

La dimensión política en la construcción de subjetividad colectiva en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

The political dimension in the construction of collective subjectivity in the thought of José Carlos Mariátegui

Dra. Pamela Soto García

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Dr. Braulio Rojas Castro

Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad de Playa Ancha

RESUMEN:

El presente texto busca identificar los principales elementos que gravitan en la indagación acerca del «problema del indio» que realiza José Carlos Mariátegui. Esta reflexión le permite elaborar una propuesta teórica que cuestiona el modo de construcción de subjetivación político-social heredada por el europeísmo en el Perú, cifrada en las ideas de raza y Estado-nación, y expresar, mediante su crítica discrepancias radicales con la doctrina fijada por la Internacional Comunista para Latinoamérica. Postulamos que la concepción de subjetivación colectiva propuesta por el Amauta, a partir de la interrelación entre: indigenismo, marxismo y *ayllu*, conceptualiza la complejidad que opera tras las lógicas de relación contra-hegemónicas en el subcontinente suramericano.

PALABRAS CLAVES: Indigenismo, marxismo latinoamericano, subjetividad colectiva, *ayllu*

ABSTRACT:

This text's aim is to identify the main elements related to the research about "the indian problem", done by Jose Carlos Mariategui. This reflection allows him to elaborate a theoretical proposal that questions the way the social and political subjectivation is constructed in Peru, focused on

the ideas of Race and Nation State, and expresses his profound criticism to the doctrine established by the Communist International for Latin America, crossed by the complex subjetivity inherited from Europeanism. We postulate that the concept of collective subjetivation proposed by Amauta, from the relation between Indigenism, Marxism and Ayllu conceptualizes the complexity behind the counter-hegemonic relationships logics in the South American sub continent.

KEYWORDS: Indigenism, latin american marxism, collective subjetivity, ayllu.

El cientista político Marcos Roitman señala que una de las características más significativas del desarrollo del capitalismo a partir del último tercio del siglo XX hasta hoy “es el grado creciente de «despoliticización» y desideologización de las decisiones políticas. En otras palabras, las propuestas del nuevo imperialismo consisten en convertir las decisiones políticas en decisiones técnicas instrumentales fundadas en los principios de racionalidad y eficacia económica” (Roitman, 2003:115), lo que ha tensionado la relación de los Estados latinoamericanos con los pueblos originarios. Las actuales experiencias en Bolivia y Ecuador, las resistencias de los grupos mapuches en Argentina y Chile, y otros focos de conflicto de las comunidades originarias con los Estados-nacionales y el capitalismo mundial integrado¹, hacen que el «problema del indio» no se pueda dar por zanjado. Esta referencia nos servirá para situar el problema que nos interesa abordar, pues, ante la situación expuesta, es legítimo volver a preguntarse acerca de la posibilidad de construcción de una subjetividad política para América Latina a partir de las consideraciones que implica el problema del indio, que van a contrapelo de las actuales lógicas hegemónicas de relación.

1 Tomamos el concepto de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) de Felix Guattari, denominación que da cuenta del estado en que se encuentra el desarrollo del sistema capitalista mundial: “Señalemos para empezar que hoy en día ya no sólo existe una división internacional del trabajo, una captura generalizada de todos los modos de actividad, incluidos aquellos que escapan formalmente a la definición económica del trabajo. Los sectores de actividad más «atrasados» y los modos de producción marginales, las actividades domésticas, el deporte, la cultura, etc., que hasta ahora no incumbían al mercado mundial, están cayendo, uno tras otro, bajo su dependencia” (Guattari, 2004: 58).

La apuesta teórica de José Carlos Mariátegui (1894-1930) se articula a partir del cruce entre la reflexión acerca de la condición del indio y de la praxis socialista, cuyas implicancias heterodoxas consideramos que deben ser explicitadas para aproximarse a la originalidad y radicalidad de su pensamiento. Ésta apuesta se sustenta en tres elementos: 1) la valorización de la condición del indio en el análisis de la realidad peruana, que se ilustra en la figura del *ayllu*; 2) la problematización de los principios del marxismo ortodoxo y la afirmación de la heterodoxia; 3) la crítica de la tradición filosófico-política que instaura la modernidad, entendida como una modernidad o Ilustración moderada (Israel, 2012).² Eduardo Devés, por ejemplo, señala que a partir de las propuestas de un socialismo latinoamericanista que se desarrollan en la década de 1920 (Devés, 2000), Mariátegui piensa al indio, desde una óptica situada y, a su vez, rupturista del orden epistemológico, tanto socialista como capitalista.

Para aproximarnos a estos problemas es necesario realizar algunas precisiones conceptuales que permitan comprender el impacto de la crítica que origina el pensamiento del Amauta en —a lo menos— dos ejes: el primero vinculado a la relación con la heterodoxia marxista en nuestro continente, y el segundo, enfocado a distinguir los elementos que confluyen en el pensamiento del Amauta, para la construcción de otro tipo de subjetivación política. El desarrollo de esta propuesta de lectura se divide en tres apartados: el primero de ellos dedicado a dar cuenta del modo de subjetivación que implica el indigenismo de José Carlos Mariátegui, distinguiéndolo de otras propuestas políticas y epistemológicas en disputa, para delimitar cómo su pensamiento fisura algunos elementos

2 Se toma esta conceptualización de la propuesta desarrollado por Margaret Jacob (*The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers, Louisiana, 1981), y Jonathan Israel (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001), sobre la idea de «Ilustración radical». La primera pone el acento en la relevancia de la masonería en la difusión de las ideas ilustradas, destacando la importancia de no sólo los pensadores filosóficamente reconocidos, sino de aquellos que denomina «los soldados de a pie» de la Ilustración: editores, artesanos, librepensadores de diferentes signos. Israel, por su parte, centra su análisis en la relevancia de B. Spinoza y el spinozismo, y en el trabajo de P. Bayle, quienes afirman y difunden los valores Ilustrados, distinguiendo entre una Ilustración moderada y una Ilustración radical que es la que él defiende. Una actualización de esta discusión epistemológica y política la hace Sonja Lavaert (*Philosophica* 89 (2014) pp.49-102). Nosotros hemos optamos por precisar la discusión en términos de una «modernidad moderada» en el análisis.

de la filosofía política moderna, tal como había sido recepcionada en el Perú. El segundo apartado aborda el pensamiento de Mariátegui desde la discusión que sostiene con la Tercera Internacional Comunista, enfatizando su aporte teórico como proyecto de liberación social e individual, materializado en la discusión acerca de la constitución de un partido revolucionario en el Perú. En el tercer apartado se expondrá el modo de subjetivación política que entrega el pensamiento de Mariátegui, mediante la reivindicación del indio, y se revisarán las implicancias de éste para el pensamiento filosófico-político, concluyendo en un análisis de los efectos de esta subjetivación en las lógicas de relación contra-hegemónicas en el subcontinente suramericano.

