofreció todas las respuestas a los problemas que el capitalismo tardío plantea en nuestra

época, ni cubrió aspectos que son claves para la emancipación de sectores marginalizados en sociedades poscoloniales. Consecuentemente, *fenómenos socio-económicos* propiamente latinoamericanos (como el gamonalismo, la coexistencia de modos modernos y premodernos de producción, y el desarrollo de formas concretas de dependencia en áreas periféricas del capitalismo) y *fenómenos políticos* (como el proceso de formación de la nación-Estado en el mundo poscolonial, el nacionalismo, el populismo, etc.) reclamaron un tratamiento a la vez original y tentativo por parte de Mariátegui.

Además de las elaboraciones que ha recibido el tema de la nación en relación a la teoría marxista, es ya un lugar común reconocer que Marx no llegó a comprender a cabalidad el sentido de las independencias latinoamericanas, ni la misión histórica de los libertadores como figuras claves para la desarticulación del colonialismo "formal" en Latinoamérica.<sup>36</sup> En este sentido, los conocidos juicios de Marx sobre Simón Bolívar, a quien el filósofo prusiano considerara, entre otras cosas, mero instrumento de la elite criolla, constituyen sólo uno de los elementos que con más frecuencia utilizan quienes se empeñan en descalificar sin más a esa teoría por sus "usos" políticos concretos o por quienes se esfuerzan, más constructivamente, por analizar la real vigencia del marxismo para la realidad latinoamericana de nuestros días. Entre estos últimos, Santiago Castro Gómez, por ejemplo, ha llamado la atención sobre el hecho de que la realidad neocolonial no es teorizada por el marxismo por encontrarse fuera del espectro social europeo hacia mediados del siglo XIX. No sería sino en los escritos del último Marx que se encontrarían reflexiones sobre el fenómeno del colonialismo y aún en esos casos, según el crítico colombiano, ese fenómeno no aparecería sino como un "efecto colateral de la expansión europea", o sea como un estadio *necesario* para el surgimiento de las burguesías y la incorporación de América a la Historia Universal. La periferia latinoamericana se habría encontrado entonces, para Marx, en un momento histórico anterior al europeo en cuanto a desarrollo económico, político y social -un estadio pre-burgués, pre-capitalista, pre-moderno- en el que sobrevivían aún formas de explotación y prácticas estamentales instauradas por la colonización y perpetuadas por la elite criolla. Otros críticos aventuran otras explicaciones. Alfonso Sánchez Vázquez -entre

otros- ha llamado la atención sobre ciertas evoluciones en la obra de Marx que no siempre alcanzaron a tiempo al lector latinoamericano, como sería el caso de las relaciones entre imperio y colonia, dando lugar a la idea de que el marxismo excluye en sus teorizaciones a las naciones periféricas. Sánchez Vázquez indica que a partir del análisis de formaciones sociales no industrializadas, la categoría de "pueblos históricos" occidentales se expande con la consideración de pueblos oprimidos, en los que Marx reconoce la necesidad de liberación nacional como una condición imprescindible para la revolución socialista.<sup>37</sup> Es decir, encara la problemática de la *descolonización* aunque no la desarrolla ni caracteriza bajo esta denominación.

Muchos están de acuerdo en que es justamente en estos vacíos o fisuras de la doctrina donde se inserta y fortalece el marxismo latinoamericano y particularmente el aporte pionero de Mariátegui. Habría correspondido a éste la complementación de la teoría marxista con una reflexión capaz de incorporar la realidad regional a la gran narrativa del materialismo histórico. En esta dirección han analizado las formas específicas en que el pensador peruano complementa o retoma las tesis marxianas por ejemplo en *Defensa del marxismo*, y las articulaciones que establece entre las realidades regionales y la gran narrativa del materialismo histórico.<sup>38</sup> Si el colonialismo es claramente para Mariátegui la matriz principal de la dominación imperial y la primera instancia de entronización de América dentro de la égida del gran capital, la nación será entendida como el espacio en que se gestan y organizan los conflictos sociales en relación con las instituciones del Estado. Al mismo tiempo, la nación es también el ámbito en el que se configuran las estrategias de resistencia y de liberación popular, al menos en una primera instancia, antes de su eventual internacionalización. De lo que se trata, para Mariátegui, es de comprender y elaborar estas articulaciones que están en la base de las transformaciones sociales que tienen lugar en las primeras décadas del siglo xx, marcado a nivel internacional por instancias tan importantes como la Revolución Mexicana, los levantamientos estudiantiles de Córdoba, la consolidación de la hegemonía estadounidense, la Primera Guerra Mundial, el crack financiero de 1929, la expansión del populismo, etc., sin perder de vista problemas estructurales congénitos en América Latina, como la cuestión

multi-racial, la continuidad de la colonialidad que se mantiene entronizada en los proyectos modernizadores, etc.

A partir de Mariátegui, Aníbal Quijano desarrollaría el tema de la colonialidad, que sería luego retomado por críticos de *las dos Américas* preocupados por efectuar una deconstrucción del occidentalismo y la modernidad y por recuperar el tema de la raza, que Quijano trabaja como clave de los ya mencionados sistemas de "clasificación social" que se instauran con la dominación colonialista. Como el mismo Quijano reconoce, ya en Mariátegui la reflexión sobre ese tema se orienta en una primera instancia hacia el enjuiciamiento de la conquista y la colonización como procesos de desmantelamiento de las civilizaciones autóctonas e instalación de formas de explotación de individuos y recursos naturales que se perpetuarían a lo largo de siglos. En efecto, lejos de desaparecer con las independencias a principios del siglo XIX, la colonialidad se prolonga, como advierte Mariátegui, en las distintas etapas de consolidación republicana, filtrándose en todos los niveles de organización económica, política y social en las nuevas naciones.

Los 7 *Ensayos* están atravesados por el análisis de lo que Mariátegui llama el *colonialismo* (por ejemplo en "El problema de la tierra") y por el estudio de las modalidades que asume en ese período la producción andina. Mariátegui se refiere allí al colonialismo que afecta, entre otros niveles, a la agricultura costeña en el Perú, sentando las bases para una reflexión dependentista sobre la economía nacional. Entiende Mariátegui que los intereses del país están subordinados a las necesidades de los centros hegemónicos del capitalismo que imponen condiciones desventajosas a las economías periféricas, proveedoras de materias primas y consumidoras de manufacturas elaboradas en las naciones industrializadas. Indica en "El problema de la tierra":

La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. [...] Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no

actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero. (7 *Ensayos* 99)<sup>39</sup>

Similares efectos son registrados por Mariátegui en su análisis de la evolución económica, la instrucción pública, la religión, etc., y discutidos en relación a aspectos muy concretos de la organización del poder político-económico en el Perú como la supervivencia del gamonalismo, ya mencionado, estructura arcaizante de poder y control de los medios de producción que está en la base de lo que Mariátegui identifica como "el problema del indio". El socialismo se percibe así como *restitución*, es decir, como la instancia que devuelve al indígena su relación productiva y espiritual con la tierra, vínculo que fuera desmantelado por el colonialismo español, y que al restablecerse conferiría a las formas de socialidad campesina el sentido comunitario perdido con la adopción de modos de producción capitalista.

Entre el concepto de *colonialismo* usado por Mariátegui para nombrar una etapa o momento de la dominación colonialista y la noción de *colonialidad del poder* desarrollada por Quijano, media la crítica de la modernidad que permite relativizar los efectos de la emancipación y dejar en claro la continuidad de estructuras de poder, privilegios y exclusiones institucionalizados por la elite criolla a partir de la independencia. Las referencias de Mariátegui al "colonialismo supérstite" abren sin duda el camino para los desarrollos posteriores en torno a ese problema que la nación moderna naturalizó con el asentamiento del liberalismo y el desarrollo de economías capitalistas dependientes en América Latina. Como Mariátegui percibe con acierto, la nación-Estado surge, ligada a esas continuidades, que obviamente no están presentes en las naciones más desarrolladas del contexto europeo, que el marxismo teoriza preeminentemente.<sup>40</sup> En respuesta a Luis Alberto Sánchez, Mariátegui plantea la cuestión nacional ligada a la condición colonial de América Latina en los siguientes términos:

El nacionalismo de las naciones europeas –donde nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian– se propone fines imperialistas [fascismos]. Es reaccionario y antisocialista. Pero el *nacionalismo* de los pueblos coloniales –sí, coloniales

económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diverso. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica. (Cit. por Dussel, *El último Marx* 282)

Es muy importante recordar que Mariátegui combina, en torno al tema de la nación, dos posiciones sólo aparentemente contradictorias. Por un lado, es indudable su comprensión de la importancia estratégica -político-ideológica- de la organización nacional y de las instituciones del Estado como punto de referencia ineludible de las luchas sociales y reivindicaciones populares. La nación es la contracara "emancipada" de la colonia: la puerta de la historia abierta hacia el futuro de la liberación. Pero la nación burguesa, que es la que está en la mira del pensamiento crítico de Mariátegui, trae aparejadas sus propias formas de dominación y exclusión. Esto es lo que hace necesario el segundo movimiento en el pensamiento de Mariátegui: el que inspira su radical desmontaje de los mecanismos de control y subalternización de los sectores populares que tienen lugar en el seno de la nación criolla. Respecto a ésta, no escapa a Mariátegui la falta de representatividad que en ella tienen los intereses y culturas populares por parte de las instituciones del Estado, las cuales sólo responden al mandato de las elites y, en más amplia medida, a la lógica del capitalismo internacional y a los valores que de éste derivan y que aseguran su perpetuación. El "nacionalismo" de Mariátegui, igual que su "liberalismo" es, si se quiere, una *función* de su realismo político y del consecuente reconocimiento de la necesidad de comprender a fondo la razón de ser y el funcionamiento de las estructuras existentes, tanto a nivel material como simbólico, como instancia imprescindible para su transformación radical. Como Enrique Dussel ha señalado, en Mariátegui la "filosofía de la revolución" estaría

impregnada de realismo psicológico y sociológico, ya que esa *realidad* está antes que las teorías, el mito antes que la racionalidad abstracta, el mundo espiritual del trabajador antes que la pura materia, el socialismo antes que el comunismo, el indigenismo antes que la abstracta lucha

proletaria europea, los sindicatos antes que el partido.  
(Dussel, "El marxismo de Mariátegui" 27)

Y más aún: antes que la utopía, tan esencial en el pensamiento mariateguiano, está el reconocimiento de la realidad social (las estructuras que la componen, los intereses que la sustentan, las subjetividades que la constituyen) es decir, su profunda comprensión del *ser social* (históricamente constituido) a partir del cual se determina y desarrolla la conciencia política.

