

Claudio Berríos Cavieres

## Pensar la crisis/pensar la nación. Acercamiento a las problemáticas políticas de Mariátegui

---

**Resumen:** *Este trabajo aborda las problemáticas de nación, modernidad y tradición en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. El periodo de crisis política y cultural que se vivía por esos años le permitió configurar propuestas novedosas en torno al abordaje de la historia peruana y su relación estrecha con un proyecto nacional integrador y pleno.*

**Palabras claves:** *Mariátegui. Modernidad. Tradición-nación.*

**Abstract:** *This work addresses the problems of nation, modernity and tradition in the thought of José Carlos Mariátegui. The period of political and cultural crisis in those years allowed him to configure new proposals around the approach to Peruvian history and its close relationship with a comprehensive and comprehensive national project.*

**Keywords:** *Mariátegui, Modernity, Tradition, nation.*

*“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico.*

*Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento.”*

Karl Marx. *Tesis sobre Feuerbach*, [1845], 2014, 59

En 1987 Anibal Quijano señalaba que la obra de José Carlos Mariátegui posee “una enorme aptitud para admitir lecturas nuevas, todo el tiempo, cada vez que hay un recodo importante en la historia de América Latina y del pensamiento de América Latina.” (106-107). Y es que pensar en la figura de Mariátegui –específicamente entre los años 1923 a 1930– es recorrer un pensamiento que se estructura desde los márgenes de crisis y tensión, y que insoslayablemente debemos ponerlo a discutir con nuestras propias crisis actuales. Las nuevas avanzadas del neofascismo en América Latina, junto a un capitalismo en crisis que se niega a reestructurarse a favor de la vida del planeta, nos enfrenta a cuestiones políticas donde figuras como la de Mariátegui nos interpela en busca de nuevas miradas.

La vida del Amauta, entre su vuelta de Europa y su muerte, se entronca en un periplo de crisis política y económica que subyace en un movimiento, tanto nacional como internacional. A nivel mundial, el espíritu burgués en torno al “progreso indefinido”, y los ideales propios del liberalismo, habían sido colapsados por la Primera Guerra Mundial. En el aspecto nacional, el Oncenio de Leguía se encontraba en medio de una fuerte crisis en torno a la identidad nacional y a los valores tradicionales forjados por una herencia colonial primero, y civilista después. En este contexto, Mariátegui intentaría encontrar las potencialidades para configurar un espacio de lucha cultural y política. Los conceptos de nación, modernidad y tradición jugarán en el Amauta un diálogo de tensión constante con su



idea de marxismo e indigenismo. Su proyecto no fue sino el de hacer frente a estas dos crisis simultáneas, intentando responder con propuestas nuevas y revolucionarias.

Para Mariátegui fue necesario replantearse las formas de entender los procesos históricos y sociales del Perú y América Latina, para poder efectuar una verdadera transformación socialista en la región, como señaló nuestro autor, “sin calco ni copia”. Es por esto, que deseamos reflexionar en torno a algunos tópicos en los cuales Mariátegui trabajó como parte de dicho proyecto político, como son los conceptos de nación, tradición y modernidad. Estos tres elementos pueden ser considerados una triada fundamental en el pensamiento del Amauta, pues en ellos se recorren las vertientes de nuevos elementos a discutir y problematizar, ayudado por un método marxista distinto a lo que posteriormente sería la ortodoxia propuesta por la III Internacional.

## I

El problema de nación fue para Mariátegui el problema fundamental para configurar vías desde donde posicionarse para nuevos proyectos políticos. La idea tradicional de nación peruana se constituía por una doble lectura, la cual mezclaba los valores liberales decimonónicos con una profunda raíz colonial. La historia nacional peruana, como tantas de la región, partían desde la herencia colonial. Todo lo anterior a la Conquista portaba el rótulo de lo pre-nacional. A su vez, este tipo de relato fue construido bajo el dominio específico de un sujeto político-social histórico: el hombre criollo, descendiente del poder colonial. En dicha idea, el resto del tejido social –mujeres, mestizos y sobretodo indígenas– se encontraban fuera de esta construcción de relato.

A partir de 1924 los escritos de Mariátegui tomarán el foco central en la cuestión nacional. En la sección *Peruanicemos al Perú* de la revista *Mundial*, el Amauta desplegará una serie de ideas que se enfocarán en el problema de lo nacional y de las comunidades indígenas. En uno de los primeros artículos, titulado *Pasadismo y Futurismo*, Mariátegui establecerá la tesis de que la historia y la sociedad peruana se encontraban

enquistadas en una visión “pasadista” enmarcada en el virreinato. La literatura y los trabajos historiográficos se habían encargado de dar valor a los sentimientos aristocráticos y nobiliarios de este periodo. Esta era una crítica directa a la cultura civilista, ya que en ella se encontraba una visión enfocada en un pasado que enaltecía el espíritu colonial:

El pasado que tanto ha oprimido y deprimido el corazón de los peruanos es, por otra parte, un pasado de mala ley. El período de nuestra historia que más nos ha atraído no ha sido nunca el período incaico. Esa edad es demasiado autóctona, demasiado nacional, demasiado indígena para emocionar a los lánguidos criollos de la República. Estos criollos no se sienten, no se han podido sentir, herederos y descendientes de lo incásico. [...] El virreinato, en cambio, está más próximo a nosotros. El amor al virreinato le parece a nuestra gente un sentimiento distinguido, aristocrático, elegante. (Mariátegui, 1972a, 21)