1. El «problema del indio» en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

El Amauta inaugura su camino hacia la constitución de un pensamiento indigenista el 9 de diciembre de 1924, fecha en que publica el artículo “El problema primario del Perú” (Chang, 2009). Este proceso lo realiza cuando regresa del exilio impuesto por Leguía en Europa, quien luego del golpe de Estado que lleva a cabo el 4 de julio de 1919, impele a sus opositores a abandonar el país o ser encarcelados. Como precisa Patricio Gutiérrez, durante el exilio europeo, “Mariátegui permanecerá en Italia entre los años 1919 y 1922, donde conocerá el marxismo, tomando contacto con el mundo intelectual y político italiano” (Gutiérrez, 2014: 21-22). Fernanda Beigel además señala que esta estancia en Italia “ocupó la mayor parte de su viaje y conformó el principal «lente» por el que Mariátegui miraría la realidad europea de la época” (Beigel, 2005: 24), y que en su estadía en Italia, “Mariátegui fue un ávido lector de los grandes rotativos y periódicos políticos” (25)³ de todas las corrientes.

3 “En su recorrido italiano, siguió de cerca varios periódicos de circulación nacional, que podrían inscribirse entre los ‘diarios informativos que respondían a los intereses generales de las clases dominantes’. Principalmente *Il Corriere della Sera* (Milán), que le sirvió para dominar el curso de la política parlamentaria y la campaña electoral de 1921. En Turín pudo leer *L’Stampa*, y en Roma *Il Messaggero*, *Il Giornale d’Italia*, *Il Corriere d’Italia*. Entre los diarios polémicos de la reacción, Mariátegui leyó el órgano de Mussolini, *Il Popolo d’Italia* (Milán), y *L’Idea Nazionale* (Roma). Entre los moderados y radicales tuvo acceso a *Il Tempo*, *La Tribuna*, *Il Paese* y *La Epoca*. Entre la prensa que clasificó como revolucionaria, Mariátegui llegó a conocer varios diarios y semanarios de izquierda. Los más destacados por el propio Amauta fueron el órgano oficial del Partido Socialista, *Avanti!* (ediciones

Este ejercicio de lectura, le permitirá perfeccionar su estilo de escritura periodística, colaborar con diferentes revistas y periódicos, además de conocer y comentar las discusiones y los problemas de la época.

Los datos aportados por Beigel permiten complementar la afirmación de Osvaldo Fernández, que indica que Mariátegui descubre a América durante su exilio en Europa (Fernández, 2010), enfatizando que la experiencia del exilio le permite hacer el cruce entre el pensamiento marxista europeo y el indigenismo latinoamericano, tal como lo expresa también Harry Vanden, “Thus, Mariátegui’s Peruvian genius had been tarnished if not spoiled by contamination from European Communist ideas” (Vanden, 1979: 62).

La agudeza crítica de Mariátegui, potenciada a partir de la experiencia italiana (París, 1981) quedará expresada en la revista de vanguardia cultural que crea al retornar al Perú, *Amauta*, de la que fue su director. En esta publicación se incluyen “desde el primer número (septiembre de 1926), ensayos, historias, cuentos, poemas, dibujos y pinturas sobre la mayoría amerindia” (Chang, 2009: 105). Esto permite constatar que Mariátegui, a su regreso, comienza a subvertir tanto a través de su teoría como de su práctica editorial, la condición subalterna del indígena y con ello el sentido común hegemónico (Gutiérrez, 2014) que la determinaba, articulando el problema indígena como parte de la discusión de la vanguardia cultural en el Perú, y de la construcción de un marxismo, latinoamericano que quiebre la sistemática asociación que “incluso los discursos de la izquierda latinoamericana” (Maíz, 2004: 136) han hecho entre indígena y campesino, con todos los problemas epistemológicos y políticos que esto conlleva.

1.1. El devenir de la categoría «indígena» en el pensamiento latinoamericano del siglo XX

Los sesgos negativos que acompañan la construcción de la categoría «indígena» tienen una larga data. El estudio de Rubén Maíz da cuenta de cómo esta categoría ha estado determinada por elementos estructurales y exógenos que la delimitan en cada lugar y tiempo específico, lo que denomina como *nation building* y *state building*, que terminan im-

de Milán y Roma) y *L'Ordine Nuovo*, convertido en cotidiano comunista a partir del 22 de enero de 1921” (Beigel, 2005: 25).

poniendo la idea de que hay “un Estado = una nación = un pueblo = una cultura = una lengua” (Maíz, 2004: 134).

Miguel Rojas Mix ha analizado detalladamente este devenir, señalando que hacia fines del siglo XIX se hacen patentes los fracasos de los proyectos modernizadores en las jóvenes repúblicas latinoamericanas. Esto lleva a los intelectuales de la época a buscar causas de dicho fracaso, “«Es el pueblo» respondieron al unísono [...] ese pueblo de indios, negros y mestizos, incapaz por condiciones raciales de asimilar la ciencia y la técnica” (Rojas Mix, 1991: 223), evidenciándose una hegemonía de la idea de raza, que “asociaba las capacidades sociales y culturales con las características biológicas” (Ibídem), la que se concretiza en la categoría de «pueblo enfermo». Este apelativo no sólo cualifica al elemento autóctono, sino que al hispanoindio (224 y ss.), concibiendo como enferma también a la herencia ibérica, invalidando el «modelo hispánico de la Modernidad», denominado Barroco, comprendido este como “una *mentalité*, en una *forma mentis* o *Weltanschauung*, que se objetiva en figuras artísticas, credos religiosos, estructuras políticas, y destacadamente, en representaciones *conceptuales* del mundo” (Álvarez Solís, 2015: 30-31).