10. *Resignificaciones culturales.* Es imposible resumir aquí los innumerables aportes que Mariátegui ha realizado a la redefinición de la cultura nacional, tanto "hacia adentro", como crítica de los procesos de homogeneización cultural y centralismo estatal, como "hacia afuera", al enfatizar la importancia de lo nacional como instancia de tránsito hacia el continentalismo, el occidentalismo y el internacionalismo, momentos bien diferenciados de la articulación del Perú, de la región andina, y de América Latina, a la "escena contemporánea" y al sistema-mundo. La cultura es, en efecto, en la obra de Mariátegui, plataforma ineludible de las luchas sociales y políticas: la arena en la que se dirimen los procesos de formación de identidades colectivas y las dinámicas -económicas, ideológicas, sociales y políticas- que los atraviesan. El crítico cubano Roberto González Echevarría considera a Mariátegui "el Walter Benjamin de las letras latinoamericanas" (González Echevarría, 34) es decir, alguien capaz de percibir con rigor y originalidad los lazos que unen cultura local, historia y producción literaria, y de penetrar los desafíos y contradicciones de la modernidad desde una posicionalidad ex-céntrica que potencia la perspectiva crítica. Con anterioridad, Antonio Melis había explorado ya la relación entre Benjamin y Mariátegui, afirmando que pueden encontrarse convergencias notables entre los dos pensadores sobre todo en la reivindicación del irracionalismo y en la importancia concedida por ambos a la subjetividad como elemento movilizador de la conciencia social. (Melis, *Leyendo Mariátegui* 49-51) De la misma manera, la preocupación que tanto Benjamin como Mariátegui conceden a la materialidad de la cultura (a las condiciones concretas de producción y recepción cultural, a los elementos técnicos como factores fundamentales en la concepción y reproducción del arte, a

la posicionalidad del intelectual con respecto a los partidos, instituciones culturales, etc.) apunta a concepciones similares del producto simbólico, coincidentes también en su heterodoxa articulación con el pensamiento marxista y en el rechazo a toda forma de realismo artístico que, por estrecho y prescriptivo, termine por anular los impulsos liberadores de la fantasía. Todo esto apunta hacia una revolucionaria concepción de la cultura que pese a la distancia histórica que separa la obra de Mariátegui de contextos actuales, permite percibir múltiples líneas de conexión que ayudan a pensar circunstancias del presente a partir de tradiciones vivas y fermentales. Para ilustrar algunos de los aportes de la visión cultural de Mariátegui vinculados a temáticas actuales, baste mencionar aquí los siguientes aspectos:

a) Para comenzar, la concepción de la cultura es una de las preocupaciones más constantes en la obra de Mariátegui, a partir de la cual se define y organiza su pensamiento político. Como se indicara antes en este trabajo, lejos de limitarse a la mera constatación de la diversidad cultural, Mariátegui percibe esta dimensión de lo social como estrechamente vinculada al tema de la justicia social y a la necesidad de adoptar una posición crítica respecto a los modelos de producción de conocimiento en sociedades poscoloniales y multiculturales. Para Mariátegui, la reivindicación de *epistemologías alternativas y saberes locales*, ideas que hoy circulan como moneda corriente en los debates poscoloniales, era una condición *sine qua non* para la construcción del socialismo y para la apropiación de una modernidad que integrara las diversas tradiciones andinas.<sup>41</sup> La co-existencia de tradiciones y culturas bien diferenciadas dentro de los parámetros político-administrativos del proyecto liberal de la nación-Estado, implicaba no sólo, como bien percibe Mariátegui, la pugna de agendas encontradas y de cosmovisiones con frecuencia antagónicas con respecto a las formas dominantes de conocimiento y representación. Reivindicar formas de creencia y religiosidad propias de las culturas vernáculas y vincular creencia y productividad (lo que Mariátegui realiza a partir de George Fraser, Waldo Frank, etc.), recuperar el significado de la vinculación entre individuos y naturaleza, reafirmar la importancia de la cultura popular y el lugar que ocupan en los imaginarios colectivos la experiencia, el pasado y la comunidad, eran todos aspectos de una visión

de las relaciones sociales que el proyecto andino-criollo había desplazado cuando no arrasado desde la iniciación de las Repúblicas. Reconocer esos niveles de funcionamiento social era, en el pensamiento mariáteguiano, una forma de *intervenir* los discursos del poder a partir de una visión política que implicaba, ante todo, una "filosofía de la praxis" en la que la teoría era concebida como un *momento* de la acción política, nunca como su reemplazo. Asimismo, aunque la racionalidad mariáteguiana no es en absoluto ajena a la concebida por el Iluminismo –que en Mariátegui constituye, sobre todo, una instancia de superación dialéctica de la colonia y del pensamiento controlado por la alianza entre Iglesia y Estado– es evidente que su ideario incluye múltiples elementos que son irreductibles a los parámetros filosóficos, políticos y culturales de la Europa ilustrada. Su conciencia de la especificidad latinoamericana ciertamente apela a un universo intelectual abierto a epistemologías *otras* y requiere una diversificación de fuentes y de cánones, de estilos y lenguajes, que los modelos recibidos como parte de la modernidad eurocéntrica no pueden proveer. También es *otra* su noción de la ética, ya que es *otro* el sujeto al que ésta se dirige primordialmente, *otros* los protocolos ideológicos y filosóficos que la definen y *otra* su concepción de los valores que deben regir las relaciones entre individuos, y las de éstos con las instituciones.<sup>42</sup>

b) En el mismo sentido, Mariátegui realiza un pionero aporte al campo de lo que hoy se conoce como *multiculturalismo*, particularmente en lo referido a la definición de políticas identitarias. La dualidad quechua-español que Mariátegui percibe con razón como una de las claves de las formaciones sociales andinas y de su desarrollo cultural e histórico es, como él mismo reconoce, apenas una punta de témpano con respecto a la amplitud y complejidad étnico-cultural de la región. Quechua, aymara, español, representan códigos dominantes en esa área cultural e introduce a la problemática mayor de la dominación interna por la cual las culturas que predominan marginan o subalternizan a sectores sociales que no han logrado reivindicar su especificidad ni ejercer suficiente presión sobre los procesos de reconocimiento identitario a nivel nacional. Tanto las vertientes que se desprenden de los troncos principales de las culturas quechua y aymara en la región andina, como la cultura negra y las de procedencia oriental, principalmente

la china, de tan notoria presencia en el Perú, reciben menos atención que la indígena (entendida como el *colectivo* que sobreentiende la multiplicidad de etnias que lo integran) en la obra de Mariátegui, lo cual ha sido objeto de numerosas críticas. Podría afirmarse, en este sentido que, preocupado por definir y enfatizar la agencia indígena como vanguardia revolucionaria, Mariátegui realiza un análisis parcial y selectivo de la *diversidad* cultural (entendida como sistema plural de *diferencias y desigualdades*) limitando así, en cierta medida, la capacidad desestabilizadora de este elemento con respecto a los proyectos uniformizantes y homogeneizadores de la nación burguesa. En todo caso, la contribución de Mariátegui al tema de la multiplicidad cultural y de la importancia política de este fenómeno en el pensamiento revolucionario es fundamental tanto en su momento como en sus proyecciones históricas. Su concepción de las implicancias políticas del multiculturalismo permite entender la noción de subjetividad más allá de todo determinismo de clase, raza o género, como una categoría flexible, relacional, y no necesariamente gestionada desde las instituciones del Estado o a partir de los discursos dominantes. A través de la etno-racialización implícita en su visión política, Mariátegui logra atravesar la categoría de clase y des-centrar al sujeto revolucionario pluralizando la agencia y la agenda política, es decir haciendo del proletariado *uno* de los agentes revolucionarios y de la clase *una* de las categorías del análisis social. Las posiciones de sujeto son móviles, fluctuantes y producto tanto de las circunstancias que condicionan el *ser social* en un momento determinado como de las opciones que el individuo realiza como parte de su responsabilidad social y política. Tales posiciones se van articulando de diversa manera a nivel étnico, social, político, económico y cultural, y según se defina la relación del sujeto con los proyectos ideológicos de su tiempo.

c) En el contexto de su ideario político y de su adscripción a la "filosofía de la praxis," la atención que presta Mariátegui a las relaciones entre *estética y política* no puede sino ser de carácter pragmático –o, cabría decir, programático– (implicando con esto una vinculación estrecha entre la interpretación del producto simbólico y el proyecto de emancipación política), aunque el pensador peruano está lejos de caer en reduccionismos y mecanicismos interpretativos. Castro-Klarén ha juzgado, con

razón, que el gesto de lectura y enjuiciamiento que Mariátegui lleva a cabo en su "proceso" a la literatura, emprendido en los 7 *Ensayos* pero presente también en muchos de sus textos ensayísticos y en el programa de la revista *Amauta*, produce un alegato en contra de la *ciudad letrada* como espacio productor y reproductor de ideología. Debería enfatizarse lo obvio: que este alegato es producido *desde adentro*, también, del reducto letrado, es decir como una operación crítica que asume una perspectiva beligerante con respecto a las restricciones y elitismo de la "alta" cultura pero que está marcada a fuego por esos mismos protocolos epistemológicos, lo que hace de Mariátegui ese "hombre de frontera" (Flores Galindo, *La agonía* 377), en quien se conjugan afiliaciones ideológicas, vertientes culturales y sensibilidades encontradas, que dan a su pensamiento la tensión agónica que lo caracteriza. Esta situación es indicativa de las pulsiones que atraviesan no sólo la obra de este pensador latinoamericano sin duda excepcional, sino la cultura "criolla" en su totalidad, en tanto producto de imaginarios colonizados por el pensamiento eurocéntrico y de instituciones y/o procesos de producción que representan a la "alta" cultura urbana, burguesa, patriarcal, etc. El pensamiento que concibe y trabaja en pos de la descolonización de los imaginarios implica, a no dudarlo, un *tour de force* tanto intelectual como ideológico, cuyos conflictos inherentes no deben ser ignorados o minimizados. Desde esa posicionalidad compleja pero políticamente esclarecida, Mariátegui percibe las constantes y profusas "contaminaciones" entre "alta" cultura y cultura popular, así como los intercambios y empréstitos que tienen lugar entre los diversos sistemas que coexisten tensamente en la polifacética sociedad andina. Advierte asimismo la necesidad de historizar el desarrollo cultural a partir de modelos que no reduzcan los procesos a etapas verificables en las culturas metropolitanas ni a principios rígidos de vinculación entre imaginación y realidad, ideología y estética. La organicidad de la cultura nacional es una meta difícil de alcanzar habida cuenta de las fragmentaciones profundas que afectan a toda sociedad poscolonial. De ahí que la tripartición fluida y sin límites temporales fijos que Mariátegui propone para el estudio de la literatura peruana atienda sobre todo a los vínculos que la producción simbólica guarda con las condiciones mismas de elaboración cultural y con las relaciones que el Perú mantiene

