

**Sujeto y razón en Mariátegui:  
Sociedad, emancipación y exploraciones en la peruanidad**

**Rafael Ojeda \***

Retornar a algunos conceptos axiales al corpus mariateguista, a casi un siglo después de haber sido escritos, puede resultar un asunto espinoso, sobre todo porque no hay mucho que se pueda decir, que ya no se haya dicho antes; siendo Mariátegui, al igual que algunos otros, como el Inca Garcilaso de la Vega, uno de los autores sobre quien más libros y artículos se han editado y escrito a lo largo de la historia peruana. Con la particularidad que Mariátegui, a diferencia de Garcilaso, por ejemplo, es uno de esos personajes contradictoriamente más desdeñados e idolatrados al mismo tiempo. Debido al estigma que para algunos le ha significado su militancia y acción socialista, además de las aristas ideológicas, culturales, políticas e intelectuales que sus ideas han producido. Una particularidad que nos da las pautas, como contradicción y complementariedad, de las dimensiones y problemas que una indagación hermenéutica debería sortear, tras un acercamiento crítico a la “realidad” rastreada, historiada y procesada por él, en sus principales libros.

Todo esto hace necesario, si se desea un abordaje crítico consistente a la realidad peruana representada por Mariátegui, proveerse de elementos de análisis multidisciplinarios, como dispositivos que permitan asir la complejidad del tema nacional en el Perú, además de sus contradicciones societales. Lo cual hace que la idea de gestación de una subjetividad peruana e incluso la de conformación una noción de peruanidad, resulte problemática ante una realidad dinámica, asimétrica, poco uniforme e inscrita en un período histórico-social complicado, si consideramos el carácter dual, múltiple o fragmentario de la realidad y la modernidad en el Perú.

**1. Entramado sociocultural de la realidad peruana**

Si evaluamos las profundas transformaciones ocurridas en la sociedad peruana, desde el período de emancipación política hasta nuestros días, resulta evidente que el proyecto de modernidad marxista y socialista, en general, abrazado por Mariátegui, le hacía ver críticamente al Estado republicano; pues, a sus ojos marxistas, la Independencia se había presentado como un proceso insuficiente, como un proyecto criollo-filoburgués plagado de residuos coloniales, que no había implicado la liberación de los sectores indígenas y campesinos de sus habituales yugos; además de no haber significado la visibilización de otros grupos subalternos tampoco “previstos”, inscritos o descritos dentro de la cuadratura teórica esbozada por Mariátegui.

Esto, debido a que la república instaurada tras la independencia no había sido lo suficientemente emancipatoria y simétrica para todos; es decir, no había significado la libertad y el abandono de sus habituales yugos para la población indígena y afroperuana, debido a que el nuevo sistema político obedecía más bien a un proyecto racionalista y nacionalista criollo, que tras las independencias latinoamericanas, fue estableciendo un sistema señorial de jerarquías que idealizaba al patrón, criollo de

---

\* Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con estudios en Ciencias Sociales, desde hace más de una década es colaborador habitual de múltiples publicaciones políticas y culturales del Perú, América Latina y Europa.

abolengo español, y al pasado colonial, mientras postergaba a los sectores indígenas y mestizos. Por lo que, dentro del ambiente festivo que siguió a la celebración del Centenario de la Independencia en el Perú, en 1921, durante el régimen de Leguía —llamado el gobierno de la “Patria nueva”—, la lucha contra la exclusión indígena fue manifestándose como piedra de toque “generacional”, debido a que, a un siglo de la Independencia, el Perú seguía presentándose como una *promesa de la vida peruana* (Jorge Basadre), pero como una promesa republicana incumplida, si anotamos el carácter geocultural de la exclusión y la expoliación que continuaba sobrellevando la masa trabajadora peruana “que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina”<sup>1</sup>.

Tal vez por ello, en el entramado geográfico de la cartografía demográfica peruana de los años veinte, el diseño histórico, económico, social y cultural del Perú, continuó siendo casi el mismo que el instaurado durante la época colonial; cuando en el campo, de manera casi consubstancial, el trabajador era indígena y campesino y se encontraba en una condición cercana a la “servidumbre”, pero sin los beneficios que esta le representaba al siervo durante el período feudal; en tanto, en la ciudad el trabajador se encontraba en la condición expoliada de proletario, debiéndose sumar a este cuadro, las multitudes política y representacionalmente menos visibles, como las masas indígenas de la amazonía, además de los afrodescendientes y asiáticos, que se presentaban como sujetos no antagónicos en este tejido de jerarquías de dominación y pugnas en torno al poder.