Walter Olivari ha mostrado como la reflexión sobre la «raza» a fines del siglo XIX, que se expresaba en el contexto posterior de la guerra con Chile (1879-1883), se despliega en “un paradójico momento de inusual posibilidad, para el desarrollo de una de las más grandes críticas sociales jamás oídas y escritas en el Perú” (Olivari, 2011: 4), la que influyó en la revalorización del componente indígena en la sociedad peruana, como lo expresa Rubén Quiroz, “La reconstrucción del país pasaba por entender también la noción de patria, compleja y enmarañada tarea en tanto se trataba de un Perú en postguerra y cuya situación distaba mucho de ser ordenada e inclusiva” (Quiroz, 2010: 17). Hegemoniza este proceso la visión criolla conservadora, “contra un abanico potente de visiones menos excluyentes, pero también criollas, cuyo patrón principal apuntaba a prescindir como ciudadanos peruanos al indígena, asiático, mestizo y negro” (17-18), develándose, de este modo, el carácter segregador de la construcción del Perú republicano. Este paradigma racista tiene como uno de sus principales defensores a Clemente Palma (1872-1946), que radicaliza la mirada peyorativa sobre el indio, negando incluso la posibilidad de su regeneración por medio de la educación, al modo como lo había hecho el indigenismo mexicano (Cf.: 23). Mariátegui, ante esta

discusión, señala que “el concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (Mariátegui, 2008: 26), y que la teoría de la degeneración del indio es sólo una estrategia para implementar procesos de dominación en el continente.

La discusión acerca de la «cuestión indígena» “comienza en el siglo XIX, con el indianismo y culmina a fines de los años veinte con el indigenismo” (Rojas Mix, 1991: 253), que a partir de tres procesos políticos y culturales: la revolución mexicana, el indigenismo pluralista o de pacto social de Haya de la Torre, y el indigenismo marxista de Mariátegui (Cf: *Ibíd.* 254) permiten la reconceptualización del término. Lo relevante es que, más allá de sus diferencias, es a partir del indigenismo que se puede hablar de la irrupción de una idea de «Indoamérica» en el horizonte del pensamiento. Devés señala que si bien el problema del indio había sido analizado desde diversos esquemas de pensamiento, tales como la escolástica, la ilustración, el romanticismo y el positivismo, la singularidad de lo que acontece en la década de 1920 en el Perú es que se consigue “ligar indios y economía, indios y explotación, comunismo incaico y reforma agraria” (Devés, 2000: 181-182).

Uno de los primeros en hacer una formulación del problema del indio en el Perú, más allá de estereotipos, fue Manuel González Prada (1844-1918), instalando su reflexión sobre el componente indígena en contraposición con la mirada negativa de la oligarquía. El análisis que hace Quiroz de la posición teórica y política del pensador y poeta anarquista es inequívoco, “Para González Prada el sector reaccionario peruano, incluyendo los novecentistas arielistas, solo repite la retórica ideológica europea y encuentra en ella elementos que sencillamente continúan justificando el sometimiento” (Quiroz, 2010: 38). Desde el análisis de Rojas Mix, aquí se sitúa el inicio del indigenismo, pues, para González Prada, “No se trata de integrar al indio bajo el dominio paternal del criollo, ni de que su cultura sea un aporte al arte, se trata de cambiar al protagonista de la historia y al actor social” (Rojas Mix, 2000: 273).

El indigenismo que propone no se sostiene en una mirada filantrópica ni de compasión humanitarista, sino más bien, enfatiza que la supuesta inferioridad del indio es producto del sistema de explotación al que han sido sometidos desde la colonia. Plantea la revolucionaria tesis de que el problema del indio es el problema de la tierra, no de la raza,

visión que compartirá y desarrollará Mariátegui: “Los ‘indigenistas’ auténticos –que no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero ‘exotismo’– colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación –no de restauración ni resurrección” (Mariátegui, 2006: 235). Para Mariátegui, si bien este autor carecía de una mirada política, su cultura “Era una cultura principalmente literaria y filosófica” (Mariátegui, 2008: 180). El Amauta reconocía que esta literatura tenía efectos políticos para las nuevas generaciones.

En cambio la lectura que realiza de la obra de Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), historiador y arqueólogo, le proporciona un itinerario “en busca de alianzas interdisciplinarias que permitieran una mejor comprensión de los Andes” (Pease, 1988: 3), y de la causa indígena. Es necesario indicar que Valcárcel estuvo ligado al grupo «Resurgimiento» en el Cuzco, “que planteó criterios indigenistas antes que el grupo limeño de *Amauta* (donde también colaboró)” (2). El Amauta reconoce en él a un científico, un intelectual y un activista político comprometido con la organización y reivindicación del indio en el Perú. Como afirma Kapsoli, lo que se hace patente en la obra de Valcárcel para Mariátegui, es que “es necesario buscar los mecanismos que permitan otorgar efectividad a las luchas campesinas y que anulen la esterilidad de su heroísmo y eso solo se conseguirá cuando el indio encuentre su Lenin, una manera caudillista de reclamar la unión entre el marxismo y la tradición andina” (Kapsoli, 1980: 47).

Teniendo estos tópicos en consideración, es necesario puntualizar en qué consiste la originalidad y radicalidad del indigenismo del Amauta.

2.1 La radicalidad del “indigenismo” de Mariátegui

Para Mariátegui, en el trabajo de estos intelectuales es posible constatar un giro en el modo de comprender la subjetividad indígena, pues rompen, -en mayor o menor medida-, con los estereotipos y sesgos negativos que se le habían atribuido al indio. Sin embargo la propuesta del Amauta, más que ninguna otra, profundizará en el cuestionamiento acerca de una asimilación acrítica de la cultura europea como dominante, y la incorporación de América de forma irrestricta y subordinada a la cultura occidental (Neira, 2003). De modo que la aproximación que se propone a partir del proceso de subjetivación producido desde el problema del indio permitirá aperturizar los análisis de los procesos

que la constituyen, además de cuestionar el modo de construcción de lo político que se instauró en la composición de las jóvenes repúblicas latinoamericanas. En relación con este punto, especialistas como José Santos y Hugo Neira consideran apropiado enfatizar que las repúblicas latinoamericanas se organizan a partir de un eurocentrismo dominante, en cuanto, “cada vocablo con el que se designa a América, lleva una marca europea” (586-587), evidenciado con ello una dependencia específica a este pensamiento, que tras la conquista de América pretende elevar a la condición de universal sus paradigmas, y con ellos los modos de organización política que desde estos se generan.