con el entorno internacional. Literatura *colonial*, *cosmopolita* y *nacional*, constituye la fórmula para un ordenamiento que no busca reducir sino liberar el discurso como producto de una creatividad que sólo puede servir para fundar lo propio una vez que se ha liberado de los yugos colonizadores y se ha nutrido de la multiplicidad de registros y modelos que ofrece a *lo-nacional-en-formación* el mundo universal de la cultura. Al hablar de César Vallejo, a quien considera fundador de la literatura peruana y, al mismo tiempo, digno integrante del canon prestigioso de la "literatura mundial", Mariátegui lo distancia de todo folclorismo: por la voz de este poeta al mismo tiempo atípico y paradigmático habla un sujeto transnacionalizado que es a la vez individual y colectivo, nacional y universal, autóctono pero articulado a las vanguardias europeas, que potencian el nacimiento de una nueva sensibilidad. Con la voz de la vanguardia se expresa una subjetividad desgarrada y potente, desolada y al mismo tiempo plena, rebotante, capaz de interpelar desde el lirismo a la audiencia diversificada de su tiempo, alterado por las contradicciones radicales del capitalismo mundial puestas en evidencia con la guerra mundial. Mariátegui entiende que el momento histórico que le tocó vivir marca una coyuntura decisiva en América Latina, caracterizada por la búsqueda de alternativas sociales y de nuevas formas simbólicas que representen desde la fragmentación de la racionalidad burguesa el drama de las amplias poblaciones marginadas por los proyectos modernizadores. En Vallejo, como en Arguedas, el lenguaje constituye una *praxis* descolonizadora; la imaginación -histórica, poética- es *agencia* que transita de lo individual a lo comunitario, que se nutre de la realidad para denunciarla y, quizá, superarla.<sup>43</sup> Mariátegui percibe los flujos que atraviesan la cultura peruana, derivados de la condición poscolonial de América Latina: oralidad/escritura, mito/historia, quechua/español, localismo/cosmopolitismo, occidentalismo/pre-occidentalismo (es decir culturas colonizadas vs. vertientes vernáculas no asimilables a los modelos europeos), elementos *todos* que constituyen al sujeto polifónico y desgarrado que habita el mundo andino.

"El Walter Benjamin de las letras hispanoamericanas" incorpora así en sus reflexiones comentarios sobre el efecto general de la tecnología y en particular sobre el cine en los

imaginarios de la época, refiriéndose en muchas ocasiones a los entrecruzamientos entre ciencia, arte y técnica que caracterizan ya a las primeras décadas del siglo xx y que el futurismo, entre otras corrientes, elabora de manera polémica.<sup>44</sup> Pero quizá la mayor originalidad de Mariátegui en el proceso de resignificaciones culturales es su temprana conciencia de la relación saber/poder, que incorpora a las dinámicas interculturales el problema de la *desigualdad* en las luchas por la hegemonía representacional. Más que dual, o simplemente diversa, la cultura peruana es para Mariátegui una cultura múltiple, *abigarrada* –para usar el término de Zavaleta Mercado– y contradictoria, donde sistemas plurales coexisten en constante conflicto, en *agonía*, a partir del trauma originario de la conquista, que marcó una entrada anómala y para siempre desaventajada al espacio excluyente del occidentalismo. Mariátegui es consciente de que la distancia que existe entre cultura letrada y realidades representadas –es decir, lo que Cornejo-Polar llamara, siguiendo por la ruta abierta por el Amauta, la *heterogeneidad* de las literaturas andinas– crea inevitables distorsiones en la producción simbólica de esa área cultural. Así alude, por ejemplo, a la “estilización e idealización” del indio, romantizado por visiones elaboradas por intelectuales urbanos que aún simpatizando con la causa indígena no pueden sino ofrecer imágenes mediadas de las experiencias e imaginarios de este sector social, el cual se encontraría aún en tránsito, en tiempos de Mariátegui, hacia instancias de autoreconocimiento y autorepresentación simbólica. El indigenismo es, así, una “literatura mestiza,” transicional, que supera al indianismo sin lograr vencer la ajenidad al universo que opera como referente de las formas simbólicas elaboradas para re-presentarlo, desde la perspectiva criolla. El gran desafío sería entonces, para el artista criollo, acortar la distancia que lo separa del mundo representado, entender el status en gran medida irreductible, de la cultura indígena, respetar los términos, reclamos y especificidad de esa *otredad* que está aún luchando por hacer escuchar su propia voz en la sociedad criolla y por reivindicar sus valores, principios y modelos de conocimiento en el contexto de la modernidad eurocéntrica que fuera impuesta con la colonización y rearticulada con las sucesivas modernidades. El mérito de Mariátegui es el haber penetrado la racionalidad

y el irracionalismo de los modelos dominantes, el haber socavado las bases mismas de la utopía burguesa, y el haber visibilizado la lucha de intereses que subyace en los procesos representacionales y en las políticas identitarias que la sociedad criolla propicia en ejercicio de su hegemonía.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Como cierre provisional de estas notas, cabría solamente insistir, con Mariátegui, en las sustanciales diferencias que existen entre la tradición y el tradicionalismo, entre el acervo de vertientes que nutren inescapablemente los procesos de (re) conocimiento en América Latina y las tendencias conservaduristas y con frecuencia retrógradas que al invocar aquéllas sin matices ni actualizaciones, o al interrogarlas anacrónicamente, propician una visión estática de los procesos vivos en nuestras sociedades, o descalifican irreflexivamente todo cuerpo de ideas que no responda puntualmente a preguntas actuales. La historia latinoamericana más reciente, que muchos identifican con la pos-modernidad, está atravesada por "movimientos antisistémicos" que han superado los parámetros de la política tradicional (nacionalista, partidista, ligada al liderazgo sindical y a las instituciones que se instalaran con la república criolla). Estos movimientos son a veces interpretados como experiencias inéditas en la historia latinoamericana. Sin embargo, gran parte de los principios en torno a los cuales se articula la lucha colectiva en la actualidad tiene, a pesar de su especificidad histórica, mucho en común con los procesos analizados por Mariátegui, los cuales remiten a relaciones de poder y de organización socio-económica que, entronizadas en distintos regímenes políticos, se han prolongado a través de los siglos perpetuando privilegios e injusticias sociales. A la luz de los tópicos en torno a los cuales viene girando la crítica poscolonial, resulta muy notoria la intuición histórica que despliega el autor de los *7 Ensayos* en cuanto a la crisis de la nación-Estado como categoría primaria del análisis cultural, y en cuanto a la articulación *diferencia/desigualdad* como catalizador de los movimientos sociales, cuestiones ya aludidas en este trabajo. Asimismo, su crítica ideológica al indigenismo, tanto como la que se ha venido aplicando al mestizaje y, de manera más amplia, a la ideología del progreso, el orden y el consenso social, ha avanzado

mucho desde los tiempos de Mariátegui. Podría afirmarse que, con razón, se ha venido aplicando la "hermenéutica de la sospecha" a todo discurso o proyecto que tienda a reducir los *antagonismos* político-económicos a la mera constatación de *diversidad* cultural en las formaciones sociales de América Latina, y a afirmar como *desideratum* colectivo la eliminación del conflicto social antes que su *elaboración productiva*. Los cambios que se registran en América Latina sobre todo a partir del fin de la Guerra Fría son notorios y significativos, y no pueden ser minimizados. La caída del socialismo de Estado ha erosionado el pensamiento de izquierda, que recién empieza a dar signos de recuperación. Los embates de la globalización y el neoliberalismo han acelerado el vaciamiento político del estado y sus instituciones, incrementando hasta grados antes desconocidos la capacidad de presión de las compañías transnacionales y de las empresas que manejan el flujo de capital financiero a nivel mundial. Los regímenes de trabajo flexible y el aumento de las migraciones han relativizado notoriamente la importancia de la territorialidad –así como de la lengua y la historia comunes– como asiento de las identidades nacionales, y creado nuevas formas de "afiliación" de los sujetos a la sociedad de pertenencia o de adopción.<sup>45</sup>

Todo esto crea modificaciones sustanciales en los procesos de formación de identidades, en cuanto al papel de la memoria histórica en la configuración de imaginarios colectivos y en lo relacionado a las formas de interacción y participación que los sujetos conquistan o proyectan como parte de su *ser con otros*. De este modo, es innegable que muchos fenómenos actuales escapan, como no podía ser de otra manera, a lo que el Amauta pudo concebir en el plano de las transformaciones etno-culturales en la región andina. Para dar solamente un ejemplo que es claramente identificable en el caso peruano, las dinámicas de *cholificación* que se registran en los Andes desde finales de la Segunda Guerra Mundial han producido, como Aníbal Quijano ha señalado, un proceso de des-indianización que obviamente Mariátegui no pudo predecir. A la vez, han dado como resultado una notoria hibridación de la cultura criolla-señorial, principalmente urbana, reforzando la marginalidad de amplios sectores que quedan atrapados entre fuerzas sociales y políticas de muy diverso signo.<sup>46</sup> En palabras de Quijano, en el Perú

[u]na amplia parte de la población que no se des-indianizó fue víctima de la guerra sucia entre el terrorismo de Estado y el de Sendero Luminoso entre 1980 y 2000. Según el *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, la mayoría de los más de 60 mil asesinados en ese periodo eran precisamente campesinos indígenas. (Quijano 2006 19-20)

Situaciones como éstas obligan a expandir el análisis de la región andina hasta incluir categorías, métodos y principios que puedan alcanzar a los nuevos sujetos sociales y a los nuevos problemas suscitados por las formas posmodernas de subjetividad y socialización y a reivindicar todo discurso que se afince en la ética de las relaciones comunitarias y lucha en contra de la desigualdad social y de la impunidad política. Las nuevas dinámicas sociales que se registran en América Latina, caracterizadas por la importancia de fenómenos como la migración a nivel tanto intra como transnacional, los efectos de la violencia política, el narcotráfico, etc., imprimen transformaciones sustanciales en la subjetividad individual y colectiva que la obra de Mariátegui no pudo contemplar.<sup>47</sup> Ello no resta vigencia a su trabajo. Más bien, leído con la necesaria perspectiva histórica, éste sigue asombrando por sus múltiples y agudas intuiciones y proyecciones, y constituyendo un desafío para lecturas que sean capaces de articular continuidades y variantes en el estudio de la historia cultural de América Latina, resistiendo la tentación de desechar sin más un pensamiento que entregó mucho más que consideraciones contingentes sobre un momento histórico determinado, y también mucho más que reflexiones particularistas sobre un área cultural específica pero a muchos niveles paradigmática, de "Nuestra América".