Todo esto desencubría el carácter más que dual de la sociedad peruana, desocultando su carácter múltiple, marcado a su vez por una temporalidad heterogénea entre la capital y las provincias, entre el campo y la ciudad, entre la costa y la sierra o entre el centro y las periferias; dejando un grave vacío de racionalización, en su ejercicio hermenéutico de la realidad nacional, para la región selva; una región invisible o elusivamente no mencionada en las disquisiciones interpretativas que hicieran Mariátegui y otros sobre la “realidad peruana”. Pese a que, según se ha dicho, en el interior de sus disertaciones la selva, por extensión, había sido asimilada a lo andino; cuando, para él, lo andino abarcaba todo el espectro indígena dentro del cual se ubicaba lo amazónico. Por lo que, a poco más de un siglo de que los criollos ilustrados trazaran en sus descripciones geográficas del Perú, a las regiones agrestes de la sierra y la selva contenidas dentro del espectro territorial de lo conocido como montaña, que abarcaba a ambas regiones, sus interpretaciones de la realidad peruana seguían asumiendo una lógica territorial aún irresuelta y más postergada aún tras terminarse, con la Independencia, los mecanismos de evangelización que solían cartografiarla y describirla<sup>2</sup>, durante la colonia.

## **2. Embates de la modernización en el Perú**

En su abordaje interpretativo a la realidad nacional, José Carlos traza también el esbozo de lo que podríamos entender como una de las vías modernas de concreción de la subjetividad peruana, definiendo las características de una sociedad marcada por una diversidad que pretende ser cohesionada en la proyectiva idea de un “Perú integral”, pero como posibilidad agobiada por los visibles remanentes de un sistema de castas y servidumbre, además de los múltiples residuos coloniales que le daban una condición de

---

<sup>1</sup> Mariátegui, J. C. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Horizonte, 1991. p. 56.

<sup>2</sup> En un texto del siglo XVIII, Cosme Bueno se refiere a esta zona como “Las montañas de los indios infieles”, ver Bueno, Cosme. *Geografía del Perú virreinal (siglo XVIII)*. Lima: 1951. p. 61 y 63. Esto nos lleva a pensar también en la existencia de una línea divisoria entre la sierra y la selva, a partir del alcance de la evangelización.

hibridez, dualidad temporal o incompletitud a la defectuosa e irresuelta modernidad peruana. Por lo que, hacía el año 1927, dentro del marco de lo que luego se ha conocido como “la polémica del indigenismo”, llegó a afirmar: “He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral (...) queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo”.<sup>3</sup>

De ahí que en sus análisis de los factores de producción y de los modelos de sociedad, Mariátegui hablará de “semicolonialismo”, “semifeudalismo” o simplemente de “colonialismo supérstite”, delimitando económica, cultural y étnicamente el espacio de racionalización de la conflictiva y heterogénea sociedad peruana. Sociedad que evidenciaba una relación espacial y geográfica ligados a los niveles de emancipación y desarrollo social alcanzado. Sobre todo si delimitamos los estadios históricos-sociales de las regiones naturales del Perú, analizados en sus textos; en los que la selva continuaría en un período pre-histórico, la sierra en el estado histórico de semifeudalidad, y la costa en una modernidad que, aunque asimétrica y espuria, debido al inacabado y desigual proceso de emancipación, se encontraba inscrita dentro de la veta emancipatoria ligada al corpus político y social de la modernidad francesa y sus ideales humanistas, populistas e iluministas marcados por la Ilustración.