Europa a partir de la hegemonía de la modernidad moderada se auto-instituye como la representación del destino trascendente de la humanidad, imponiéndose como “el único devenir humano preñado de significación” (Rojas Castro, 2012: 250). En este contexto, el término Latinoamérica, por ejemplo, utilizado a partir del siglo XIX para defender un proyecto territorial, político y anticolonialista en el continente, no sería sino “un proyecto político extracontinental” (Neira, 2003: 587), heredero del régimen francés de Napoleón III, que pretendía llevar a América la herencia de la tradición latina europea, excluyendo con ello la posición indígena y negroide presente en el continente y otros proyectos de hegemonía política, económica y cultural, tales como: panamericanismo, pangermanismo y paneslavismo (Rojas Mix, 1991). Sin embargo, aquello que se quiere destacar al hacer referencia a estas nominaciones es que tras ellas se esconde un eurocentrismo, entendido como un tipo de etnocentrismo radical, en tanto, “es el primer y único etnocentrismo de carácter mundial” (Santos, 2005: 342), que se caracteriza por una conciencia de centralidad y superioridad de cierto tipo de subjetivación, y el menosprecio y negación de toda alteridad (Dussel, 2000; Santos, 2005). Rojas Mix relativiza esta interpretación, para el caso de Francisco Bilbao, quien sería el primero en acuñar esta denominación con un sesgo libertario (Cfr: Rojas Mix, 1986: 39; Rojas Castro, 2014).

Estas referencias a la cuestión onomasiológica en América (Cf: Rojas Mix, 1991; Rojas Castro, 2012) pretenden situar el aporte teórico del Amauta, en directa crítica al proyecto globalizante de la modernidad moderada y europeizante, por lo cual, su propuesta acerca de la singularidad del indigenismo es la condición de posibilidad de fisurar los parámetros que a través de éste proyecto se imponen. Mariátegui en sus textos

reconoce la relevancia del pensamiento europeo: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (Mariátegui, 2008: 9). Teniendo esto en consideración, el Amauta mantendrá una visión crítica con esta tradición e irá tras referentes teóricos que cuestionen su universalidad.

Como se ha expuesto, Mariátegui no estaba sólo ni aislado en la revalorización del indigenismo, existen elementos coyunturales que delimitan el proceso, por un lado, la herencia desgarradora de la Guerra del Pacífico y por otro, “la endémica rebelión indígena [que] comprometió esencialmente a la hacienda-comunidad y alcanzó su máxima expresión durante el Oncenio de Leguía (1919 • 1930)” (Kapsoli, 1984a: 19). Cómo lo ha indicado Wilfredo Kapsoli, la revalorización del indio que elabora Mariátegui está acompañada por los movimientos políticos, sociales, y en algunos casos, milenaristas, que habían logrado un alto grado de tensión entre los años 1921 y 1928, en especial los movimientos Tahuantinsuyo (Ibíd.), Orkopata y Los zurdos, presentes en las zonas de Arequipa, Cuzco y Puno (Kapsoli, 1984b), y el grupo Resurgimiento (Flores Galindo, 1980: 47). Estos movimientos, fueron capaces de poner en valor al indio real y presente, y no buscar una imagen mítica y etérea del mismo: “Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Sienten el pasado como una raíz, pero no como un programa” (Kapsoli, 1984b: 14).

La originalidad del proyecto de Mariátegui, radica en incluir la subjetividad indígena en la deriva latinoamericana del proyecto europeo de Estado-Nación, de modo tal que, el panorama descrito invita a preguntarse por los elementos teóricos del indigenismo de Mariátegui, que rompen con la tradición etnocéntrica y europeizante, y que permitirán hacer referencia por primera vez a un marxismo latinoamericano.

2. El indigenismo de José Carlos Mariátegui y la disputa con la *Komintern*

Siguiendo la lectura de Fernández (2010) en relación a la heterodoxia marxista de Mariátegui, se puede afirmar que ésta no remite sólo a la recepción del marxismo en Perú, sino que incluye al horizonte político de la modernidad moderada europea, tal y como estaba siendo recepcionada en Suramérica. Por eso no es extraño que sus tesis no sean acogidas

positivamente en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, que se efectuó en la ciudad de Buenos Aires el año 1929. Como detalla Flores Galindo, el grupo de Mariátegui preparó dos documentos: “El problema de las razas en América Latina” y “Punto de vista antiimperialista” (Cf.: Flores Galindo, 1980: 24). Estos dos tópicos —el problema de la raza y el antiimperialismo— están íntimamente ligados en el proyecto teórico y político del Amauta, de ahí que las interrogantes que abren en su pensamiento, en relación con el Perú de la vanguardia indigenista, “el que puede ser, pero que aun, y por ahora, es programa, propósito en pugna” (Fernández, 2010: 122), dan cuenta de un problema mayor presente a lo largo de la filosofía política.

En lo nuclear, las objeciones a los informes preparados por el grupo del Amauta se pueden resumir en los siguientes puntos: en primer lugar, en relación a la manera como se analiza la condición de subordinación del indio en el Perú a categorías etnocéntricas y europeizantes, como la de feudalidad; en segundo término, la definición de la función del partido que debería dirigir un proceso de revolución social en los países de América del Sur, en especial en el tema de su composición, y en tercer lugar, la forma como se delimita al sujeto revolucionario para el Perú, en particular, pero para toda América Latina, en lo general.

En este capítulo se hará una delimitación de los dos primeros puntos, a saber, la subordinación del «indio» a categorías etnocéntricas y europeizantes por parte del proyecto marxista, y la discusión en torno a la formación y función del partido.

2.1. El sesgo eurocéntrico del primer marxismo latinoamericano

Cuando Hugo Pesce retorna en julio de 1929 a Lima, después de asistir como uno de los emisarios del grupo político de Mariátegui a la Conferencia de Buenos Aires, informó al Amauta “de las objeciones de la Internacional Comunista tanto a sus tesis indigenistas como a las otras dos tesis políticas enviadas por intermedio de la comisión peruana” (Chang, 2009: 111). Para analizar la disputa teórica y política subyacente a este hecho es necesario realizar un alcance historiográfico.

Almeyra ha circunscrito el contexto de recepción del marxismo en América Latina durante el último tercio del siglo XIX, señalando

que a partir del año 1871, a 13 años de la publicación del polémico artículo de Marx sobre Bolívar, “llegarían a América del Sur [...] los primeros partidarios de Marx, todos ellos europeos, formados en la Primera Internacional y exiliados debido a la derrota de la Comuna de París y de las leyes antisocialistas de Bismarck” (Almeyra, 2011: 135). Este heterogéneo grupo incluye a “prudhonianos, blanquistas, nacionalistas revolucionarios, [...], jacobinos, saintsimonistas de izquierda y no sólo comunistas alemanes” (136-136), todos traspasados por los prejuicios que se tenían sobre América del Sur en Europa. Junto con este antecedente hay que considerar lo indicado por Tarcus, en relación a los cuatro períodos fundamentales en la recepción de las ideas de Marx en el Río de la Plata entre 1871 y 1910 desde donde se difunden a otros países (136) de América.