Podría concluirse entonces, en base a lo anterior, que la importancia y significación de la obra de Mariátegui es inseparable de los procesos de redefinición del pensamiento de izquierda no solamente en América Latina, sino en el que aún se reconoce como espacio del occidentalismo. Gestada poco después del primer centenario de las independencias latinoamericanas, la obra de Mariátegui es, así, en los diversos registros analizados, una reflexión crítica que llega hasta nosotros todavía acompañada por la admiración que despiertan sus logros conceptuales e ideológicos, y por la

polémica que provocan, aún en nuestros días, sus propuestas e interpretaciones históricas. Hay quienes se han planteado cuál ha sido, en realidad, la influencia directa de Mariátegui sobre el pensamiento y los procesos políticos del Perú, concluyendo que aún reconociéndose la enorme importancia de este autor, su "vigencia" sería inexistente, si entendemos por tal la conexión concreta de sus análisis y propuestas con procesos actuales y con la acción de líderes políticos y pensadores de la región andina. En ese sentido, Mariátegui no habría tenido, en puridad, seguidores significativos. En los últimos años, David Sobrevilla, por ejemplo, ha intentado desglosar los aspectos que constituirían "lo vivo y lo muerto del pensamiento de Mariátegui". Considera que tanto el marxismo en general como el pensamiento del autor de los 7 *Ensayos* en particular proveen un insuficiente tratamiento de la relación base/estructura y absolutizan la categoría de la clase como base para el análisis político, aproximaciones que, según Sobrevilla, requerirían fuerte matización desde nuestra perspectiva actual. El mismo crítico cuestiona la adhesión de Mariátegui a la que llama "la vía muerta del socialismo" (424): la valoración soreliana del mito como elemento dinamizador de los imaginarios colectivos, a la que se ha hecho referencia antes en este estudio. Sobrevilla reafirma, sin embargo, la necesidad de "preservar el componente ético del marxismo" que el pensamiento mariateguiano ha enfatizado, y reconoce que algunos análisis de Mariátegui siguen teniendo validez, como los vinculados a la dualidad entre la occidentalización de la costa peruana y el conservadurismo de las regiones quechuahablantes de la sierra, o los que dan preeminencia al problema económico sobre los culturales, políticos, religiosos o educativos, en el análisis de la cuestión indígena. Para Sobrevilla el mayor reto que debe enfrentar el pensamiento de izquierda en el Perú es el de "ir con Mariátegui más allá de Mariátegui" (426) es decir, el de lograr dinamizar el pensamiento de uno de los más sólidos fundadores del marxismo latinoamericano convirtiéndolo no en un esclerosado repertorio de propuestas y fórmulas político-ideológicas, sino en la plataforma para nuevos planteamientos que respondan a los desafíos de los nuevos tiempos.<sup>48</sup> A su vez, José Ignacio López Soria entrega en su *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna* (2007) un análisis de la cuestión nacional que comienza por reconocer que los contextos

actuales requieren una hermenéutica diversa a la que resultara de las certezas y mitos de la modernidad. A partir de este punto, López Soria presenta modelos de interpretación de la sociedad peruana que no es del caso discutir aquí, pero que buscan abrir el debate a un "diálogo intercultural" donde "la palabra del otro" pueda ser, en efecto, escuchada más allá de los espejismos y utopías de una modernidad fallida y/o abortada tanto en la sociedad andina como en el resto de América Latina. Su "Adiós al discurso moderno en el Perú" superpone, así, a la crítica a la modernidad, una interpretación demasiado tradicional de la obra de Mariátegui, en la que subvalora, a mi criterio, intuiciones, propuestas y análisis que constituyeron un verdadero salto hacia el futuro, ideológico y epistemológico, en el pensamiento latinoamericano. La obra del autor de los *7 Ensayos, Peruanicemos al Perú* y tantos otros textos es un claro antecedente de muchas de las propuestas que el mismo López Soria incluye en sus ensayos, incluso de su inscripción del análisis social en una "perspectiva posmoderna" que el pensamiento en puridad "moderno" de Mariátegui prefiguró de variadas maneras, aunque por supuesto sin apelar a estas denominaciones, en su momento histórico, cuando percibe las tensiones que atraviesan el deseo burgués (criollo-señorial) de la nación-estado, cuando atiende a cuestiones multiculturales y pluriétnicas como base para la comprensión de lo social y lo político, y cuando advierte que América Latina no se puede salvar sin sus indios. El "Adiós a Mariátegui" de López Soria que logra *épater* a un sector de la crítica y llamar la atención, en consecuencia, sobre los planteamientos de fondo de sus ensayos, no se sostiene sin una lectura tradicionalista de la obra de Mariátegui, quien sin embargo se habría identificado gozosamente con la excelente fotografía de Carmen del Prado que desde la carátula del libro del Dr. López Soria nos convierte en objetivo para la mirada de los nuevos sujetos que ya ajustan el lente para captar nuestra otredad.

Si en efecto se está produciendo, como algunos afirman, "una reorganización posmoderna de la colonialidad" también es cierto que hay en nuestra época señales notorias de la recuperación gradual del pensamiento político, en distintos contextos y a distintos niveles.<sup>49</sup> La presencia, sobre la arena de las luchas políticas latinoamericanas, de los movimientos sociales, los procesos de cholificación en la región andina, los

desafíos de la globalización, la activación de sectores sociales invisibilizados por la modernidad que hoy articulan agendas reivindicativas poniendo a prueba la flexibilidad y la capacidad de cooptación de las instituciones del estado, así como la re-emergencia y revisiones internas del marxismo, al que en la actualidad vemos negociando trabajosamente en los contextos del neoliberalismo y apelando a un populismo de Estado cuyo poder de seducción y cuyas inclinaciones demagógicas se conocen de sobra en América Latina, constituyen variantes de un proceso que hunde sus raíces en la colonia y nos obligan a relativizar el triunfalismo de las independencias formales que terminaron con el colonialismo "histórico" a comienzos del siglo XIX. Nos conducen, también, a enfrentar los desafíos de la liberación desde los desencantados horizontes de un presente en el que ya son claros tanto las limitaciones y fracasos de la modernidad como los embates de nuevas formas de hegemonía político-económica a nivel planetario. En mi opinión, desde esta nueva etapa de la historia latinoamericana, la reflexión del Amauta interpela aún a los imaginarios políticos de la región, donde la espectralidad de la izquierda reencarna nuevamente en el cuerpo social, enfrentando a la teoría con la ineludible materialidad de los procesos y de los agentes que habitan las sociedades periféricas de América Latina.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Sobre las relaciones entre burguesía nacional, oligarquía e imperialismo en el Perú de Mariátegui ver Quijano, "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate".
- <sup>2</sup> Cornejo-Polar anotó en este sentido que Mariátegui sustenta la idea de que sólo desde una posición revolucionaria puede realmente potenciarse la tradición, convirtiéndola en "historia viva." ("Mariátegui y su propuesta" 58).
- <sup>3</sup> Sin entrar a discutir aquí el tan debatido problema de "el marxismo de Mariátegui" (quien se declara, en más de una ocasión, "marxista convicto y confeso"), valga indicar que su proyecto de "peruanizar" el marxismo (para usar aquí la idea de Raimundo Prado R. expuesta en el artículo recogido por Sobrevilla en 1995, 51) constituye uno de los más pioneros y productivos esfuerzos de pensar la especificidad latinoamericana poniendo en función de ésta (y no a la inversa) teorizaciones europeas. Con razón indicó en su momento Aricó, como recuerda Dussel, que los *7 Ensayos* son "la única obra teóricamente significativa del marxismo latinoamericano" (Sobrevilla 1995, 31). En su libro de 1995 Sobrevilla ofrece un breve resumen de las principales posiciones que, hasta el momento, se habían elaborado sobre las relaciones entre Mariátegui y el marxismo, sus grados

de heterodoxia, romanticismo, "confusionismo" y utopismo, sus relaciones con el APRA y la socialdemocracia, sus deudas con Nietzsche, Sorel, Bergson, Croce, Lenin, Freud y Gramsci. De Sobrevilla ver también el detallado *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos*. Aníbal Quijano, por su parte, contextualiza "el marxismo de Mariátegui" según los desafíos de su tiempo. Su hipótesis es que Mariátegui elabora "una propuesta autónoma tanto frente a ese historicismo chato y positivismo pávido que él encontraba en la social-democracia europea de su tiempo, como frente al llamado bolcheviquismo y al marxismo-leninismo, sobre todo tal como éste comenzaba a desarrollarse desde mediados de los años veinte" (Quijano, "El marxismo en Mariátegui" 41). Vale la pena recordar siempre en estos debates que varias obras claves del marxismo fueron publicadas después de la muerte de Mariátegui, como los *Grundrisse*, la *Ideología Alemana*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, lo cual, como indica Quijano, resalta aún más la importancia y originalidad de muchas de las intuiciones políticas y económicas del pensador peruano. (Quijano, "El marxismo de Mariátegui" 42). Tampoco conoció las cuatro redacciones de *El Capital*, como demuestra Dussel. Según este filósofo, eso permitió a Mariátegui orientarse más bien a la praxis política y "oponerse al positivismo, al materialismo ingenuo y aún a las filosofías de la historia propias del idealismo italiano -pero también al etapismo y a la visión unilineal de la historia del mismo Lenin" (*El último Marx* 282).