La historia peruana es para Mariátegui una historia criolla, que pone como punto de partida a la Colonia, desconociendo el elemento incaico como constitutivo de lo nacional. “Lo característico del Perú –dirá Zavaleta Mercado (2018)– eran los indios, la presencia abrumadora de indios, el hecho de ser un país indio que no quería ser indio.” (103). Es a esto lo que el Amauta se refería al pasado “demasiado nacional” que posee el periodo incaico. Mariátegui ve en la historiografía pasadista el elemento de la nostalgia, que hace de ella una historiografía que se niega a pensar un presente y un futuro de la sociedad. Es por esto que el autor apelará a la aparición de nuevas corrientes científicas, como también artísticas y culturales, las cuales estarían encargadas de romper y disputar el pasado a la cultura oligárquica. Estas nuevas corrientes constituían para Mariátegui los instrumentos modernos, en cuyos cauces la humanidad iría interpretando su pasado, acoplándolo a un nuevo porvenir: “El hombre moderno no es sólo el que más ha avanzado en la reconstrucción de lo que fue, sino también el que más ha avanzado en la previsión de lo que será” (Mariátegui, 1972a, 23).

Por medio de esto, como señala Osvaldo Fernández (2010), “[Mariátegui] le quitaba a la ideología dominante el patrimonio del pasado.” (53). Está disputando un espacio donde comienza a ver sus limitaciones, pero también sus potencialidades.

En su texto *Lo nacional y lo exótico*. (Noviembre de 1924), al igual que en el anterior, Mariátegui vuelve sobre la crítica a la visión tradicionalista y conservadora proveniente de la cultura criolla. El alegato está dirigido a quienes, denunciando el peligro por la aceptación de ideologías foráneas, conferían un espacio de tensión entre lo que constituía lo nacional –y por ende criollo– con un exterior ajeno y distante. Mariátegui promulga una crítica a dichas visiones, pues en ellas “los adversarios de la ideología exótica solo rechazaban las importaciones contrarias al interés conservador. [...] Se trata, pues, de una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo” (1972a, 25). Mariátegui intenta romper esta lógica dual entre lo nacional y lo extranjero, la cual ha permeado una discusión que parece bizantina y vacía. Reconoce, pues, en la creación de la nación una dialéctica permanente entre lo externo e interno:

La realidad nacional está menos desconectada, es menos independiente de Europa de lo que suponen nuestros nacionalistas. El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial. Todo lo que el Perú contemporáneo estima lo ha recibido de esa civilización que no sé si los nacionalistas a ultranza calificarán también de exótica. ¿Existe hoy una ciencia, una filosofía, una democracia, un arte, existen máquinas, instituciones, leyes, genuina y característicamente peruanos? ¿El idioma que hablamos y que escribimos, el idioma siquiera, es acaso un producto de la gente peruana? (Mariátegui, 1972a, 25-26)

Mariátegui desecha la idea de nación peruana bajo la visión criolla, puesto que en ella se articulaba una historia cerrada y autónoma. En cambio, entiende que las historias nacionales, como historias locales, se mueven en conjunto a los acontecimientos externos. No de una manera

determinista, sino dialéctica. A su vez, se hace implícita la idea de nación como un concepto en constante proceso de formación. La idea de peruanidad estática era reemplazada por una imagen viva y móvil. Una nación que se ha ido construyendo por todo un cúmulo de experiencias históricas y procesos económicos y sociales –externos e internos– que han modelado una forma de “ser peruano”. En esta formación, la nación peruana había creado un relato donde las comunidades indígenas eran excluidas:

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. (Mariátegui, 1972a, 26)

En este texto Mariátegui establece la dimensión indígena desde un espacio inerte, y por lo tanto, muerto, en cuyos vestigios están presentes la construcción de una nación occidentalizada por el español. Por esos días, Mariátegui aún no establecía el problema del indio como el problema central del Perú actual. Sin embargo, “por ahora –dirá Osvaldo Fernández (2010)– sólo se propone desmitificar la pretendida unidad nacional a que se aferraba la cultura oligárquica, preparando el terreno para su propia posición, que incorpora al socialismo, como soporte de una nueva peruanidad” (55). Solamente agregaremos que esta división errada entre lo exótico y lo nacional no sólo será propia de la cultura criolla. Como veremos, Mariátegui también pondrá el acento en algunos indigenismos que rechazaban el espacio de lo “exterior”, de lo “europeo”, en contraposición a las culturas autóctonas.

El 9 de diciembre de 1924 Mariátegui publicará un artículo cuyo título será *El problema primario del Perú*. Tras la conmemoración a la figura de Clorinda Matto de Turner y la celebración del Cuarto Congreso de la Raza Indígena,

Mariátegui se propuso exponer lo que para él constituía el problema primario del Perú. Señaló que la realidad del pensamiento criollo era la anulación y rechazo a los problemas verdaderos que atañen al mayor número de la población nacional, argumentando: “Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría” (Mariátegui, 1972a, 30). Frente a esta problemática, Mariátegui interpela a quienes debieron darle solución a la cuestión indígena: la República peruana. La Colonia –siendo una sociedad extranjera y Medioevo– no tenía como prioridad el respeto y libertad de las comunidades indígenas; la República en cambio, en su condición de estructura peruana y liberal, tenía como obligación velar por ellas. Esta construcción de nación, es para Mariátegui la creación de una nación trunca. Gran parte de la sociedad peruana –es decir indígena– no encontraba cabida dentro del proceso nacional. En este sentido, ya no era posible pensar en la realización de un proceso verdaderamente integrador por parte de la República liberal:

Pero, aplazando, la solución del problema indígena, la República ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. 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. [...] Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista. (Mariátegui, 1972a, 32)

La peruanidad se ha construido y fortalecido excluyendo a las comunidades de la sierra. Por lo tanto, Mariátegui se pregunta hasta qué punto se puede seguir creyendo en una nación que ha forjado una historia donde la mayoría de la población, dentro de esa misma nación,

se siente excluida. Es por esto que señalará que “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (1972a, 33). Para que sea efectiva una peruanidad plena, la nación debe constituirse inevitablemente con las comunidades indígenas. Mariátegui ve en los congresos indígenas aquel fermento de unidad que podría hacer posible una voluntad colectiva, pues “los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico” (1972a, 33). De igual manera, el contacto en estos congresos condiciona el encuentro de las comunidades con las vanguardias literarias y políticas, generando aquella unidad de sentimiento y acción indígena/indigenista: “El indio, en el congreso, se ha comunicado además, con los hombres de vanguardia de la capital. [...] En indio reconoce en ellos, su propia emoción” (1972a, 33-34). Como bien señala Aricó (2018), se encuentra presente en Mariátegui una forma no aristocrática de pensar el vínculo entre intelectuales y masas, “no ya como términos de una abstracta alianza de clases, sino como elemento de decisiva importancia en la organización del movimiento de masas y en la formación de un bloque ideológico revolucionario” (284).

Si bien estas instancias son aún embrionarias, Mariátegui reconoce en ellas un espacio de disputa a la idea de nación, pues se estaría creando un sentido de unidad ajeno y distante al Perú criollo y civilista. Por ahora, podemos señalar que el problema de nación en Mariátegui se vincula a esta idea de reconocer una nación actual fragmentaria y criticar un nacionalismo estático y reaccionario. Bajo estos aspectos, ningún proyecto integrador podría ser factible. La tarea necesaria, entonces, sería la de construir una realidad nacional que contuviera a los múltiples sectores del tejido social. Mariátegui piensa en el “problema primario”, considerando espacios sociales mucho más amplios. Como bien lo señala Oscar Terán (2018):

Puesto que no se trataba de responder a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de comunidades con una larga tradición cultural que supervivían en el seno de estados multinacionales, ni tampoco de brindar

alternativas de liberación nacional respecto de una opresión colonial mayoritariamente cancelada en el siglo XIX; sino de responder a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas más por la escasa densidad sociocultural de la realidad latinoamericana que por el excedente de tradiciones nacionales coexistentes en un mismo Estado. (122)

Esto hará posicionar a Mariátegui dentro de las corrientes indigenistas que están naciendo en aquellos años. Sin embargo, el indigenismo propuesto por Mariátegui se aleja considerablemente de los planteamientos más influyentes de esta corriente. Por un lado, critica todas aquellas versiones del indigenismo que poseen una postura filantrópica y humanitaria hacia la defensa indígena. Si bien valora el trabajo realizado en su tiempo por la *Asociación Pro-Indígena*<sup>1</sup>, entiende que su labor quedó simplemente en exponer a una sociedad insensible ante la explotación indígena:

El problema del indio, que es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula, abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó siquiera a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo, gradualmente, a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal, de Pedro S. Zulen. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena fue un experimento negativo. Sirvió para contrarrestar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época. (Mariátegui, 1972a, 32-33)

De igual manera, Mariátegui no encuentra la solución definitiva al problema de las comunidades indígenas en aquellos que defienden la imagen de “raza pura” y “civilización superior” en el indio. Ve en ellos un repudio a la civilización occidental, a la modernidad y a la modernización. Haciendo una crítica a esta

visión, Mariátegui señaló lo siguiente en el prólogo a un texto de Valcárcel, publicado en *Mundial* en 1925:

[...] Valcárcel quiere que repudieemos la corrompida, la decadente civilización occidental. [...] Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, 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. (1972a, 65-66)

Esta respuesta frente a dos visiones marcadas del movimiento indigenista, pone a Mariátegui en otro nivel de discusión. Mientras los indigenismos proteccionistas y humanitarios intentaban que los indígenas y las indígenas fueran reconocido/as como ciudadano/as plenos/as, desconocían los factores económicos y sociales que profundizaban esta desigualdad; por otro lado, aquellos que veían en las comunidades indígenas la fuerza racial y cultural absoluta para una revolución, negando cualquier aporte de la cultura occidental, dejaban de lado a los otros sujetos sociales del Perú. Estas dos visiones terminaban volviendo a los causes de una nación constantemente fragmentada. Dos caras de una misma moneda.

Para Mariátegui, como ya hemos mencionado, negar el valor a la cultura occidental, es también negar sus adelantos técnicos. Despojarnos de ellos significaría un retroceso gigante. Con todo lo malo que pudo establecer la modernidad por medio de la conquista de América, no se puede desconocer su lugar como hecho histórico,

como realidad objetiva. Para nuestro autor, la cultura occidental posee claroscuros: el capitalismo, explotación y violencia que ha desarrollado por un lado; la técnica e ideas emancipadoras modernas por el otro. Que el capitalismo y la modernidad entraran a la historia en un periodo determinado, no quiere decir que conceptualmente sean lo mismo.