Si tamizamos estas realidades, a través del rasero de lo conceptualmente moderno-desarrollado, desde un punto de vista asociado a una noción desarrollista de base tecnocrática y economicista de la historia, que los clasifica como sociedades preindustriales, industriales o posindustriales, para graficar los indicios del asentamiento de una *episteme* modernista, determinada por la revolución industrial, como fenómeno de cuño inglés, encontramos que en el entramado sociocultural de la geografía peruana de las primeras décadas del siglo XX, la costa se encontraba en un incipiente proceso de “industrialización”, pues, la ciudad, a diferencia del campo, se mostraba como un foco importante de irradiación de “modernidad”, modernidad que planteaba la emergencia de un endeble sector proletario urbano, en algunos casos casi implicados con la producción artesanal; en tanto, la sierra continuaba anclada a una etapa agrícola-gamonal-artesanal preindustrial; lo que dejaba a la selva en un período aún no histórico, debido a un vacío representacional o a una representación científico-naturalista anquilosada históricamente, hacia los años veinte, por lo que, ante la ausencia de una subjetividad sociopolítica y cultural que haya iniciado un serio proceso de racionalización, representación e historización, sociológica y antropológica, del vasto territorio amazónico, no se podía decir aún mucho de él.

### **3. Cuatro conceptos fundamentales del análisis**

Tras lo expuesto, queda afirmar preliminarmente que es debido a este ejercicio interpretativo, que la idea de “proceso” tiene aquí las mismas atinencias que las explicadas en el séptimo ensayo del libro más conocido de Mariátegui. Es decir la “palabra proceso tiene en este caso su acepción judicial”<sup>4</sup>, pero también la idea de serie de fases que rigen la concreción o historicidad de un fenómeno, como enjuiciamiento o descripción del asentamiento de una subjetividad definitivamente peruana o pretendidamente peruana y al mismo tiempo moderna, además del análisis de su aparato conceptual. Esto, a partir de la racionalización de varios elementos de la “realidad”

---

<sup>3</sup> Mariátegui, J. C. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979. p. 222. Véase también “Réplica a Luis Alberto Sánchez”. En Aquézolo Castro, Manuel (Ed.) *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1987. p. 84.

<sup>4</sup> Mariátegui, J. C. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981. p. 229.

nacional y el acercamiento descriptivo y crítico a cuatro conceptos fundamentales para comprender el proceso de sedimentación de la modernidad peruana, además del análisis de la articulación de la idea general del Perú. Una idea planificada del Perú como concepto y destino, y desarrollada desde nociones básicas ligadas a construcciones políticas, filosóficas, culturales, artísticas y sociales, con implicancias concretas en la gestión simbólica y fáctica de la realidad nacional, desde rudimentos diversos como: (1) la *noción de sujeto*, (2) la *noción de tiempo* (3) la *noción de estadio societal* y (4) la *noción de peruanidad*.

### **3.1. Noción de sujeto y dinámica social**

Podemos plantear al sujeto, desde una idea de subjetividad entendida como el modo de relación que tiene el sujeto consigo mismo; un sujeto cognoscente y autoconciente de sus posibilidades de autorreflexión y libertad. Libertad que cuando rebasa los límites de la autoconciencia, se manifiesta sobre todo en un complejo sistema de relaciones y operaciones sociales, que permiten abrir el espectro de análisis, desde lo individual hacia lo social —es decir, desde el campo psicológico hacia el campo político—, a partir de algunas de las múltiples aristas de la sociedad y la modernidad. Por lo que, una aproximación a la noción de sujeto, desde sus rudimentos filosóficos, psicológicos y sociales, implica necesariamente el abordaje de todas las formas traslapadas de construcción de subjetividad, como modos de subjetivación que pendulan entre la idea del sujeto como entidad de conciencia óptica, y la idea del sujeto como protagonista histórico-social o como continente de agencia histórica. Idea, esta última, que ha pasado a caracterizar a los actuales estudios sociales y culturales en América Latina, de cuño posestructuralistas, posmodernistas o poscoloniales.

Habermas ha escrito que ha sido Hegel el primero en descubrir la subjetividad “como principio de la Edad Moderna”, y que a “partir de ese principio, explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis”<sup>5</sup>. Simultaneidad que incide en la gravedad del asunto aquí analizado. Sobre todo porque la obra de Mariátegui, además de ser una travesía intelectual por el vórtice de la gran crisis que agobiara al Perú y al mundo durante el difícil período de entreguerras, además de ser el resultado de esa gran crisis, participa también de los intentos de definición e identificación de la subjetividad peruana. Desde principios que comprenden también la consolidación de la modernidad en el Perú y el desvelamiento de sus primeros síntomas críticos, ante el advenimiento de una noción de discontinuidad y multiplicidad peruana.