- 4 Siguiendo el análisis que realiza Bolívar Echeverría de las tesis de Walter Benjamin en su libro *Valor de uso y utopía*, la idea misma de temporalidad debe ser repensada por el pensamiento socialista, que se plegó a la concepción liberal de esa categoría sin llegar a proponer su transformación sustancial. La noción de progreso que es intrínseca a la concepción liberal de la modernidad supone un desenvolvimiento temporal "homogéneo y vacío" que "mira el transcurrir de la vida como una serie de alteraciones que siguen una trayectoria rectilínea y ascendente; alteraciones que acontecen dentro de un receptáculo, el tiempo, que no es tocado por ellas y al que ellas no afectan." Esta "apreciación instrumentalista y espacialista del tiempo histórico como un lugar indiferente o ajeno a lo que acontece en él" crea una "aversión progresista a la tradición", que Mariátegui -podemos especular aquí- trata de rescatar abriendo "una dimensión [...] hacia el pasado" (Echeverría 138-139) que le permite reformular heterodoxamente la historicidad andina incorporando productivamente la premodernidad a la utopía del socialismo indoamericano (Se retoman libremente en esta nota reflexiones de Echeverría, *Valor de uso*, 133-141).
- 5 Conviene recordar aquí la crítica que Mariátegui hace de lo regional como una instancia co-optada por el centralismo estatal, instancia que debe ser repotenciada y resignificada, para activar entonces, a este nivel, las agendas locales (ver, por ejemplo, *Peruanicemos al Perú*). En el presente ensayo se habla de *lo regional* en relación a la "región andina" o a lo que Ángel Rama llamara "el área cultural andina".
- 6 Según Cornejo-Polar, esta idea de un "comunismo incaico," aún siendo técnicamente insostenible, habría servido a Mariátegui de base para pensar la "nacionalización del socialismo" es decir, la vinculación orgánica entre historia andina e historia occidental ("Cornejo-Polar, "Mariátegui y su propuesta" 58-60).

- <sup>7</sup> Dice al respecto Dussel: "Sin clara conciencia del "sistema-mundo" [Mariátegui] usa la categoría "feudal" para caracterizar la economía peruana en su conjunto. En efecto, si "los colonizadores se preocuparon casi únicamente de la explotación del oro y de la plata peruanos [Ensayo 1] es porque por la España "moderna", mercantilista, el Perú se integraba al "sistema-mundo", aportando con México el primer "dinero mundial": la plata (y en menor medida el oro). No era un sistema económico feudal, pero sí periférico" (Dussel, "El marxismo de Mariátegui..." en Sobrevilla, 32, nota 26).
- <sup>8</sup> Esta es, probablemente, la única forma de totalización (concepto que se analizará en el punto 6 de este ensayo) que escapa a los desgloses que Mariátegui percibe y teoriza a nivel nacional.
- <sup>9</sup> Con respecto a las críticas frankfurtianas a la teoría marxista en torno al tema de la modernidad Bolívar Echeverría señala lo siguiente: "Fuertemente influido, en contra de su estirpe hegeliana, por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al Industrialismo inglés de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la 'deformación' introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación del capital" (Echeverría, *Valor de uso* 65) Aunque Echeverría reconoce que la Escuela de Frankfurt está discutiendo una concepción de la vida moderna que no estaba presente en el horizonte de Marx, entiende que el tema debe ser retomado para pensar la problemática de la modernidad desde nuestras actuales circunstancias. Sobre este punto, Kohan indica que "El tratamiento marxiano de la modernidad se apoya implícitamente en un tipo de racionalidad dialéctica de neta herencia hegeliana. Intenta nutrirse -no siempre sin problemas y con no pocas contradicciones- tanto de la visión ilustrada, cientificista y moderna, como de la constelación cultural romántica, anticapitalista y crítica de la modernidad (recuérdese la huella del joven Goethe, para dar sólo un ejemplo en este último sentido)" (Kohan 220). Dussel analiza también el tema de la modernidad aunque desde una perspectiva posmarxista cuando elabora su noción de *transmodernidad*.
- <sup>10</sup> Las elaboraciones en torno a la desacralización y re-encantamiento del mundo que marcan el pasaje de *El Manifiesto Comunista* (que Kohan alude como *Manifiesto "modernista"* 224) a *El Capital* giran en torno al tema del fetichismo de la mercancía como noción central para el desarrollo de una teoría del valor. Esta teoría permite a Marx una visión crecientemente desmitificada del progreso y una concentración en los procesos de reificación, opresión y alienación que la modernidad trae aparejados. Como es obvio, sobre Mariátegui influye más la visión "modernista" del marxismo, ya que no llegó a conocer -aunque, podría pensarse, sí a intuir- algunos de los desarrollos marxistas publicados con posterioridad (ver en este ensayo nota 3). Sobre los desplazamientos ideológicos que van de *El Manifiesto Comunista* a *El Capital*, ver Kohan 219-225. Sobre marxismo y modernidad ver Löwy, "La crítica marxista".
- <sup>11</sup> Será justamente la articulación que Mariátegui es capaz de concebir entre tradición y modernidad la que le permite resolver otros antagonismos y concretar propuestas nuevas que atienden a la especificidad del mundo

andino. Según Cornejo-Polar, "Mariátegui obviaba las voluntaristas e improbables predicciones del indigenismo más duro, que presuponía el futuro como un desarrollo de lo indígena, con la menor cantidad posible de contaminaciones foráneas, y en cambio producía una imagen convincente en la que lo nuevo, cualquiera que fuera su procedencia, se injertaba en el viejo tronco de la tradición nacional y lo hacía reverdecer" ("Mariátegui y su propuesta" 60).

- <sup>12</sup> En el contexto andino, otras aproximaciones llegarían a conclusiones semejantes, al tratar de comprender la cuestión nacional y el comportamiento de las clases dirigentes y de las masas oprimidas en sociedades dependientes, multiétnicas y multiculturales. En el contexto boliviano, por ejemplo, el "estado aparente" al que se refiere René Zavaleta Mercado, retoma la idea de la cualidad fantasmática del Estado criollo-señorial, en el que predominan lógicas elitistas y aristocratizantes que no contemplan la naturaleza plural del sujeto nacional-popular en la región andina, y que imponen una ilusión de unidad y cohesión sobre la heterogeneidad de formaciones sociales marcadas a fuego por la violencia de la dominación colonialista y las dinámicas de la resistencia popular.
- <sup>13</sup> Ver al respecto Cornejo-Polar ("Mariátegui y su propuesta") y Beigel 207-208.
- <sup>14</sup> Reproduzco aquí la cita de Vargas Llosa aparecida en *Hispania* (traducción de la nota que Vargas Llosa publica dos años antes en *Harper's Magazine*) discutida por Cornejo-Polar, tal como éste la presenta en su artículo: "Dice [Vargas Llosa]: 'tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio [esto es, "renunciar la su cultura -a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos- y adoptar la de sus viejos amos"]; tal vez el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas'" (Cornejo-Polar, "Mariátegui y su propuesta..," 60, nota 10).
- <sup>15</sup> A partir de este hecho, Mariátegui elabora su posición acerca de la *transición socialista*, entendiendo que a medida que la clase obrera se va desarrollando, va produciéndose una paulatina proletarización del Estado. Como se sabe, el carácter de clase de la revolución es uno de los puntos de divergencia entre la perspectiva de Mariátegui y las posiciones más ortodoxas presentes en la III Internacional. Sobre la relación de "historia local y coyuntura mundial" que informa estos ajustes, ver Quijano, "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate".
- <sup>16</sup> Ver, en este sentido, Beigel, "La relación entre el proyecto mariateguiano y los sujetos sociales" en *El itinerario y la brújula*, 188-199. Sobre la relación clase-sujeto-nación ver, en un espectro teórico más amplio, Laclau, *Política e ideología*, y Quijano ("Raza, etnia y nación en Mariátegui").
- <sup>17</sup> Ver al respecto el capítulo dedicado a "Crisis y populismo en América Latina" así como "Indigenismo y nacionalidad en el Perú" en Moraña, *Literatura y cultura nacional*. Es muy conocida, asimismo, la divergencia de Mariátegui con respecto a la dirección stalinista presente en la III Internacional, particularmente en lo referido a la interpretación del imperialismo en América Latina y su relación con la lucha de clases. Mariátegui entendía el fenómeno imperialista como manifestación de la fase final del capitalismo (expansión transnacionalizada del capital, alianza internacional de la burguesía contra el proletariado).