Esto lleva a preguntarnos acerca de la visión particular que Mariátegui tenía sobre la ciencia y técnica occidental, junto con la idea misma de modernidad. Es indudable que nuestro autor reconoce en la técnica occidental una instancia creadora de la humanidad. En el prefacio de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* señala que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (Mariátegui, 2010, 7). A simple vista, esto puede llevar a pensar que Mariátegui depositaba su ideario bajo la impronta tradicional de progreso indefinido que la ciencia y el pensamiento positivista habían marcado. Sin embargo, en su libro póstumo, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, el cual reúne artículos publicados en *Mundial y Variedades* entre los años 1925 y 1929, se aprecia a un Mariátegui que posiciona a las ideas de ciencia, progreso y modernidad, dentro de un espacio conceptual que juega dialécticamente con otros elementos, como lo es el de mito. Lo que nuestro autor critica no es la razón, sino más bien, la idea racionalista que surgió de ella: “El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón” (1972b, 23). El racionalismo ha querido forjar una idea mítica: la idea del progreso indefinido. Para Mariátegui, la Gran Guerra había demostrado el colapso de aquel mito. El desarrollo de la técnica y la ciencia no significaba necesariamente un desarrollo de la vida, de la filosofía de la humanidad. El Amauta declaraba la existencia de una instancia material y metafísica de la vida, las cuales no era necesario observar de manera contrapuesta y distante. “El mito mueve al hombre en la historia” dirá Mariátegui. Pero la ciencia y la técnica son irreductibles como realidad histórica.

Santiago Castro-Gómez, en su texto *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (2019), dedica una parte a la idea de modernidad en Mariátegui. El pensador

colombiano destaca las diferencias existentes entre las promesas emancipadoras de la modernidad presentes en la Revolución francesa con la apropiación que el capitalismo hizo de ellas, y que Mariátegui logró develar y proponer en su proyecto político<sup>2</sup>. La crítica que muchas veces recibió el Amauta por su “eurocentrismo”, puede entenderse a raíz de la utilidad que el peruano percibía en los elementos propios de la modernidad. Castro-Gómez también nos recuerda a autores como Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, quienes han puesto el acento en esta diferenciación sustancial entre el proyecto ético-político que se desarrolló en torno a la modernidad y las condiciones de desigualdad y hostilidad establecidas por el capitalismo. Por medio de esta diferencia sustancial, Mariátegui desarrolla un marxismo que ve en las promesas emancipadoras de la modernidad un anclaje sustancial para reconfigurar el proyecto nacional peruano. En este sentido, Mariátegui integra en su propuesta teórica, los rasgos emancipadores de la modernidad, que son puestos en juego dentro de un nuevo proyecto de nación que integra a las comunidades indígenas. Cree posible sostener dialécticamente estos dos momentos de la realidad. Esta nueva idea de nación, por ende, no sería exclusivamente una nación liberal, pues le quita el espacio central al individuo, para colocarla en la comunidad. Como bien nos recuerda René Zavaleta (2018), “la construcción de la nación es una tarea burguesa y no una tarea proletaria” (105). Sin embargo, Mariátegui se apropia de esta tarea desde una perspectiva totalizadora, de nación integral y plena.

## II

Esta nueva forma de entender la relación entre comunidades indígenas y modernidad, como una dialéctica que desarrolla la formación de la nación peruana, muestra por una parte, el alejamiento que Mariátegui tenía con el marxismo mecanicista, el cual consideraba el avance del capitalismo industrial como una etapa necesaria para el salto al comunismo. Menos aún pensaba en el marxismo como una filosofía de la historia.

Siguiendo con la sección *Peruanicemos al Perú*, entre julio y agosto de 1925, Mariátegui escribirá tres ensayos<sup>3</sup> seguidos enfocados en la creación de un plan de estudios de la realidad nacional. Para ser efectiva esta forma de comprender la realidad, el Amauta entiende que los estudios sociales y económicos en el Perú deben ser gestados desde un enfoque generacional. Esto quiere decir, un trabajo en conjunto que sea capaz de abordar una historia fragmentada, para configurarla en una historia integral: “El estudio de los problemas peruanos exige colaboración y exige, por ende, disciplina. De otra suerte, tendremos interesantes y variados retazos de la realidad nacional; pero no tendremos un cuadro de la realidad entera” (Mariátegui, 1972a, 55). ¿No es acaso, la forma de trabajo y construcción que Mariátegui orientará un año después en la revista *Amauta*? Apelando a este estudio cooperativo y generacional de la realidad peruana, nuestro autor propone un plan de estudio dividido en secciones, teniendo como pilar tres ejes: la economía peruana, la sociología peruana y la educación. Con respecto a la economía peruana, señala:

Entre los problemas de la Economía Peruana, hacia cuyo estudio se encuentra más obligada la nueva generación, se destaca el problema agrario. La propiedad de la tierra es la raíz de toda organización social, política y económica. En el Perú, en particular, esta cuestión domina todas las otras cuestiones de la economía nacional. El problema del indio es, en último análisis, el problema de la tierra. Sin embargo, la documentación, la bibliografía de este tema no pueden hasta hoy ser más exiguas. (1972a, 56)

El espacio de la economía peruana será para Mariátegui uno de los ejes más importantes de esta propuesta de estudio. La relevancia del problema agrario –el “problema del indio” y el “problema de la tierra” como será estudiado en los 7 ensayos...– se configuran como raíz de la historia económica nacional. Criticando una inexistente tradición en los estudios sobre economía en el Perú, Mariátegui señala que los estudios históricos tradicionales se han quedado en una historia romántica y novelesca. Incluso en el caso del positivismo, el Perú “adoptó del positivismo lo

más endeble y gaseoso –la ideología–; no lo más sólido –el método–” (1972a, 58). En este sentido, Mariátegui observa que se tomó lo superficial y retórico del positivismo, más no su componente instrumental. En cambio, la nueva generación parte adoptando el materialismo histórico como base de estudio. Esto quiere decir que se parte de la economía como base de análisis:

Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía. (Mariátegui, 1972a, 59)

Sin caer en un fetiche economicista, Mariátegui acude al auxilio de la economía como método inicial de acercamiento a la realidad. La nación, como proyecto político, debe recurrir al estudio de la economía para encontrar sus raíces, el movimiento de su propia construcción. “En este sentido –dirá Fernández (2010)– la nación es un concepto posible, cuya arquitectura sólo puede ser rastreada mediante el método económico, no tanto para saber lo que fue, sino más bien para proyectar lo que se puede ser” (67).

Para Mariátegui, el estudio económico que debe enfocar a la nueva generación, hará posible poner en relieve el “problema primario del Perú”. La nueva generación “se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio. (1972a, 61).

El nuevo estudio historiográfico del problema peruano tiene, por ende, lugar en una base económica, de la cual es posible comprender las conductas sociales y culturales de una sociedad. En el análisis que Mariátegui realiza del texto *De la vida Inkaika* de Valcárcel, bajo el título de *El rostro y alma del Tawantinsuyu*, nuestro

autor apela al hecho de reconocer en los nuevos estudios históricos un acercamiento de las condiciones del “espíritu” inca, que no es más que las condiciones sociales y culturales que envuelven la sociedad incaica:

Sobre el pueblo incaico, por ejemplo, los cronistas y sus comentaristas han escrito muchas cosas fragmentarias. Pero no nos han dado una verdadera teoría, una completa concepción de la civilización incaica. Y en realidad, ya no nos preocupa demasiado el problema de saber cuántos fueron los incas ni cuál fue la esposa predilecta de Huayna Capac, cuyo romance erótico no nos interesa sino muy relativamente. Nos preocupa, más bien, el problema de abarcar íntegramente, aunque sea a costa de secundarios matices, el panorama de la Vida quechua. Por esto, los ensayos de interpretación que Valcárcel define y presenta como “algunas captaciones del espíritu que la animó”, poseen un fuerte y noble interés. (1972a, 63)

Esta forma de entender la realidad, que para Mariátegui es el materialismo histórico, utiliza los hechos desde un carácter interpretativo. “La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo” (1972a, 63). La interpretación cobra acá el valor de construirse en un espacio apologético. Por lo tanto, la historia cobra, no sólo una dimensión metodológica, sino también política.

Este marxismo que adopta Mariátegui, se entronca en un método de análisis que se abre en múltiples planos, donde el factor económico es uno de ellos, mas no el único. El marxismo se había transformado en un método de análisis mecánico y evolucionista de la realidad. La II Internacional había puesto este tipo de interpretación al armazón marxista. En el *Mensaje al Congreso Obrero* de Lima, publicado en el número 5 de *Amauta*, Mariátegui (1972c) señaló que:

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos

y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (111-112)

El marxismo del cual nos habla Mariátegui es uno que no puede ser estático, en cuanto este se fundamenta dialécticamente con la realidad. Al señalar que Marx extrajo su método de las entrañas mismas de la historia, se posiciona un juego constante entre la teoría y la realidad, en donde cada una de ellas se transforma, muta y convergen. Implica a su vez, salir de la lógica de sujetos y sociedades abstractas y genéricas, contraponiendo el movimiento propio de sociedades históricamente reales.

En segundo lugar, el ideal que promueve Mariátegui va hacia un enfoque de la liberación del indio, al señalar que “el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo– si no solidarizase, primeramente con las reivindicaciones indígenas” (1972c, 217). En efecto, nuestro autor hace notar la finalidad del enfoque socialista dentro de su afiliación indigenista. El socialismo tendría como eje la liberación y potencialidad de la humanidad, en este caso, la liberación del indio por el indio mismo. Es por esto que para Mariátegui se hace necesario, no solo mantener una clara perspectiva histórica –económica y social– de la cultura indígena, es también necesario adentrarse en su cosmovisión, hacerse partícipe de la misma. En este aspecto cabe la idea de “mito” como aquella fuerza o *pathos* que hacen posibles los cambios reales desde un enfoque ético. Por lo tanto, pensar un desarrollo histórico por medio de “estadios” económicos predeterminados, constituiría la articulación de teorías totalizadoras que no respondían a las realidades propias de la sociedad peruana. Esta problemática es para Mariátegui uno de los tópicos centrales en sus discusiones con el APRA y la III Internacional. Como señala Flores Galindo (1980):



La defensa de la comunidad robustece el rechazo de Mariátegui al capitalismo. En el Perú no tenían que cometerse los errores que en Occidente había generado ese sistema económico porque gracias a la comunidad, podríamos seguir una evolución histórica diferente. [...] Es así como Mariátegui se ubica en un terreno radicalmente diferente de análisis y reflexión: a diferencia de los apristas o los comunistas ortodoxos, el problema no era cómo desarrollar el capitalismo [...] sino cómo seguir una vía autónoma. (50)

La presencia de las corrientes indigenistas, el desarrollo de una historia de las sublevaciones indígenas en la sierra, y el mantenimiento de actividades económicas comunitarias en los *ayllus*, eran el terreno histórico en donde el marxismo de Mariátegui se sostiene como proyecto político que podría abandonar el desarrollo de una historia de progreso ascendente al estilo occidental.