La historia del sujeto, como construcción de la subjetividad en nuestro país, no ha sido definida aún, pero podría derivarse de la “historia del Perú”, pues está intrínsecamente ligado a esta narrativa. Construyéndose desde sus avatares temáticos que van desde el pasado precolombino, al colonial, y desde lo colonial a lo republicano. No obstante que la subjetividad específicamente peruana empieza a gestarse recién a partir de la conquista. Pues antes de ello ni la idea del Perú ni la idea de peruanidad existían. Estableciéndose esta línea de autogestión, desde los inicios de la construcción de una subjetividad criolla, a partir de los esbozos trazados por Garcilaso, en sus *Comentarios reales*, pero sobre todo en su *Historia general del Perú*, que prefigura una entidad que luego, durante el siglo XVIII, serán asumidas y terminadas de definir, como agentes sociohistóricos, por los primeros “amantes del país” y sus epígonos independentistas del XIX.

Hacia la primera década del siglo XX, los arielistas latinoamericanos, reunidos en torno a la figura de José Enrique Rodó, autor de *Ariel* —pese a que la acepción

---

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona: Taurus, 1989. p.28.

América Latina obedecía a un proyecto colonialista francés—, defendían la idea de una subjetividad latina, como idea lingüística aglutinante para caracterizar a toda América hispano-lusitana, que se presentaba como una realidad poscolonial diferente a la del bloque angloamericano, pero ligado a la idea de raza latina, como factor cohesionante de la diversidad de pueblos hablantes de lenguas asociadas a este origen lingüístico —francés, portugués y castellano— en el Nuevo Mundo, como oposición al imperialismo panamericanista del sector anglosajón<sup>6</sup>.

En el Perú, esta tendencia era representada, aunque no de manera uniforme, por la generación del novecientos, que tuvo como integrante conspicuo a Francisco García Calderón, cuyo libro, *El Perú Contemporáneo* (1907), además de *Las democracias latinas de América* (1912), escritos y publicados durante su exilio en Francia, estaban guiados por visibles líneas teóricas francófilas que franqueaban sus aurales disquisiciones sobre la realidad peruana. Algo que para los años veinte, como respuesta a la vieja hegemonía oligárquica hispanófila, como la de Riva Agüero, y a la generación antiimperialista y latinoamericanista encarnada por el arielismo, fue virando, ante la emergencia de un protagonismo indio, hacia el espectro de lo indígena. Abriéndose con ello, el espectro de una nueva configuración sociocultural, dinamizada por sus movimientos literarios, políticos y artísticos, debido a la sonoridad que fueron alcanzando vanguardias indigenistas, como el grupo *Resurgimiento*, en el Cusco o el grupo *Orkopata*, en Puno; en un entorno en el que, sobre todo tras de la irrupción del aprismo continental, y su indigenismo primario, pondrá en boga el concepto Indoamérica, dándole con esto preeminencia, a una subjetividad continental ligada exclusivamente a lo indígena.

En ese contexto de efervescencia indigenista, hacia 1927, sobre todo tras los incidentes de la llamada “Polémica del indigenismo”<sup>7</sup>, Mariátegui se había convertido ya, tal vez no en un indigenista por excelencia, pero sí en el principal articulador político de esta tendencia; pues, en sus disquisiciones sobre la realidad peruana, había entendido y divulgado que el sujeto explotado, del marxismo, el trabajador desposeído en el Perú era el indio; agregando que al resolver el problema del indio —como dirá en *Peruanicemos al Perú*—, se resolverá también el problema primario del Perú. Cabe decir que, no obstante su cercanía a las prerrogativas indigenistas e indígenas, José Carlos no había abandonado del todo su militancia ni su fe en el movimiento obrero-proletario, presente aún como sujeto histórico revolucionario en sus inquietudes políticas; por lo que en 1928, funda el Partido Socialista del Perú, y, un año después, en 1929, al lado de Julio Portocarrero, organizará la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP).