- <sup>18</sup> Desarrollando esta línea de la reflexión mariateguiana pero aplicándose estrictamente al plano cultural, Cornejo-Polar discutirá también la noción de sujeto reconociendo el cuño romántico de este concepto en la modernidad, comparando las cualidades que se le atribuyen a los usos simplificadores de la categoría marxista de clase social. Según Cornejo-Polar, también esta noción es vulgarmente utilizada con acepciones niveladoras que le atribuyen una coherencia interna, "identitaria", que no se ajusta a las complejidades culturales de los contextos a los cuales se aplica. Cornejo-Polar elabora, más bien, una noción de "sujeto complejo, disperso, múltiple" ... "que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección de muchas identidades disímiles, oscilantes, heteróclitas", definición que intenta "desmitificar al sujeto monolítico, unidimensional y siempre orgulloso de su coherencia consigo mismo" (*Escribir en el aire* 20-23).
- <sup>19</sup> En el Perú, a partir de la teorización mariateguiana, Aníbal Quijano sería de los primeros en advertir la potencialidad política del concepto de heterogeneidad como herramienta teórica para deconstruir la ideología nacionalista y las formas de dominación sobre las que ésta se asienta. Quijano se ha referido, así, a la "tensión de la intersubjetividad" que a partir del trauma de la colonización europea, caracteriza a los imaginarios latinoamericanos ("La nueva heterogeneidad.." 58). En el plano cultural, Antonio Cornejo-Polar realizaría, a partir de los años 70, una utilización productiva del concepto de heterogeneidad al campo cultural y particularmente literario, poniendo énfasis sobre el carácter no dialéctico de la conflictividad regional. Sobre los usos y evolución del concepto de heterogeneidad en Cornejo-Polar ver mis ensayos en *Crítica impura*.
- <sup>20</sup> En un sentido similar al de Mariátegui, otros analistas de la cuestión andina intentaron también teorizar la multiplicidad etno-cultural de la región *vis á vis* los proyectos de consolidación nacional, teniendo en cuenta que éstos suponen la unificación en torno a las instituciones del estado, la homogeneización de la ciudadanía, etc., y que tales condiciones contradicen la naturaleza multifacética de las formaciones sociales andinas, marcadas por la desigualdad social desde la colonia. Fernando Calderón, refiriéndose a esto, indica que en el caso boliviano, en efecto, "... fueron muy importantes los estudios sobre la cuestión nacional que realizaron Sergio Almaraz Paz y René Zavaleta Mercado, preocupados como estaban por comprender el problema de la constitución nacional y las vinculaciones entre las fuerzas externas y los procesos internos. El primero interesado más en la crítica al comportamiento psico-social de las nuevas clases dirigentes; el segundo más obsesionado por las fuerzas de las masas, pero ambos instalados en el tema de cómo construir una nación en un país dependiente en medio de una sociedad abigarrada". Sin embargo, agrega Calderón, "Es curioso cómo Almaraz y Zavaleta no lograron analizar la cuestión nacional desde la óptica del pluralismo socio-cultural, especialmente respecto del problema étnico y campesino pero también urbano y regional, temas por lo demás tan afines al pensamiento gramsciano y a la construcción de una democracia pluralista" (Calderón, 157). Zavaleta Mercado elabora su concepto de "sociedad abigarrada" (en muchos sentidos similar a la idea de "heterogeneidad" que elabora Mariátegui y de "totalidad contradictoria y no dialéctica" de Cornejo-Polar) para referirse a la complejidad de la formación social boliviana, en la que se aglutinan diversas temporalidades, modos de producción, e imaginarios que no se encuentran coherente

o productivamente articulados a la "totalidad" de la nación (Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*). Al estudiar la obra de Zavaleta Mercado, Luis Tapia asocia, en una laxa relación, el concepto de sociedad abigarrada al barroquismo, tal como éste es definido por Carpentier ya que, según Tapia indica, "el barroco es un tipo de producción cultural que se hace sobre las condiciones del abigarramiento social" (Tapia 320). Esta aproximación tiende a "naturalizar" ese abigarramiento como una *cualidad* de lo americano quitando fuerza, a mi criterio, al concepto de contenido más político, de Zavaleta.

<sup>21</sup> Como Dussel indica, para dar un ejemplo, "las comunidades indígenas no son clase ni nación-Estado, sino etnias o naciones originarias, anteriores a los Estados criollos-mestizos del capitalismo dependiente y deben ser tratados como sujetos autónomos en los niveles político, económico, cultural, educativo, religioso, etc." ("El marxismo de Mariátegui" 37).

<sup>22</sup> Es importante retener aquí la distinción realizada por Homi Bhabha entre las nociones de diversidad y diferencia cultural. La noción de *diversidad cultural* apunta a un "objeto epistemológico" ("la cultura como objeto de conocimiento empírico" mientras que el concepto de *diferencia cultural* designaría un proceso de enunciación de la cultura como "conocible", o sea, un proceso de significación vinculado a la producción de campos de fuerza e identificación social. Para Bhabha, la noción de diversidad cultural, apoyada en el relativismo, da lugar a elaboraciones liberales en torno a las políticas de multiculturalismo. "La diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de separación de las culturas totalizadas que viven incontaminadas por la intertextualidad de sus localizaciones históricas, a salvo en el utopismo de la mítica memoria de una identidad colectiva única" (Bhabha 34, mi traducción). Bhabha quiere más bien llamar la atención sobre los problemas relacionados a la *diferencia cultural* como espacio en el que se producen luchas de poder en las que se manifiestan esfuerzos por ejercer supremacía cultural o autoridad cultural en los procesos de identificación cultural (dominación epistemológica). Las puntualizaciones de Bhabha tienen utilidad para la reflexión sobre la concepción cultural(ista) mariateguiana, que reconoce la necesidad de establecer modelos, tradiciones, sistemas de referencia alternativos a los dominantes y que logra percibir el drama histórico de la diferencia y la desigualdad allí donde las perspectivas liberales sólo alcanzan -en el mejor de los casos- a reconocer la evidencia de lo diverso (Bhabha 31-39).

<sup>23</sup> Según Quijano, "Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica [...] La categoría "heterogeneidad estructural" fue acuñada en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí". Como Quijano consigna, el concepto de heterogeneidad estructural es usado por él mismo en su libro *El proceso de urbanización en América Latina* (1966) y por Aníbal Pinto en *Tres ensayos sobre Chile y América Latina* (1971). (Quijano, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Sonntag 1988: 28-29).

Mirko Lauer se hace eco de esta genealogía del concepto de heterogeneidad, cuyo uso en la sociología antecede a su aplicación en el campo de la crítica literaria (Lauer, 140. Agradezco a Sergio R. Franco esta referencia). Sobre la coexistencia conflictiva de sectores sociales y culturas que proceden de diversas tradiciones ver asimismo Quijano, *Dominación y cultura* 28.

<sup>24</sup> Según Mariátegui indica en el prólogo al libro de Valcárcel, el valor del mito había sido ya descubierto por George Sorel como reacción al "mediocre positivismo" del socialismo de su tiempo. Mucho se ha escrito acerca de la influencia de George Sorel y, a través de él, de Henri Bergson y el pragmatismo, en la obra del Amauta. Estas influencias, así como las de Benedetto Croce y Miguel de Unamuno, conectan con la inclinación mística del primer Mariátegui y con sus intereses ético y estéticos, que con frecuencia lo conducen a una teorización heterodoxa sobre cuestiones socio-culturales y sus vinculaciones con la política. Como es sabido, la polémica obra de Sorel, con la cual Mariátegui entra en contacto durante su estadía en Italia y a la cual cita profusamente en sus escritos, también gozaba de la admiración de Gramsci. Pasando de su etapa monárquica al marxismo, Sorel contrapone al racionalismo y utopismo de Marx los principios del cristianismo, profundizando sobre las implicaciones morales de la política y sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria. Desde esas bases elabora una variante radicalmente heterodoxa del marxismo: el anarcosindicalismo o sindicalismo revolucionario. Considera la decadencia de la civilización como un mal que afecta a todos los niveles de la sociedad occidental, y termina oponiéndose al materialismo histórico, al materialismo dialéctico, al internacionalismo y a cualquier afiliación partidista del proletariado. De acuerdo con los principios de la I Internacional, entiende que los trabajadores constituyen una clase autónoma que se redimirá históricamente a partir de su propia dinámica revolucionaria, sin vinculación con las instituciones establecidas, incluidos los partidos políticos. Otros autores, como Michael Löwy, han visto más bien a Mariátegui como representante de un "marxismo romántico" que indicaría la crisis de la racionalidad instrumental instaurada con el Iluminismo y la búsqueda de una dimensión que articule presencia y deseo, realidad e ideal, integrando elementos arcaizantes de la premodernidad en el proyecto socialista. Ver al respecto Löwy, *El marxismo romántico*, así como la entrevista a este pensador realizada por Néstor Kohan.

<sup>25</sup> Como es sabido, el lugar de la creencia es reconocido también por los libertadores como un elemento fundamental en la activación de la masa y en su participación en los proyectos independentistas. Bolívar reconoce, por ejemplo, en la "Carta de Jamaica", al referirse a la importancia de la Virgen de Guadalupe en la independencia de México, que "el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad".

<sup>26</sup> Para Mariátegui, ese "libro profético" que es *Tempestad en los Andes* anuncia un mesianismo político a partir del indigenismo. Sobre la "espiritualización del marxismo" en Mariátegui, ver Beigel, 208-211, París y Guadarrama González, así como Quijano, quien discute, entre otras interpretaciones, la de París, en "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate" li-lvi.

<sup>27</sup> Esta discusión implica una reinterpretación de Mariátegui, que aún está por hacerse, a partir de la deconstrucción que hace Derrida del marxismo, y de

las teorizaciones que a partir de Derrida se han realizado sobre el tema de la emancipación. Ver al respecto, por ejemplo, Laclau, en sus comentarios a *Espectros de Marx en Emancipación y diferencia*. Sería asimismo productivo establecer interrelaciones crítico-teóricas entre Mariátegui y Benjamin, sobre todo en lo vinculado al modo en que ambos autores conciben la modernidad, y en lo relacionado con la elaboración heterodoxa del marxismo que ambos realizan en distintos, pero convergentes, registros.