Surge por ende, la problemática que consiste en reunir y llevar a cabo un proyecto político, entre el análisis del pasado y el presente, en conjunto a la acción de lucha. Como señalara Jaime Massardo (2001), “este esfuerzo por historizar la lectura de Marx aparece en Mariátegui vinculado a la recuperación de ese particular e irreducible aspecto de la obra marxiana representado por la voluntad humana de transformación de la sociedad” (98). En este sentido:

De la misma manera en que Mariátegui subraya que en Marx no existe un sistema, que no existe una “teoría a aplicar”, que Marx no parte de ninguna posición filosófica *a priori*, podemos ver que, consecuentemente, en el desarrollo de su propio trabajo, la teoría se *re-crea*, se *re-funda* en todo momento a la luz de las circunstancias, de las situaciones concretas, de la *re-lectura permanente* de los “hechos”, constituyendo una propia metodología que expresa el componente propio de la tradición historiográfica marxiana. (Massardo, 2012, 199)

Bajo este elemento, Mariátegui intentará hacer posible un Perú deseado, dentro de los márgenes de un Perú real. Cuando nuestro autor señala que “el “materialismo histórico” es mucho

menos materialista de lo que comúnmente se piensa” (197, : 119), está haciendo alusión al posicionamiento de la voluntad humana dentro del proceso de transformación de la realidad.

La propuesta indigenista sería para Mariátegui, no la reivindicación de un pasado incaico puro, sino prácticas económicas, políticas, sociales y culturales, que se encontraban vivas y vigentes en los diversos *ayllus* diseminados en la sierra, y que fueran conectadas a su vez, a un proyecto político. Es lo que Miguel Mazzeo (2017) señala acerca de “socialismo práctico” en Mariátegui: “¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico? [...] un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una “mentalidad”, un “espíritu”, en fin: una praxis” (63). Con este socialismo práctico existente en las comunidades indígenas de Nuestra América, el mito viene a totalizar una visión, a unificar un pueblo disperso.

De esta manera, Mariátegui parte desde los sujetos como elementos históricos reales y concretos, cuyo cúmulo de experiencias han dado cabida a una forma determinada de relaciones sociales. Las prácticas sociales presentes en los *ayllus*, la *praxis* misma de las comunidades, generarían una base firme desde donde se podría elaborar y programar un proyecto político como el que proponía Mariátegui. Notaremos por ende, una dialéctica siempre presente entre mito y realidad, configuración de un espacio dialogado permanente entre los procesos históricos concretos y la interpretación subjetivas de éstos<sup>4</sup>. Como señala Mariátegui (2007) en el prólogo al texto de Valcárcel, *Tempestad en los Andes*: “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política” (111). La realidad no puede vivir sin el mito, así como el mito no puede vivir sin la realidad. “Se trata –dirá Oscar Terán (2018)– por un lado de dar cuenta de la peculiaridad de aquella fuerza social pero al mismo tiempo de programar una política socialista sobre bases reales” (129).

Es por esto que el marxismo de Mariátegui se entiende como un método que se posiciona en la realidad por medio de una “traductibilidad”. Al trabajar el concepto de “traductibilidad” o “traducibilidad” en el marxismo de Mariátegui, lo hacemos desde el enfoque presente en la obra de Antonio Gramsci (1986), en el contexto de entender dicho concepto como una apropiación de herramientas de análisis presentes en una realidad particular, las cuales pueden ser “traducidas” a otros espacios y tiempos.<sup>5</sup> En este sentido, la traductibilidad es entendida, no como un mero traspaso de categorías, sino más bien la transformación de éstas, en perspectiva al objeto de análisis estudiado, el cual se entronca en una actividad económica globalizada: el capitalismo. La función universal del capitalismo, “permite por primera vez en la historia globalizar las relaciones sociales y, por ende, trazar posibilidades de comparación entre realidades disímiles” (Cortés, 2015, 32). El pensamiento de Marx se presenta en Mariátegui como un método “traducido” en la realidad, haciendo móvil y dinámico este encuentro.

Mariátegui se acerca a aquella dualidad, que es el entender las realidades nacionales en relación con lo internacional, como elementos en conflicto constante, pero que hacen posible, a su vez, los parámetros de la “traductibilidad”. Es por esto que en los puntos programáticos del Partido Socialista del Perú, partido que Mariátegui fundará en 1928, se señala que, “El Partido Socialista adapta su praxis a las circunstancias concretas del país; pero obedece a una amplia visión de clase y las circunstancias nacionales están subordinadas al ritmo de la historia mundial” (Mariátegui, 1972c, 159). Las comunidades indígenas vendrían a ser aquel sujeto histórico que, si bien no tendría cabida en los heterogéneos marxismos europeos de la época, era necesario crearlo al alero del estudio de la realidad nacional peruana y latinoamericana, en conjunto a las prácticas singulares que en ella funcionaba el capitalismo. Esto modifica rotundamente el espacio de creación de conocimiento, puesto que para hacer efectivo su marxismo, Mariátegui necesita la elaboración de una epistemología propia, enfocada en un “locus de enunciación” de su discurso. Es

lo que Segundo Montoya (2018) califica como “epistemología des-centrada” del marxismo del Amauta, entendiéndola como “apertura”, como “una pluralidad de formas de pensamiento ajenas al paradigma marxista europeo” (142). El marxismo mariateguiano se nutre de diversas fuentes para entender y actuar sobre la realidad, entre ellas el indigenismo. Es un marxismo que se posiciona en un tiempo y lugar histórico determinado, para poder ir desde allí, con el “auxilio insustituible de Marx y no *en* Marx.” (Mazzeo, 2017, 90). En Mariátegui, marxismo e indigenismo terminan siendo transformados mutuamente, puesto que la ineludible realidad peruana exigía la configuración de elementos teóricos que respondieran a un proyecto político que estaba por nacer.