Nos interesa destacar las dos últimas etapas descritas por Tarcus⁴, pues dan cuenta del proceso de difusión de la idea de Marx entre las clases medias ilustradas y el proletariado urbano: la tercera de ellas comprendida entre los años 1890 y 1900, en el que se asume el «socialismo científico» en el pensamiento de la Segunda Internacional, influyendo en el movimiento obrero local. La cuarta etapa entre los años 1895 y 1910, período en el que se incorpora el pensamiento de Marx en la academia, especialmente en disciplinas como sociología, filosofía positivista e historia (Cf: 136)

Estos procesos de traspaso epistemológico implicaron una reproducción, de forma más o menos acrítica, de los modos europeizantes de representación de la realidad americana en los militantes de movimientos y partidos de izquierda locales. Almeyra lo grafica en los siguientes términos: “En realidad, el Marx que se difundió en Argentina y América Latina a fines de siglo XIX y en las primeras dos décadas del XX tenía muy poco que ver con el pensamiento revolucionario del escritor alemán y, en lo fundamental, era un apóstol del desarrollo capitalista como premisa del inevitable socialismo que llegaría en brazos del progreso científico

4 Los otros dos periodos que destaca Almeyra del análisis de Tarcus son: “1) entre 1871 y 1880, la incorporación de las ideas de Marx por los emigrados franceses, obreros y artesanos; 2) entre 1880 y 1890, la visión de las mismas que traen los obreros alemanes expulsados por las leyes antisocialistas de Bismarck; [...] En todas estas fases las lecturas serán diferentes y la aceptación y difusión de la obra del pensador alemán irá unida muchas veces a su rechazo parcial” (Almeyra, 2011: 136-137).

y tecnológico” (143). La Tercera Internacional convocada por Lenin el año 1919, junto con el proceso de estalinización que se desencadenó a partir del año 1924, sólo profundizó el prurito de querer aplicar al pie de la letra en nuestro continente aquello que “los análisis de Marx, Engels, Kautsky y Lenin pertinentes en Europa” (144) establecían sin considerar que allí “las clases fundamentales tenía características diferentes, las relaciones sociales no estaban teñidas por el racismo, era otro el papel del Estado y otra la historia de la lucha de clases” (Ídem).

La posición del Amauta, y de sus compañeros de lucha, se distanciaba y oponía a lo expuesto. La heterodoxia marxista de Mariátegui busca, a partir de la inclusión del indígena en el campo de lo político, abrir las perspectivas para la construcción de un marxismo propiamente latinoamericano, que respondiese a las condiciones materiales de existencia en el continente, y diese pie a una lectura teórica de las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas que en él subyacen. En los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) señala que su análisis es una “crítica socialista acerca de los problemas y la historia del Perú” (Mariátegui, 2008: 7), que pretende ser la descripción de una situación en desarrollo. Constata que la exclusión del indio no es sólo cultural, sino también política y económica, y se evidencia en el problema de la tierra: “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (25). En el artículo publicado en la revista *Mundial* (25 de marzo de 1927), señala Mariátegui que no se trata de renegar de la herencia española, sino de la herencia feudal que a través de los gamonales ha excluido al indio del uso de su propio territorio, por tanto, “la solución radica en la liquidación de la feudalidad” (Chang, 2009:110). Esta crítica al feudalismo que el Amauta desarrolla lo conduce a proponer la necesidad de recuperar un sistema social sustentado en un régimen común de propiedad de la tierra. De este modo, el *ayllu*, en tanto elemento propio de la cultura indígena del Perú, que ha resistido a los modos de subjetivación eurocentrista, es “el reducto, el germen de un potencial socialismo” (Gutiérrez, 2014: 33-34).

La experiencia americana en Mariátegui surge cuando acepta y reconoce que el mundo indígena implica “un tipo de experiencia de vida que es distinta del tipo de experiencia conocida en Europa” (Neira, 2003: 586). De modo que para el Amauta este análisis no termina en el reconocimiento de las raíces precolombinas, sino en la imposición de

“tareas con respecto al indígena actual y concreto, y por su puesto con respecto a la sociedad en que vivían” (Fernández, 2013: 17).

De ahí que en la Conferencia de Buenos Aires, el grupo de Mariátegui se viese fuertemente impugnado al presentar sus tesis. A la cabeza de este rechazo estaba Vitorio Codovilla, uno de los principales dirigentes de la Internacional Comunista para América Latina, quien, como lo ha expuesto Alberto Flores Galindo en su estudio: “En el prolongado texto a que dio lectura, destinado a caracterizar la coyuntura por la que pasaba el continente y a realizar un balance provisorio de la situación comunista, la delegación que recibía más críticas, mencionada con su nombre propio, fue la delegación peruana” (Flores Galindo, 1980: 25). Esta presentación fue confrontada por los emisarios del recientemente fundado Partido Socialista del Perú (1928), el dirigente obrero Julio Portocarrero y el médico e intelectual marxista Hugo Pesce, quienes no sólo presentaron y defendieron la posición de Mariátegui, sino que plantearon posiciones y tesis propias, manifestándose así la no dependencia política del movimiento obrero peruano con respecto a la Internacional. Esta autonomía fue expresada anteriormente en la oposición que realiza Portocarrero, en el VI Congreso Sindical Rojo (*Profinterm*) de Moscú el año 1928 (Cf: 22 y ss.), a algunas imposiciones exigidas por la Internacional.

La tesis política de la Internacional con respecto a la situación del indio, establecía que la condición de subordinación e inferioridad en que se encontraba le impedía ser considerado como sujeto para la revolución. Por lo tanto, era necesario que el «indio» se transformase en «proletario», proceso que implicaba el abandono de sus tradiciones y cultura. El atraso de la sociedad indígena se conceptualizaba bajo el término de «feudalismo», el que refería a la propiedad de la tierra por los grandes terratenientes, y la consecuente condición de vasallaje a la que era sometido (Cf.: *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano*, 1929: 150 y ss.). La referencia a la feudalidad y al modo de subordinación en la que se encontraba el indio se naturalizaba como algo inherente a su condición étnica: “para la Internacional se le podía definir simplemente como una sociedad ‘semicolonial y feudal’” (Flores Galindo, 1980: 31). En cambio, “para los socialistas peruanos se trataba de un mundo donde coexistían conflictivamente el naciente capitalismo, con el feudalismo heredado de la colonia y el comunismo agrario que daba vida a las gran-

des masas campesinas” (Ídem). En el documento presentado por Pesce en la Conferencia, se expresa que, “Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad” (Mariátegui, 2010: 63), por lo tanto, esta situación sólo se podía solucionar a través de alteraciones fundamentales al sistema de tenencia de la tierra: “Lo que asegura su emancipación [la del indio] es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo” (70).