- <sup>28</sup> Puede verse, al respecto, Fernández Díaz, que elabora sobre el tema de subjetividad/otredad en la visión revolucionaria de Mariátegui, así como sobre la importancia histórico-ideológica de la revista *Amauta*.
- <sup>29</sup> Recordar, en este sentido, las posiciones expresadas por Mariátegui en *Defensa del marxismo*, donde polemiza con el social-demócrata belga Henri de Man. Entre otras cosas, el libro expone las ideas de Mariátegui sobre la función del proletariado, la dimensión subjetiva de la lucha social y los ejes ideológicos que definirían su "filosofía de la praxis", rebatiendo las posiciones reformistas y desencantadas de de Man y los argumentos sobre el determinismo y voluntarismo del marxismo, siempre enfatizados por los detractores de esta filosofía.
- <sup>30</sup> Esta divergencia entre estado y nación es advertida también, en el caso boliviano, por el ya mencionado Zavaleta Mercado (ver nota 10), quien advierte las contradicciones de una *nacionalización sin igualación* y descubre en la *desarticulación social* el carácter más definitorio de la "abigarrada" sociedad andina. Al respecto Rossana Barragán indica, al referirse al libro de Luis Tapia *La producción del conocimiento local*: "Tapia nos recuerda que cuando Zavaleta hablaba de formación social abigarrada se refería no sólo a la coexistencia de distintas temporalidades, de distintas formas políticas en un mismo espacio, sino fundamentalmente a la desarticulación que existía entre estos factores conformantes del entramado social. La desarticulación de estas formas sociales es lo que principalmente define su carácter abigarrado" (Barragán 3).
- <sup>31</sup> En palabras de Guillermo O'Donnell "El Estado garantiza y organiza la reproducción de la sociedad *qua* capitalista porque se halla respecto de ello en una relación de complicidad estructural [...] La sociedad capitalista es un sesgo sistemático y habitual hacia su reproducción en tanto tal: lo mismo es el Estado, aspecto de ella" (Citado por Dussel, *El último Marx* 281, n.112).
- <sup>32</sup> Es bien conocida la admiración que sentía Mariátegui por González Prada, y la influencia que tuvo sobre el autor de los *7 Ensayos* la prédica fervorosa de su predecesor, en cuya palabra, según Mariátegui, "se encuentra el germen del nuevo espíritu nacional". A pesar de la orientación anarco-positivista del autor de *Páginas libres*, Mariátegui sostiene que con González Prada empiezan a superarse las limitaciones de la colonia y se efectúa la entrada al período cosmopolita. Asimismo, con ese autor se reconoce por primera vez en el Perú la importancia de la masa como fuerza social, y la debilidad de cualquier proyecto de nación que desconozca su importancia y sus necesidades. "No forman el verdadero Perú -dice González Prada en el célebre discurso del Politeama de 1888- las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera". Ver, de González Prada, principalmente *Páginas libres* (1894) y *Nuestros indios* (escrito en 1904 y publicado póstumamente), en *Obras*.

- <sup>33</sup> Sobre la relación entre colonialidad y raza ver los desarrollos que a partir de Quijano realiza Walter Dignolo en su definición de la *diferencia colonial*. Ver, de Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social" y "Don Quijote y los molinos de viento".
- <sup>34</sup> "Al explorar las vinculaciones político-intelectuales entre Gramsci y Mariátegui, Timothy Brennan ha notado cómo este último parece traducir la noción gramsciana de colonialismo doméstico al Perú, de modo que el lenguaje de clase lleva los ropajes de raza y etnicidad, y donde cada una de estas categorías corresponde a una sub-población cuyas propias historias y tradiciones poseen un potencial desigual para sentar las bases de una aún no realizada cultura nacional" (Young 199, mi traducción).
- <sup>35</sup> Larsen identifica el tema de lo nacional como uno de los debates centrales del latinoamericanismo. Según Larsen, la reflexión sobre este punto se realiza a partir de una "estéril oscilación" entre dos formas de reificación o de mitificación ideológica. Por un lado, la "falacia esencialista", donde la nación se corresponde con algo dado, con un objeto empírico inerte e inmediato, que se relaciona de modo transparente y mecánico con los imaginarios colectivos. Por otro lado, la "falacia textualista" donde el concepto de nación es entendido como un constructo variable y contingente, "efecto" o "ilusión" derivado de las narrativas que cada cultura genera a partir de sus imaginarios. La perspectiva de Mariátegui entregaría una alternativa a esas disyuntivas, al combinar la materialidad de lo nacional —que no precede pero sí preside las elaboraciones ideológicas— y la dimensión ideológica (representacional) a partir de la cual se expresan los imaginarios colectivos con una dimensión temporal (de desarrollo histórico e integración de temporalidades simultáneas) y con la elaboración sobre el poder como instancia determinante para la articulación de elementos sociales y políticos en la constitución de *lo nacional*.
- <sup>36</sup> Como es sabido, en su nota sobre Simón Bolívar (solicitada por Charles Dana, director del *New York Daily Tribune* en 1857, como contribución a las biografías que se incluirían en la *New American Cyclopaedia*) Marx expresa sus críticas a la emancipación latinoamericana, considerando que se trataba de una serie de movimientos que representaban los intereses de la elite criolla y favorecían una orientación aristocratizante del poder político, con rasgos de bonapartismo. Marx estima que estos movimientos desviaban la agencia revolucionaria tanto de las burguesías nacionales como de las clases populares, las que eran percibidas por él como sujetos primarios de la revolución popular. El juicio de Marx, que pasa por alto la problemática mayor del colonialismo e incluye imprecisiones biográficas, así como exaltados juicios históricos e improprios sobre la persona de Bolívar, a quien en carta a Engels del 14 de febrero de 1858 Marx califica de "cobarde, brutal y miserable", ha dado pie a múltiples polémicas y ha sido utilizada como argumento por los detractores del marxismo. Como Aricó y otros señalan, el propio Marx corregiría muchos de esos juicios en escritos más tardíos. Es interesante notar que en la misma carta ya mencionada, Marx incluye una observación sobre el carácter mítico del movimiento bolivariano que conecta en varios niveles con la idea de mito como motor de la historia, que manejaría luego Mariátegui: "La fuerza creadora de los mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo

es, sin duda, el de Simón Bolívar". Del contexto de esa frase se deduce que la noción de mito es utilizada aquí por Marx en sentido derogatorio. (Sobre la correspondencia de Marx a Engels ver Radditz). Sobre las circunstancias que rodearon la producción de la polémica nota de Marx sobre Bolívar y acerca de la relación entre los juicios de Marx y el pensamiento hegeliano de los "pueblos sin historia" ver Aricó, *Marx y América Latina*, cap. 8.

<sup>37</sup> Eric Hobsbaum también realiza importantes aportes para corregir la idea de que el marxismo se limita a teorizar sobre el caso de naciones industrializadas, dejando fuera de toda consideración las áreas periféricas. (Hobsbaum, "Introducción" a Karl Marx y Eric Hobsbaum, *Formaciones económicas precapitalistas*, citado por Beigel, 207. Kohan analiza también extensamente este punto en *Marx en su (Tercer) Mundo*).

<sup>38</sup> Debe mencionarse, en este sentido, la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, Michael Löwy, José Aricó, Alberto Flores Galindo, Oscar Terán, Enrique Bolívar Echeverría, Néstor Kohan, Robert Paris, Fernanda Beigel, Francis Guibal, Alfonso Ibáñez, David Sobrevilla, José Ignacio López Soria, entre otros.

<sup>39</sup> Los 7 *Ensayos* se citan por la edición de la Empresa Editora Amauta.

<sup>40</sup> En otra parte he desarrollado las posiciones de Mariátegui con respecto a la "cuestión nacional", tema que constituye, para algunos, otro de los puntos ciegos del marxismo, y, al mismo tiempo, uno de los elementos neurálgicos para la adaptación de esa filosofía a América Latina. Ver al respecto mi libro *Literatura y cultura nacional*, y artículos como "Mariátegui y la 'cuestión nacional'" y otros publicados en mi *Crítica impura*. Baste insistir en que, a mi criterio, Mariátegui realizó aportes mayores a la reflexión sobre lo nacional así como una pionera vinculación entre esta categoría y las nociones de diversidad, diferencia y desigualdad social que he venido discutiendo en este artículo y que serían centrales en la teorización poscolonial a partir de las últimas décadas del siglo 20. Sobre la cuestión nacional en América Latina y la teoría marxista, ver Echeverría, "El problema de la nación". Ver asimismo en este artículo, nota 36.

<sup>41</sup> Acerca de los saberes locales, particularmente en Bolivia, ver Tapia, quien a su vez se nutre de las elaboraciones de Zavaleta Mercado.

<sup>42</sup> Para algunos críticos, la epistemología alternativa que se perfila en la obra de Mariátegui se distancia tanto de la racionalidad burguesa y su culto a la razón derivado del Iluminismo, como de la ortodoxia stalinista. Según Arroyo Reyes, "[Mariátegui] supo intuir las bases de una racionalidad alternativa tanto a la racionalidad dominante, capitalista y eurocéntrica, como a la racionalidad reduccionista y tecnocrática que ya por ese momento se imponía en la Rusia de Stalin".

<sup>43</sup> Cornejo-Polar interpreta sagazmente la idea mariáteguiana del cosmopolitismo como "una acumulación de capital simbólico-tecnológico, con obvias connotaciones de internacionalización, de la que surgirá la literatura nacional, como re-encauzamiento de esas energías", es decir, como la forma en que se realiza "la convergencia entre el indigenismo y el socialismo" ("Mariátegui y su propuesta" 61-62).

<sup>44</sup> Ver, en este sentido, el estudio de Kraniuskas, que articula el pensamiento de Mariátegui, el cine de Charles Chaplin y las ideas de Walter Benjamin, atendiendo al desarrollo del arte fílmico como una forma de globalización que da pie a Mariátegui para reflexionar sobre el desarrollo histórico en sus relaciones con el avance de la ciencia y la crítica de la modernidad. Ver

asimismo Melis, "Chaplin, arte aristocrático y arte democrático" en *Leyendo Mariátegui*, 283-284. Respecto a este aspecto de la sensibilidad cultural de Mariátegui y sus interpretaciones sobre los movimientos artísticos que surgen en el período inter-bélico, cabe recordar la matizada interpretación que Mariátegui hace de las vanguardias como síntomas de una crisis de la civilización occidental en el Viejo Mundo, percibiendo la capacidad de éstas para desestabilizar las bases de la cultura burguesa, mérito que no caracteriza al futurismo a la Marinetti que despierta adhesiones fascistas en la Europa de la época y contra el cual Mariátegui expresa, en más de una ocasión, sus prevenciones.