Es esa lucidez mariateguiana, la de ubicar los dos principales polos de explotación, como sujetos sociales y revolucionarios visibles, la que lo hace consciente de que en el Perú, el factor económico y el etnocultural estaban indesligablemente consubstanciados, y relacionados también a una noción de exclusión geográfico-territorial que desvelaba, sobre todo en el campo, un sujeto masivo que alcanzaba a ocupar las cuatro quintas partes del espectro de la población nacional, y cuya

---

<sup>6</sup> Estados Unidos de Norteamérica, bajo la consigna de “América para los americanos”, albergaba en su ideal panamericanista, un proyecto de unidad americana que solo obedecía a sus ambiciones imperialistas. Algo que durante aquellos años era combatido por el latinoamericanismo arielista.

<sup>7</sup> Debemos recordar que en esta polémica ocurrida durante los primeros meses de 1927, en las páginas de la revista *Mundial*, participaron Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui, José Ángel Escalante y otros. Véase *La polémica del indigenismo. Ob. cit.*; Ver también, Ojeda, Rafael. "Disecciones de la generación peruana: Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", revista *Silabario*, Año XI, N° 12, Córdoba, octubre 2009, pp. 79-98.

postergación hacía necesaria la urgente solución económica y social del problema del indio, planteado como sujeto histórico trascendental para la futura socialización y consolidación de un auténtico Perú.

Es por ello que, no obstante que había preconizado un sujeto urgente, ante la evidencia de un colonialismo supérstite en pleno período republicano, en su concepción de lo integral del país y de la multidimensionalidad de los tiempos históricos peruanos, entre el campo y la ciudad, algo que él llamaba aún dualismo, encontramos ya algunos rudimentos de lo diferencial y lo múltiple. Pues, tras ese pretendido quiebre del protagonismo proletario, Mariátegui pudo entrever esa salida hacia la praxis de sujetos sociales múltiples y vislumbrar las vías contemporáneas de un multicentrismo revolucionario. Algo que su breve pero intensa vida no le permitió definir con claridad, ante la alianza tácita entre obreros, campesinos, indígenas, estudiantes, intelectuales, artistas y hasta feministas que formaron parte del grupo que él dinamizaba en la revista *Amauta*<sup>8</sup>, y de los movimientos sociales que accionaban en su entorno social y vivencial.

Naturalmente Mariátegui también reconocía la centralidad del proletariado en el proceso revolucionario, y eso se destaca sobre todo en los textos que siguieron a sus primeros años luego de su retorno de Europa, viendo también a la Revolución soviética, dentro de esa noción romántica y voluntarista, que ratificaba la idea del mito revolucionario, como lo había visto antes, al definir a los “maximalistas rusos”<sup>9</sup>, Antonio Gramsci, autor de “La revolución contra el Capital”, artículo en el que Gramsci afirma que la revolución bolchevique había sido un revolución contra el capitalismo, pero también contra el “determinismo” de *El Capital* de Karl Marx, que en Rusia había sido “el libro de los burgueses más que el de los proletarios”<sup>10</sup>. Esto debido a que la Rusia zarista, no era una sociedad industrializada cuando se dio la revolución, como tampoco lo era el Perú, salvando las diferencias, en los albores del siglo XX.

Y, no obstante que la pretensión mariateguiana de descentrar el sujeto marxista y agregarle el sujeto indígena-campesino era una posibilidad que a primera vista no se presentaba como novedosa, debido a que la Revolución rusa ya había apelado a la alianza obrero-campesina en sus prerrogativas, al incluir el elemento indio a sus disquisiciones sociales e ideológico-políticas, Mariátegui le fue dotando de una originalidad culturalista y antropológica, trascendental a su proyecto político-emancipatorio. Que empezaba partiendo de una subjetividad inexistente en el entramado social de la Revolución rusa, debido a que los Soviets no habían experimentado ni considerado el factor etnocultural en sus disquisiciones programáticas; lo que fue abriendo el espectro social de sus análisis, hacia una noción ya entrevista por él, pero no

---

<sup>8</sup> Véase el artículo “Las reivindicaciones feministas”, texto incluido en *Temas de educación*. Lima: *Amauta*, 1970. “Mariátegui estaba interesado en el tema del feminismo y escribió varios artículos al respecto, acogiendo además numerosas colaboraciones sobre tal tópico. También demostró interés en aspectos de la reforma sexual”. Vanden, Harry E. *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: *Amauta*, 1975. p. 83. Para seguir la evolución del pensamiento de Mariátegui, en torno a la condición femenina, y ver su transición seguida, desde sus ideas conservadoras y hasta misóginas, características a su “edad de piedra”, hasta la toma de posición en torno a los ideales de liberación femenina de su período socialista que siguió a su experiencia europea y amistad con importantes intelectuales y artistas mujeres, colaboradoras de la revista *Amauta*, como María Wiese, Dora Mayer, Ángela Ramos, Magda Portal, Julia Codesido, Elena Izcue, entre otras, que han marcado un período importante pero poco conocido de nuestra historia cultural y social, ver Guardia, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Minerva, 2006.