### III

Las vanguardias son para Mariátegui los verdaderos motores de acción que deben jugar un papel decisivo en el periodo de crisis cultural y política que se vive en el Oncenio de Leguía. Es por esto que, dentro del nuevo proyecto de nación que Mariátegui estaba proponiendo, se posiciona como eje fundamental a las vanguardias artísticas y políticas que ponían el acento en la cuestión indígena. Comúnmente, las vanguardias son vistas como agrupaciones rupturistas modernas, y en lo general, lo son. Sin embargo, muchas de las vanguardias indigenistas presentan la cualidad de recurrir inexorablemente a un “continuo” del pasado, de una tradición. En el texto *Nacionalismo y vanguardismo*, publicado en *Mundial* el 27 de noviembre de 1925, Mariátegui señala los derroteros que debe tomar la vanguardia artística del Perú:

[...] la vanguardia propugna la reconstrucción peruana, sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. [...] Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los

indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. [...] Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ningún de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo. (1972a, 74)

La labor que debía cumplir la vanguardia dentro del indigenismo, era la de velar por la construcción de un nuevo proyecto de nación que recuperara y colocara la raíz de la cultura indígena en los itinerarios de ésta. El “problema de la nación” es pues, el problema de la unidad e integración de los indígenas de hoy dentro de una comunidad nueva. Con esto, Mariátegui está poniendo en juego la historia misma, haciendo de ella una categoría en disputa. Al señalar que las nuevas vanguardias sienten el pasado como una raíz y no como un programa, se desliga categóricamente de una tradición preestablecida y acrítica. Se hace cargo de un pasado que está completamente abierto a interpretaciones y subjetividades.

De igual manera, Mariátegui encuentra en estas vanguardias que toman el problema indígena, un componente nacionalista. Teniendo claro el sentido reaccionario de este concepto —el fascismo ya estaba gobernando Italia—, el Amauta lo asimila al factor de lucha nacional-popular que este tipo de nacionalismo podía llegar a forjarse en los países coloniales y semi-coloniales. Al poder constituirse bajo una lucha nacional y popular en contra de la explotación, el nacionalismo sería necesariamente socialista:

El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias,

sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. [...] El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicaciones de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular. (1972a, 74-75)

Por lo tanto, el nacionalismo está presente en cuanto articulador de demandas populares, capaces de integrar a los sectores desposeídos y excluidos de una nación. Mariátegui entiende el nacionalismo como el espíritu necesario para un frente popular y mancomunado, capaz de disputar la hegemonía a la clase dominante y al Estado imperialista. Es por esto que se puede comprender el acercamiento que nuestro autor tuvo hasta 1928 con el movimiento APRA.

En 1927 Mariátegui redacta en *Mundial* un texto que llevará como título *Heterodoxia de la tradición*. Presentando una novedosa tesis, el Amauta señalará que existe una separación entre la condición tradicionalista de mirar el pasado y la utilización de la tradición como una articulación viva del presente, la cual se puede proyectar hacia el futuro:

No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo —no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política o sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservantismo— es; en verdad, el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. [...] La tradición, en tanto, se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, —esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola—, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes. Para reducirla a un concepto único, es preciso contentarse con su esencia, renunciando a sus diversas cristalizaciones. (1972a, 118)

Para Mariátegui, la tradición se presenta como un agente vivo que se modela al amparo de un ideal –al que podríamos agregar el concepto de mito– posicionado como devenir de la sociedad. La misma fragmentariedad y contradicciones de las cuales habla Mariátegui al tomar la tradición, se unifican como una esencia, en este caso, de lo que es ser peruano. La crítica al tradicionalismo es un enfrentamiento directo a la construcción de una nación estancada en una fosilización de sus partes. La propuesta de Mariátegui es ir utilizando de manera subjetiva la tradición como articuladora de un nuevo discurso. Al señalar que la tradición es heterogénea y contradictoria, Mariátegui advierte la configuración de múltiples pasados que pueden ser contradictorios entre sí, en razón a la lucha política que sobre ella se subvierte. La “heterodoxia” pasa a constituir aquel espacio revolucionario en donde la tradición es transformada:

La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla, se identifican: El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente, mientras que el pasadista es incapaz de representárselo en su inquietud y su fluencia. Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. (Mariátegui, 1972a, 119)

Este elemento es fundamental para comprender el desarrollo del ideario mariáteguiano, pues recoge de la modernidad todo aquello que le es útil para configurar un pasado, una tradición. Las vanguardias no deben renegar del pasado, sino hacer uso de este. Reescribirlo, refundarlo constantemente, siempre al alero de una continuidad que se justifica en el propio proyecto político. La tradición en Mariátegui no sería, por ende, la contraparte de la modernidad. En su proyecto político, estas se encuentran como instrumentos para la construcción de un futuro. Con esto, Mariátegui les quita el predominio de la tradición a los conservadores, y la deposita plenamente en los revolucionarios y revolucionarias.