- <sup>45</sup> Ver al respecto mi artículo "Identidad y nación: más de lo mismo?" incluido en *Crítica impura*.
- <sup>46</sup> Sobre las dinámicas de discriminación y marginalidad que se asocian al fenómeno de cholificación, ver Nugent.
- <sup>47</sup> Ver, al respecto, el análisis de Cornejo-Polar sobre "el sujeto migrante" en "Una heterogeneidad no dialéctica".
- <sup>48</sup> Sobre el tema de la discutida vigencia de Mariátegui, abundan no sólo los planteamientos críticos sino los encomiásticos. Para ver algunos ejemplos de estas evaluaciones, consultar, por ejemplo, Melis, Sobrevilla, Guibal, y otros críticos clásicos de la obra mariateguiana. En cuanto a otras apropiaciones de Mariátegui en el contexto peruano, puede verse por ejemplo la conferencia que el líder senderista Abimael Guzmán pronunciara en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho), en 1968 <<http://www.geocities.com/comunismoenperu/mariategui68.htm>> Sobre los usos que realizó de la obra de Mariátegui el maoísmo y particularmente Sendero Luminoso, ver por ej. Escárzaga (agradezco a Sergio R. Franco esta referencia). Otro resumen de las distintas posiciones en cuanto al marxismo y a la vigencia de Mariátegui es provisto por Gustavo Flores Quelopana <<http://librosperuanos.com/articulos/gustavo-flores9.html>>
- <sup>49</sup> El argumento es sustentado por Castro Gómez, quien oponiéndose a las posiciones presentadas por Hardt y Negri, propone que ante la hegemonía actual del capitalismo y de sus modelos epistemológicos, hegemonía que arranca de la idea de la supuesta superioridad étnica y cognitiva del colonizador, es necesario lograr una "democracia epistémica" que admita formas alternativas de conocimiento y saberes emanados de culturas no occidentales (Castro-Gómez, "Postmodern Reorganization").

## BIBLIOGRAFÍA

- Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Ediciones Pasado y Presente, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Marx y América Latina*. México: Alianza Editorial Mexicana, 1982.
- Arroyo Reyes, Carlos. "La parábola mariateguiana de Antonio Melis" <<http://web.presby.edu/lasaperu/arroyo3.htm>>
- Barragán, Rossana. "Así pensaba Zavaleta" <<http://www/voltairenet.org/article120424.html>>

- Beigel, Fernanda. *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Las identidades periféricas en el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo" <[http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/PDF/2004/06\\_identidades](http://www.cubaliteraria.com/premio/contracorriente/PDF/2004/06_identidades)>
- Bernabé, Mónica. *Vidas de artistas. Bohemia y dandismo en Mariátegui, Valdelomar y Eguren (Lima, 1911-1922)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora/Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica" <<http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bolivar/>>
- Brennan, Timothy. *Salman Rushdie and the Third World. Myths of the Nation*. Londres: Macmillan, 1989.
- Calderón, Fernando. "Hegemonía y bloque social en Bolivia". *Nueva Sociedad* 115 (septiembre-octubre 1991): 157-163.
- Castro-Gómez, Santiago. "La poscolonialidad explicada a los niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento" (en prensa).
- \_\_\_\_\_. "Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism". *Cultural Studies* 21/2 (March 2007): 428-448.
- Castro-Klarén, Sara. "Trans-posiciones: la escritura en los Andes y las paradojas del debate postcolonial". *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña, eds. Puebla: Universidad de las Américas, 2007. 337-390.
- Cornejo-Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Ed. Horizonte, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz indígena". *Anuario mariateguiano* 5/5 (1994): 58-63.
- \_\_\_\_\_. "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana* LXII/176-177 (julio-diciembre 1996): 837-844.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton UP, 2000.
- Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI Editores, 1985.
- \_\_\_\_\_. "El marxismo de Mariátegui como 'filosofía de la revolución'". *El marxismo de José Carlos Mariátegui. V Congreso Nacional de Filosofía*. David Sobrevilla Alcázar, ed. Lima: Universidad de Lima/Empresa Editora Amauta S. A., 1995. 27-38.
- \_\_\_\_\_. "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)" <<http://www.afyl.org/articulos.html>>
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- \_\_\_\_\_. "El problema de la nación (desde la 'crítica de la economía política')". *Cuadernos políticos* 29 (1981): 23-35.
- Escárzaga, Fabiola. "Auge y caída de Sendero Luminoso". *Bajo el Volcán -Revista de Sociología-* 2/3 (Puebla, 2001): 75-97.
- Fernández Díaz, Osvaldo. *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta, 1994.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1980.
- Franco, Carlos. "Exploraciones en 'otra modernidad': de la migración a la plebe urbana". *Modernidad en los Andes*. Enrique Urbano, comp. y Mirko Lauer, ed. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.
- González Echevarría, Roberto. *The Voice of the Masters: Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: U of Texas P, 1985.
- González Prada, Manuel. *Obras*. Edición de Luis Alberto Sánchez. Lima: Ed. COPE (PETROPERU), 1985.

- Guadarrama González, Pablo. *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1994.
- Guibal, Francis. *Vigencia de Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1995.
- \_\_\_\_\_ y Alfonso Ibáñez. *Mariátegui hoy*. Lima: Tarea, 1987.
- Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui: revolución y utopía*. Lima: Tarea, 1978.
- Kohan, Néstor. *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998.
- \_\_\_\_\_ "El romanticismo, componente esencial del marxismo. Entrevista a Michael Löwy" <<http://www.rebellion.org/izquierda/lowy230102.htm>>
- Kraniauskas, John. "Mariátegui, Benjamin, Chaplin". *Fronteras de la modernidad en América Latina*. Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña, eds. Pittsburgh: IILI, 2003. 91-97.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- Larsen, Neil. *Determinations. Essays on theory, narrative, and nation in the Americas*. Londres: Verso, 2001.
- López Soria, José Ignacio. *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2007.
- \_\_\_\_\_ "La teoría en el movimiento revolucionario peruano". *Sociedad y política* 11 (Lima, 1981): 27-40.
- Löwy, Michael. "La crítica marxista de la modernidad". *Cuadernos del Sur* 14 (Buenos Aires, 1992) 113-122.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007.
- \_\_\_\_\_ *El marxismo romántico de Mariátegui*. *Dialéctica. Revista de Filosofía y Teoría Social* 3-4 (Buenos Aires, octubre de 1993).
- Mariátegui, José Carlos. "Prólogo a *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel" <<http://www.marxists.org./espanol/mariateg/tempes.htm>>
- \_\_\_\_\_ "Lo nacional y lo exótico". *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1979. 25-29.
- \_\_\_\_\_ *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1987.

- \_\_\_\_\_. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- \_\_\_\_\_. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1981.
- \_\_\_\_\_. "Nacionalismo e internacionalismo". *El alma matinal*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1979. 50-54.
- Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.
- Marx, Karl. *Simón Bolívar*. Madrid: Ed. Sequitur, 2001.
- Marx, Karl y Eric Hobsbaum. *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo Veintiuno, 1989.
- Melis, Antonio. *Leyendo Mariátegui 1967-1998*. Lima: Biblioteca Amauta, 1999.
- \_\_\_\_\_. "José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI". Prólogo a *Mariátegui total*. Lima: Biblioteca Amauta, 1994. 1-24.
- Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander, ed. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 55-85.
- \_\_\_\_\_. "The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality". *Cultural Studies* 21/2 (March 2007): 449-514.
- Moraña, Mabel. *Literatura y cultura nacional en Hispanoamérica, 1910-1940*. Minneapolis: Instituto para el estudio de ideologías y literatura, 1984.
- \_\_\_\_\_. "Mariátegui y la 'cuestión nacional': un ensayo de interpretación". Mabel Moraña, *Políticas de la escritura en América Latina. De la Colonia a la Modernidad*. Caracas: ExCultura, 1997. 153-163.
- \_\_\_\_\_. *Crítica impura*. Madrid: Vervuert, 2006.
- Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- O'Donnell, Guillermo. "Apuntes para una teoría del Estado". *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1978): 1157-1199.
- Pagden, Anthony. "Identity formation in Spanish America". *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Nicholas Canny y Anthony Pagden, eds. Princeton: Princeton UP, 1987. 51-93.

- Pajuelo Teves, Ramón. "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato, coord. Caracas: CLACSO/CEAP/FACES/UCV, 2002. 225-234.
- París, Robert et al. *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Crisis, 1973.
- Quijano, Aníbal. *Introducción a Mariátegui*. México: Serie Popular Era, 1981.
- \_\_\_\_\_. "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate". Prólogo a José Carlos Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.
- \_\_\_\_\_. "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina". *Duda, certeza, crisis*. Heinz Sonntag et al. Caracas: Nueva Sociedad, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena* XIII/29 (Lima, 1992).
- \_\_\_\_\_. "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas". *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa, el otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research* VI/2 (Summer/Fall 2000): 342-286.
- \_\_\_\_\_. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Eduardo Lander, comp. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Estado-Nación y 'movimientos indígenas' en la región andina". *OSAL* Año VII/19 (enero-abril 2006): 15-24 <<http://clacso.org.ar/biblioteca-biblioteca@clacso.edu.ar>>
- \_\_\_\_\_. "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina". *Revista Pasos* 127 (set.-oct. 2006). <[www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf](http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf)>
- \_\_\_\_\_. and Immanuel Wallerstein. "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Social Sciences Journal* 134 (1992): 549-557.

- \_\_\_\_\_. "El marxismo en Mariátegui: Una propuesta de racionalidad alternativa". *El marxismo de José Carlos Mariátegui. V Congreso Nacional de Filosofía*. David Sobrevilla Alcázar, ed. Lima: Universidad de Lima/Empresa Editora Amauta S. A., 1995. 39-47.
- Radditz, Fritz J., ed. *The Marx-Engels Correspondence. The Personal Letters, 1844-1877. A Selection*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1981.
- Rama, Ángel. "El área cultural andina (Hispanismo, mesticismo e indigenismo)". *Cuadernos Americanos* XCVII/6 (México, noviembre-diciembre, 1974): 136-173.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. "El marxismo en América Latina". *Filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires: Tesis Once, 1998.
- \_\_\_\_\_. *De Marx y el marxismo en América Latina*. México: Ed. Itaca, 1999.
- Sobrevilla Alcázar, David. *El marxismo de José Carlos Mariátegui. V Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Universidad de Lima/Empresa Editora Amauta S. A., 1995.
- \_\_\_\_\_. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Desarrollo Editorial, 2005.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa, 1982.
- Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.
- Terán, Oscar. *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros peruanos 1927.
- Varallanos, José. *El cholo y el Perú. Introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizos y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López, 1962.
- Velázquez Castro, Marcel. "Entrevista a Mirko Lauer". *Ajos y Zafiros* 3/4 (2002): 133-150.
- Young, Robert. "J. C. Mariátegui, Transculturation and Cultural Dependency". *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Massachussets: Blackwell, 2001. 193-203.
- Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986.