<sup>9</sup> Véase. “Los maximalistas rusos”, en Gramsci, Antonio *Revolución rusa y Unión Soviética*. México: Roca, 1974. pp. 17-20.

<sup>10</sup> *Ob. cit.* p. 21.

terminadas de aprehender para su articulación teórico-política: la de sujetos sociales y revolucionarios múltiples. Pues, cuando ese tránsito o descentramiento del protagonismo obrero ocurría, estaba aún fresca en su memoria, el apoyo que les brindara, desde el diario *La razón*, a los movimientos estudiantiles durante las protestas por la Reforma universitaria de 1919; además de otros eventos que fueron extendiendo su visión hacia una noción de multiplicidad de movimientos y de sujetos sociales diversos, y que quizá debido a su corta vida no terminó de entender ni de definir claramente.

### **3.2. Noción de temporalidad e historicismo**

Es comprensible que en este proceso de clarificación y establecimiento, en el pensamiento de Mariátegui, como antes en el de Marx, se diera también algunas contradicciones en torno a la forma de afrontar la dinámica revolucionaria y los cambios sociales. Dinámica que había pendulado entre el determinismo histórico y el voluntarismo social; es decir, a partir de una contradicción análoga a la existente entre el Marx del *Manifiesto comunista*, que plantea al movimiento obrero como sujeto activo de la historia, como voluntad y como proceso de subjetivación revolucionaria; y el Marx de *El capital*, que presenta a la historia como un proceso inminente, como ley histórica que no necesita de ninguna gestión colectiva para que la liberación y revolución proletaria se manifieste, y para que el advenimiento del socialismo se concrete.

En Mariátegui, el voluntarismo se presenta en el hecho de haberle atribuido un rol fundamental a la actividad humana, como voluntad generadora de los cambios sociales o mística revolucionaria imprescindible para que los procesos históricos y las revoluciones se realicen; sobre todo cuando, siguiendo a George Sorel, define la idea del mito revolucionario proletario, asociado a un agonismo combativo —por lo que tiene razón Michael Lowy cuando lo define como un “marxista romántico”. No obstante, también hay en él un optimismo minimalista ligado, de alguna manera, a sus tesis sobre la crisis mundial. Un determinismo, digamos dialéctico, que según sus lecturas de los principales eventos de su tiempo, le hacía entrever el colapso inminente de la “sociedad burguesa”, debido a un malestar civilizacional que originaría el advenimiento de una sociedad nueva y socialista. Abriéndose así el espectro relativamente determinista de muchas de sus disquisiciones, las que fueron mediatizando algunos de sus diagnósticos nacionales y globales.

Las primeras décadas del siglo XX estuvieron caracterizadas por períodos de crisis. Crisis relacionada también con movilizaciones humanas y grandes fenómenos sociales que como correlato les correspondían: la Primera Guerra Mundial y la Revolución de octubre, en el viejo continente; y las luchas por las ocho horas laborales y las gestas por la reforma universitaria en el Nuevo Mundo. Tal vez por ello, como buen sintomatólogo de la realidad, en las conferencias dictadas tras su regreso de Europa, y compiladas luego en el libro *Historia de la crisis mundial*<sup>11</sup>, Mariátegui describe esa crisis al parecer terminal por la que atravesaba la sociedad de su tiempo, algo que su optimismo histórico marxista, además de teorías como la de los ciclos civilizacionales, de Spengler, le hacía vislumbrar el advenimiento de una sociedad socialista y libre.