Ante la tesis de que el indio no podría liberarse por sí mismo, y que carecía de las condiciones para constituirse en un «sujeto» revolucionario, la posición de Mariátegui, Pesce y Portocarrero apuesta por la afirmación de un «proceso de subjetivación» emancipatorio en el indio: “Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo” (82). El proyecto emancipatorio indigenista queda inscrito en un proceso de subjetivación ligado a la afirmación de las lógicas de relación contrahegemónicas en el subcontinente suramericano. En el pensamiento del Amauta esto queda expresado en el cuestionamiento de las bases para la construcción de un partido socialista en el Perú.

2.2. El marxismo de Mariátegui y la constitución de un partido revolucionario

Flores Galindo ha sido uno de los muchos autores que recalca que “La cuestión del partido fue -como lo ha precisado José Aricó- el centro del debate entre los socialistas peruanos y la Internacional en Buenos Aires. Meses antes, la misma cuestión había generado la polémica con los apristas” (Flores Galindo, 1980: 73), lo que da cuenta que éste era un tema relevante para Mariátegui, sin embargo, lecturas como la de Fernández, permiten precisar este punto, al indicar que la fuerza e impacto de las transformaciones que espera Mariátegui para el Perú debiesen implementarse a partir de un modelo de partido, que siguiendo el modelo de organización de colectivo que daba vida a la *Revista Amauta*, se establecía a través de una corporeidad dialéctica entre la periferia heterodoxa y el centro ortodoxo de sus participantes.

De este modo, la constitución del partido que proyectaba Mariátegui respondería a un ejercicio de contrastación constante entre heterodoxia y ortodoxia (Fernández 2010) que permitiría polarizar fuerzas y dinamizar la producción de ideas, de modo de visibilizar con ello los conflictos sociales de los que el partido debe hacerse cargo. Estas observaciones que realiza Fernández permiten, a su vez, comprender la afirmación de Vanden, acerca de la reinterpretación que hace Mariátegui del marxismo, la que tendría como fundamento no sólo la teoría marxista producida hasta ese momento, sino también, la praxis leninista reinterpretada desde la realidad peruana (Cf: Vanden, 1979: 65), en cuanto, es Lenin quien propone que “las contradicciones del imperialismo conducirían a su destrucción no en el momento de mayor desarrollo de la evolución económica, sino en el [momento] que hubiera una mayor concentración y complejidad de conflictos sociales” (Budrovich, 2015:150, cit. 5).

De ahí que la posición teórica y política del Amauta de situar al «indio» como una subjetividad que movilice la transformación social en América Latina, tendrá un componente cultural, político y económico, que se expresará en la discusión sobre la conformación de un partido político revolucionario para el Perú. Esta posición se condice con lo señalado por Gutiérrez, quien da cuenta de que la preocupación de Mariátegui por la formación de un partido en el Perú, es paralela a la que tenía Haya de la Torre desde su exilio en México, y de las variantes que se habían promovido desde la Internacional Comunista.

A partir de las discusiones dirigidas por este grupo se puede mencionar que el año 1919 se cuestionan las formaciones bolchevizadas “donde el número era relegado siempre en función de la calidad acerada de militantes” (Gutiérrez, 2014: 30), pasando a la estrategia de «ir a las masas», para “de esa manera remplazar [sic] la guerra de asalto por un prolongado sitio de la fortaleza capitalista” (Íbid.). Posteriormente está el viraje acontecido el año 1928 bajo la consigna de “clase contra clase”, que implicaba “la proletarización de los cuadros y la depuración de las filas de una inminente crisis del capitalismo” (Ídem).

El Amauta tenía total claridad de la necesidad de organizar una estructura partidaria desde las bases, sin un programa preconcebido a imponer a los colectivos y comunidades indígenas, considerando la singularidad implicada en la conformación social del Perú. En *Los 7 ensayos*

de interpretación de la realidad peruana, señala que durante la colonia el indio gozaba de mayores privilegios que en la república, debido a que esta última sigue el modelo del individualismo liberal burgués (Cf.: Mariátegui, 2008: 26) excluyendo los modos propios de organización indígena en el Perú y expropiando sus tierras a través de recursos legales impuestos de forma taxativa. Entonces, si bien la república contribuyó a mejorar la condición de los indígenas a partir de “varias leyes y decretos favorables a los indios” (30), paralelamente, la república “ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. El régimen republicano ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras” (Ídem).

Es por esto que la inscripción de los indígenas en los programas de los partidos criollos, de fuerte raigambre europeizante, “disminuyeron [...] la voluntad por luchar por sus reivindicaciones” (31), en cuanto estos partidos homogenizaron las demandas al modo de las sociedades industriales, desconociendo la particularidad cultural y política que implicaba la situación del Perú. Señala expresamente el Amauta en sus textos que la República y la configuración de los partidos políticos, ambos con fuerte inspiración en la modernidad moderada europea, han mermado el progreso del Perú, por lo cual la recuperación del indígena desde nuevos referentes teóricos permitirá poner en valor su condición y aperturizar el campo político, a partir de la tensión que produce la configuración social indígena representada por el *ayllu* o “comunidad agraria primitiva” (Paris, 1981: 177) con el modelo de individuo de la República. Varcárcel, en su obra presenta que “el comunismo de la producción de la tierra [...] se presenta explícitamente en el Ayllu, él considera que esta organización del trabajo es de características comunistas y es la base para la vida del indio” (Jara, 2014: 94).

A partir de lo expuesto Mariátegui elabora una estrategia de constitución de un partido revolucionario, que se confrontará con lo establecido por la Tercera Internacional Comunista. Como ha destacado Juan Maignashca, el Amauta criticó fuertemente el comportamiento elitista de los partidos tradicionales, tanto de izquierdas como de derechas, ya que él “estaba a favor de la construcción de una amplia coalición popular que utilizara sus recursos económicos, sociales, políticos y culturales para poner en marcha un movimiento de liberación desde abajo” (Maignashca, 2013: 96), lo que contradecía la posición de la Tercera Internacional,

que se mantenía fiel a sus lineamientos. Sin embargo, allende al problema de construcción del partido, consideramos que lo que el Amauta señala no es sólo una propuesta crítica para el Perú, sino una reflexión profunda acerca de la constitución de la subjetivación política, debido a que la apuesta por el *ayllu*, conduce hacia una lectura que va a contrapelo del desarrollo político propuesto por la modernidad eurocentrista y moderada, en tanto cuestiona que se reduzca a la categoría de individuo el origen y devenir de lo político, desplazando hacia el colectivo la configuración del mismo.