## IV

En conclusión, podemos considerar que el pensamiento de José Carlos Mariátegui fue una propuesta novedosa en el contexto que se vivía durante el periodo entreguerras, no solo en el Perú, sino también en América Latina y el mundo. La problemática de nación era puesta a la palestra por Mariátegui, no como una propuesta estática y esencialista, sino como un concepto dinámico y flexible. Al partir desde está lógica de nación, la problemática del indígena podría tener una salida, si se lograba pensar en conformar nuevas tradiciones, y por lo tanto nuevas comunidades. La sociedad indígena, por medio del *ayllu*, podría propiciar aquella tradición necesaria para transformar al Perú en una nueva sociedad. Pero para crear una nueva tradición, Mariátegui entendía que se debía hacer con la ayuda de las nuevas vanguardias literarias y políticas del Perú, aquellas que podían aportar lo más nuevo y novedoso de la modernidad. En este sentido, el marxismo, como forma de interpretación propia de la modernidad, le otorgará a nuestro autor las herramientas necesarias para poder configurar un análisis crítico y transformador de la sociedad peruana. Sus escritos más importantes, entre ellos los *7 ensayos...*, son un ejemplo de esta composición que acabamos de señalar, en donde análisis-crítica-transformación parecieran constituir una sola forma interpretativa, en cuya *praxis* se va desarrollando. En este sentido, nos encontramos con un autor que rompe los binarios en función a la realidad. Lo nacional y lo internacional no era conceptos contrapuestos, desde los cuales se debía generar posiciones excluyentes, sino dos categorías presentes en la realidad, desde distintas dimensiones y niveles. Por medio de su trabajo intelectual y político, Mariátegui nos dejó como ejemplo que es la realidad y sus contradicciones las que supeditan la conformación y creación de proyectos políticos, y no a la inversa.

## Notas

1. Organismo creado en 1909 por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo. Su objetivo central fue la defensa de las comunidades indígenas frente a la explotación vivida en la sierra, junto a la visibilidad sobre aquellos atropellos que eran ignorados y/u omitidos por las autoridades y sociedad limeña.
2. Interesante es considerar la crítica que Castro-Gómez realiza a algunos pensadores y pensadoras de estudios decoloniales, quienes han desechado completamente la modernidad y su fuerza emancipadora: “Mariátegui rechazaría de inmediato la tesis de algunos pensadores decoloniales según la cual, la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del planeta, de modo que la única esperanza de “liberación” es recurrir a las epistemes no occidentales que fueron negadas por la modernidad, pero que aún sobreviven. [...] No es la “civilización moderna” la que ha entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial, sino tan solo un elemento *específico* de ella: el capitalismo. (2019, 97)
3. Estos ensayos son: *Hacia el estudio de los problemas peruanos* (10 de julio de 1925), *Un programa de estudios sociales y económicos* (17 de julio de 1925), *El hecho económico en la historia peruana* (14 de agosto de 1925).
4. Algo muy similar que nos hablaba José Aricó (2018) al momento de referirse al idealismo presente en Mariátegui: “El “idealismo” de Mariátegui está expresando así el reconocimiento del valor creativo de la iniciativa política y la importancia excepcional del poder de la subjetividad para transformar la sociedad, o para desplazar las relaciones de fuerzas más allá de las determinaciones “económicas” o de los mecanismos automáticos de la crisis.” (283)
5. Citando a Gramsci (1986), este señalaba: “La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural “fundamentalmente” idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera.” Esto hace pensar en el desarrollo de trabajo

de análisis enfocado en los instrumentos de investigación. Posteriormente señaló que “para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. Esta traducibilidad no es “perfecta”, ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el “fondo” esencial.” (318-319)

## Referencias bibliográficas

- Aricó, J. (2018). *Dilemas del marxismo en América Latina. Antología esencial*. Buenos Aires: Clasco.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Fernández, O. (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú.
- Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la Cárcel, Tomo 4*. México: Era.
- Mariátegui, J. C. (1971). *Signos y Obras*. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. (1972a). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. (1972b). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. (1972c). *Ideología y Política*. Lima: Amauta.
- \_\_\_\_\_. (2007). Prólogo a *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel*. Löwy, M. *El marxismo en América Latina*. Santiago: Lom. 108-113.
- \_\_\_\_\_. (2010). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Quimantú.
- Marx, K. (2014). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Massardo, J. (2001). *Investigaciones sobre la Historia del marxismo en América Latina*. Santiago: Bravo y Allende.

- . (2012) *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago: Lom.
- Mazzeo, M. (2017). *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*. Santiago: Tiempo Robado y Quimantú.
- Montoya, S. (2018). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos.
- Quijano, A. (1987). La tensión del pensamiento latinoamericano. *Revista Hueso Húmero* (22). Lima, 106-113.
- Terán, O. (2018). El discurso de la nación. Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*. Argentina: Caterva, 119-145.
- Zavaleta, R. (2018). Mariátegui: ideólogo de la cuestión nacional. Giller, D. (comp.). *7 ensayos sobre socialismo y tradición*. Argentina: Caterva, 95-118.

**Claudio Berríos Cavieres** (claudio.berriosc@gmail.com). Profesor de Historia, Licenciado en Historia, Licenciado en Educación y Magister en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso, Chile. Estudiante de Doctorado en el programa de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Valparaíso (DEI-UV). Miembro del Centro de Estudios de Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV) y parte del Comité Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Editor de los *Cuadernos CEPIB-UV* (2018) y *Contrapuntos Latinoamericanos* (2020). Becario ANID.

Recibido: 13 de setiembre de 2020  
Aprobado: 20 de setiembre de 2020