Uno de los márgenes visibles de esa crisis era la “crisis filosófica”, que tiene que ver, antes que con la filosofía de su tiempo, más bien con los desarrollos filosóficos derivados de la crisis cultural y civilizacional que experimentaba Occidente. Algo que

---

<sup>11</sup> Mariátegui, J. C. *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta, 1980.

se sintomatizaba sobre todo en la filosofía relativista y en la filosofía cíclica de la historia. Algo que en el programa de conferencias escrito para la Universidad Popular Manuel González Prada, en el apartado “La crisis filosófica”, se sintetizaba de la siguiente manera: “La decadencia del historicismo, del racionalismo, del positivismo”, y la emergencia del “escepticismo, el relativismo, el subjetivismo”<sup>12</sup>, ambos frentes regentados por las teorías de Spengler y de Einstein, respectivamente, como puntales de un tipo de pensamiento que habría generado la crisis de varios principios fundamentales de la modernidad: la razón modernista, el historicismo, el universalismo y la idea de tiempo lineal.

En ese contexto, la lectura de los procesos relativistas en la física y en la filosofía, se presentaba como tempranamente ambiciosa en Mariátegui, sobre todo porque enfilaba sus baterías críticas contra el historicismo, el positivismo, el evolucionismo y el racionalismo, articulando la política con una suerte de filosofía de la historia que preludiva un cambio de rumbo o un viraje en el curso societal. Por lo que ha escrito:

Toda la mentalidad burguesa se saturó de evolucionismo y de historicismo. El intelectualismo, el racionalismo de esta época, suponía la existencia de un mundo objetivo y absoluto. La humanidad creía en la ley inflexible del progreso. El futuro sería sino la coronación del presente. Poco a poco aparecieron esfuerzos filosóficos destinados a minar el dominio de la razón, a valorizar al mundo de la intuición, del sentimiento, de la voluntad. El mundo comenzó a desconfiar de sí mismo. Finalmente apareció la corriente relativista<sup>13</sup>.

Mariátegui, como muchos pensadores de su generación, irrumpió también en contra o como producto de esa saturación intelectual positivista de la generación anterior: la novecentista. De ahí la exaltación del relativismo, además de su antihistoricismo confeso, que, sustentándose en la tesis spengleriana de *La decadencia de Occidente*, plantea la historia de la civilización como procesos de auge y caída. Algo que colisionaba de manera radical con los principales principios historicistas de la modernidad; es decir, con la idea de la historia como tiempo lineal, que lleva indefectiblemente al progreso humano incesante. Por lo que, denunciando sorelianamente las “ilusiones del progreso”, confronta al desarrollismo con una noción de sucesiones entre procesos de apogeo y decadencia, tomando partido por una idea de tiempo cíclico. Idea tomada filosóficamente de Vico, a quien al parecer no habría leído, pero a quién conoció desde la obra de Croce y Sorel; pero que era una noción ya presente en el imaginario y la temporalidad andina, sobre todo en la idea del *pachacuti* y del mundo al revés, que se presentaba como una teoría de los ciclos históricos en el tiempo circular andino.

Tal vez por ello, debido al descrédito de Occidente tras la Primera Guerra Mundial, vio también a la civilización humana como una evidencia fragmentada y diversa, incidiendo en un relativismo, que culturalmente le daba la posibilidad de rastrear en el conjunto de subjetividades nacionales, para incidir en una noción de peruanidad no criolla. Viendo a partir de ello, la posibilidad de crear un “socialismo alternativo”, que no sea calco ni copia sino que atienda estrictamente a la especificidad problemática nacional, ante la emergencia y visibilización, vía el discurso de los indigenismos serranos y costeños, de un sujeto culturalmente más postergado y urgente

---

<sup>12</sup> *Ob. cit.* pp. 12 y 13.

<sup>13</sup> Mariátegui, J.C. “La crisis filosófica”, en Revista *Textual*, Instituto Nacional de Cultura número doble 5-6, Lima, diciembre de 1972.

en el Perú, y a decir de él más peruano, como evidencia socializante extraída de sus ejercicios hermenéuticos sobre la historia y la realidad nacional.