A nuestro entender Mariátegui, a través de la propuesta de una revolución socialista basada en la preeminencia del indio como subjetividad política, da cuenta de un choque entre culturas, y de una deriva en el pensamiento político en Latinoamérica.

3. La dimensión política de la construcción de una subjetividad colectiva en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

El pensador peruano considera que la Conquista española es el factor que escinde la historia del Perú, pues antes del inicio de este proceso, el mundo incaico se caracterizaba por contar con “una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente” (Mariátegui, 2008: 9) y que este “esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales” (Ídem). Este tipo de organización política, económica y cultural fue destruida por los conquistadores españoles, y los fundadores de la República no manifestaron ningún interés por rescatarla. Este cambio consiste en el paso desde una economía agraria comunitaria “hacia una economía de la explotación basada en el sistema esclavista, este último de consecuencias apocalípticas, pues en la práctica el indio trabajaba hasta su muerte, de allí la destrucción en todo los sentidos (cultural, de recursos, etc.), como modelo de desarrollo” (Olmos, 2015: 39).

Mariátegui sostiene en el texto “Esquema de la evolución económica” que la efectividad político-social de la «máquina de producción incaica» permite sostener, que todas las tesis sobre el problema indígena responden a un problema económico-social, y que es gracias a la “crítica socialista” (Mariátegui, 2008: 25) que estos procesos se descubren y esclarecen -pero como hemos visto en el apartado anterior- requieren de la organización desde una estructura distinta a la propuesta por la Tercera Internacional, para tener efectos reales y concretos en el desarrollo del

Perú, que considere la alta tasa de población indígena y el modelo de desarrollo político-social del *ayllu*.

El Amauta no pretende apelar a una estructura mítica de un pasado esplendoroso, sino valorizar un modo de construcción subjetiva para ponderar sus posibilidades en el presente: “El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. [...] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los Inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel, es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En esta la naturaleza se somete al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo” (71).

El modo de organización implícito en el *ayllu* es lo que le interesa rescatar a Mariátegui, en cuanto en este modelo es la subjetivación colectiva la que sostiene el proceso: “El ayllu –la comunidad-, fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula” (72). El *ayllu* es el primer modo de organización política que el Amauta, siguiendo las investigaciones de Valcárcel, identifica en el Perú.

El reposicionamiento del *ayllu* como comunidad agraria primaria, además de entregar un soporte material al modo de organización indígena, le permite al Amauta efectuar un giro teórico y político en la conceptualización acerca del origen y devenir del campo de lo político, desde la subjetivación individual a la subjetivación colectiva, porque: “El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la sierra sino también en la costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común” (Mariátegui, 2010: 79). Si bien el *ayllu* no desconoce la condición de individuo, resalta la complejidad colectiva en la que se sustenta la construcción política para el indígena.

Estas precisiones permiten indicar que la organización política indígena que se describe surge desde otros referentes, en los que no se implican mecanismos administrativos, jurídicos o eclesiásticos, ni la raza, ni condiciones culturales y morales (Mariátegui, 2008), por lo cual, cualquier intento por resolver el problema del indio “con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de viabi-

lidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo” (25). Es oportuno, en este punto, recoger la aseveración que realiza Fernández, cuando señala que “un elemento destacado de su planteamiento [del Amauta] es la presencia del indio concreto; aquel de las comunidades indias de Perú de los años veinte [...] dentro del cual el incaísmo es sólo fermento ideológico” (Fernández, 2010: 58), desde el cual se instituye una posición contrahegemónica a la modernidad moderada y europeizante de índole liberal.

Mariátegui tiene claro, cuando describe el tipo de organización de las repúblicas latinoamericana, que éstas se implementan a partir de “El carácter individualista de la legislación de la República” (Mariátegui, 2008: 26), y que por tanto ellas se articulan desde la posición dominante del Estado, representada, -entre otros,- por Thomas Hobbes. Para este filósofo, el *conatus* constitutivo del individuo debe ser contenido en una estructura de dominación supra-individual dado que por naturaleza el derecho de los hombres a todas las cosas es lo mismo que el derecho de guerra (Cfr.: Hobbes, 2000), lo que implicaría que los individuos se hacen parte del *topos* político y se constituyen como sujeto al ceder su poder de manera irrevocable e irreversible a una instancia superior: el Estado. Los hombres desearían, voluntariamente, obligados por la naturaleza misma, someter sus pasiones a este orden trascendente. Entonces, el pacto no sólo es transferencia de derechos, sino que es enajenación del poder de los individuos y colectivos (Cf.: Rojas Castro, 2013: 109). El individuo y su comunidad quedan subsumidos al poder del Estado.

Este desplazamiento de la constitución de lo político que opera tras la legislación individualista de la República del Perú, grafica el paso de una subjetivación colectiva a una de orden individual, y con ello se culmina el ingreso irrestricto a los parámetros de una filosofía política de corte liberal. Mariátegui considera que “Puede decirse que el concepto de propiedad individual casi ha tenido una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la ‘comunidad’” (Mariátegui, 2008: 55). Y es precisamente esta condición de subjetivación colectiva subyacente en la comunidad indígena llamada *ayllu*, que describe y posiciona el pensamiento de Mariátegui en el registro de Didi-Hubermann, cuando alude al pensamiento político de Hannah Arendt: “nunca llegaremos a pensar la dimensión política mientras nos obstinemos en pensar en *el hombre*, porque la política se interesa justamente por algo distinto, que son *los hombres*, cuya multiplicidad se

modula siempre de distinta manera, ya sea en conflicto o comunidad” (Didi-Hubermann, 2014: 61).

El Amauta, a partir del *ayllu*, articula otra mirada para la comprensión del campo de lo político desde el mundo indígena, cuya potencia vital es su primera defensa ante el sometimiento al que han sido expuestos por el proceso de construcción de las Repúblicas en Latinoamérica, que en el caso de las comunidades indígenas del Perú “a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se han hecho individualista” (Mariátegui, 2008: 57), y el indio nunca se ha sentido “menos libre que cuando se ha sentido solo” (Ídem).

Para concluir, este itinerario acerca de la dimensión política en la construcción de subjetivación colectiva en el pensamiento de Mariátegui, se ha aludido a tres elementos: indigenismo, marxismo y *ayllu*. El cruce entre estos elementos permite fisurar los parámetros que la modernidad moderada y eurocéntrica, habían instaurado como decurso para el campo de lo político en América Latina, inaugurando un marxismo que no se limita a repetir las tesis impuestas por la Internacional Comunista, sino elaborar un planteamiento que permita dar cuenta de la condición particular de la subjetividad en el subcontinente suramericano, el que basado en una subjetivación colectiva articula una práctica contrahegemónica a las lógicas de relación presentes en el Estado liberal burgués. Para el Amauta esto implica construir un marxismo que no sea ni calco ni copia, sino creación colectiva (Cf: Mariátegui, 2010: 271).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeyra, G. (2011). “Apuntes sobre la penetración de Marx en América Latina” en *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, pp. 133-145, México: Siglo XXI.

Álvarez Solís, A. (2015), *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.

Beigel, F. (2005) “Una mirada sobre otra: el Gramsci que conoció Mariátegui”, *Estudios de Sociología, Araraquara*, v. 10, n 18/19, pp. 23-49.

Budrovich, J. (2015), “Del clamor de la realidad a la creación heroica: notas para un «marxismo peligroso»”, en Mariátegui, J.C. *Defensa del marxismo. Edición comentada*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 139-156.

Chang-Rodríguez, E. (2009), “José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo”, *América sin nombre*, n° 13-14, pp. 103-112

Devés Valdés, E. (2000), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad, tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Biblos – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires.

Didi-Huberman, G. (2014), “Volver sensible/hacer sensible” en BADIOU A. ¿Qué es un pueblo?, Santiago de Chile: LOM, pp. 61-88

Dussel, Enrique (2000), “Modernidad y eurocentrismo” en LANDER E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CALCSO, pp. 41-53

Fernández, O. (2010), *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*, Quimantú, Santiago de Chile

_____, (2013) “Amauta revista de polémica y debate” en Osvaldo. FERNADEZ O., GUTIERREZ P., y ROJAS B., (Eds.), *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. Universidad de Valparaíso, Valparaíso

Flores Galindo, A. (1980), *La agonía de Mariátegui La polémica con la Komintern*, DESCO, Lima

Guattari, F., (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficante de sueño, Buenos Aires

Gutiérrez, P., (2014), “Heterodoxia y marxismo en la formación político-cultural de José Carlos Mariátegui” en GUTIÉRREZ P. (Ed). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos entorno a José Carlos Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, 2014, pp. 17-44

Hobbes, Th., (2000) *De cive*, Alianza, Madrid

Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*

Jacob, Margaret C. (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers, Louisiana

Jara, G., (2014), “El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui”, en GUTIÉRREZ P. (Ed). *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos entorno a José Mariátegui*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 73-104

Kapsoli, W. (1984a), *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*, TAREA, Lima

_____ (1984b), “Prospecto del grupo “Los Zurdos” de Arequipa”, *Revista De Crítica Literaria Latinoamericana*, 10 (20), 101–111. <http://doi.org/10.2307/4530162>

Lavaert, Sonja (2014), “Radical enlightenment, enlightened subversion, and Spinoza”. *Philosophica*, 89 pp. 49-102

Maignashca, J. (2013), “Historia marxista latinoamericana: nacimiento, caída y resurrección”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 1(38), 95-116

Maíz, R. (Enero-Marzo 2004), “El Indigenismo Político en América Latina”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Núm. 123., pp. 129-174

Mariátegui, J. C. 2015), *Defensa del marxismo. Edición comentada*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso

_____ (2010), *Política Revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Ideología y Política y otros escritos*, Tomo V, El perro y la lana, Caracas

_____ (2008), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quimantú, Santiago de Chile, 2008

_____ (2006), *Literatura y estética*, Biblioteca Ayacucho, Caracas

Neira, H. (2005), “Latinoamerica-iberoamerica-indoamérica”, en SALAS ASTRAÍN R. (Coord), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 585-594

Olivari, W. (2011), “Marxismo en contextos no europeos: El caso peruano”. *Revista Andina de Estudios Políticos*, Vol. I, N° 1 [Online]

Olmos, C. (enero de 2015), “Algunos aspectos del “comunismo inkaico” en José Carlos Mariátegui”, *Revista Zétesis*, no. 1, vol. 2, pp. 32 – 42

Paris, R. (1981), *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, México

Pease, F. (1988). Luis E. Valcarcel (1891-1987). *Histórica*, 12 (1), 1-4.

Quiroz Ávila R. (2010), *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*, Fondo Editorial Universidad Científica del Sur, Lima

Roitman, M. (2003), “América Latina en la ideología de la globalización”, en MONEDERO, J. C. (Ed). *Cansancio del Leviatán*, Trotta, Madrid, pp. 113-137.

Rojas Castro, B. (2014) “La insociable sociabilidad chilena. Tensiones entre potencia política e ingobernabilidad democrática. Reflexiones en torno a Francisco Bilbao”, *La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, N°5: 123-137

_____ (2013), “Neoliberalismo y Dictadura: el conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”, *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, 04, pp. 105-135. <http://www.xn--revistalacaada-0nb.cl/>

_____ (2012) “La difícil otredad americana: la disputa por las imágenes y el conflicto por los nombres”, *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 29, p. 229-266. <http://bdigital.uncu.edu.ar/5593>. Fecha de consulta del artículo: 11/03/16.

Rojas Mix, M. (1991), *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Lumen, Barcelona.

_____ (1986), “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria” In: *Cahiers du monde hispanique et luso-*

brésilien, n°46,. Contre-cultures, Utopies et Dissidences en Amérique latine. pp. 35-47. http://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1986_num_46_1_2261

Santos Herceg, J. (2005) “Etno-eurocentrismo” en Ricardo Salas Astraín, (Coord). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Tomo II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 341-354.

Vanden, H. E. (1979). “Mariátegui: Marxismo, Comunismo, and Other Bibliographic Notes”, *Latin American Research Review*, 14(3), 61–86. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2502964>

VV.AA. (1929), *El Movimiento Revolucionario Latinoamericano*, La Correspondencia sudamericana, Buenos Aires.

Recibido: Julio 2015

Aceptado: Octubre 2015