### 3.3. Racionalismo y noción de sociedad

Mariátegui ha escrito: “El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea de Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas”<sup>14</sup>. Por ello podemos decir que hay en él algo de zahorí y algo de irracionalismo posmoderno. Una vía epistemológica que se refuerza en sus giros nietzscheanos, ligados a la épica irracionalista de “vivir peligrosamente”, y en su base soreliana, evidenciada sobre todo en sus críticas a las ilusiones del progreso. Lo que le daba matices bastante avanzados a su prontuario ideológico y epistemológico, en una sociedad que empezaba a descubrirse ante sus ojos antihistoricistas, como un conglomerado de tiempos históricos simultáneos: antiguos, premodernos y modernos; presentándose, la modernidad, solo como un período más, en un amplio espectro de simultaneidades temporales y societales, coexistiendo paralelamente en la vasta geografía peruana.

Hay un célebre grabado de Goya, el número 43 de su serie *Los caprichos*, conocido por la leyenda que lleva allí inscrita: “El sueño de la razón produce monstruos”, frase que podría resumir, a manera de eslogan expresionista, el principal fundamento epistemológico de la modernidad y sus tradicionales fantasmas. Esto, de manera impresionista podría sintetizarse en el lema kantiano de la Ilustración: “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!”<sup>15</sup>, lema que hace una relación de necesidad y una analogía entre los principios de la ilustración y la emancipación, pero acechados aquí por los monstruos de la desidia y el cobarde apego a la dependencia, como lastre que impide que el desanclaje moderno acaezca.

Para Mariátegui el mito de la modernidad es la razón, “razón que ha extirpado del alma de la civilización burguesa. Los residuos de sus antiguos mitos”<sup>16</sup>. Esta frase de *Alma Matinal* nos dice mucho del proyecto de modernidad del Amauta, pero sobre todo del proyecto que debería seguir a la superación de esa modernidad emergente y crepuscular, cuando plantea que “ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre”<sup>17</sup>. Vacío que solo puede ser saldado por el mito, presentado como motor del hombre a lo largo de la historia. Pues, a decir de él, “Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico”.<sup>18</sup>

No obstante lo dicho, dentro de estos márgenes de entendimiento, podemos decir también que Mariátegui fue devoto y crítico a la vez, de la Ilustración y la modernidad. Pues en él, el proyecto de razón política y emancipatoria adquiere igualmente la centralidad que había detentado durante los siglos de la Ilustración. Esto debido a que la razón luz de los ilustrados<sup>19</sup>, en solo unas décadas, había pasado a convertirse en la agenda política de los revolucionarios franceses, convirtiéndose también, por extensión, en el ideario de la emancipación epistemológica y política de las nuevas repúblicas que

---

<sup>14</sup> Mariátegui, J.C. *Alma Matinal*. Lima: Amauta, 1970. p. 18.

<sup>15</sup> Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994. p.25.

<sup>16</sup> *Alma Matinal*. Ob. cit. p. 18.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> *Ibíd.* p.19.

<sup>19</sup> Nos referimos aquí a la vertiente ilustrada-emancipatoria de la Revolución francesa, por sus características eminentemente políticas, pues, como sabemos, la modernidad se dio de otra manera en los países anglosajones, donde ésta tuvo un carácter más economicista, impulsado tempranamente por el quiebre que produjo la revolución industrial.

empezaban a establecerse en Latinoamérica, ligadas estas al ímpetu revolucionario de lo llamado por Kant, mayoría de edad; es decir, la emancipación.

Quizá, siguiendo ese espíritu emancipatorio y transformador asentado de manera diferente en los años veinte, Mariátegui hubiese llegado a esbozar algo que podría resultar similar a la emblemática frase con la que Kant responde a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, instando con ella a dar el salto y convertirse de objetos temáticos en sujetos de transformación social: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro*”<sup>20</sup>. Invocación de emancipación y autonomía que, tras los notorios fenómenos políticos y sociales ocurridos durante las últimas y primeras décadas del siglo XIX y XX, respectivamente, había sido asumida por un nuevo sujeto histórico multitudinario: el obrero, sujeto al que se le fue sumando luego el campesinado y el indígena.

Esto, dentro del ideario mariateguiano, se explica en el hecho de que Mariátegui, como los demás marxistas, partía de un foco político-crítico similar y a la vez diferente; un foco ligado a una razón revolucionaria y a una emoción, articulada desde el marxismo que oponía a la otrora revolucionaria burguesía, un nuevo sujeto revolucionario: el proletariado, pero caracterizado por un centro único. Por ello, en la idea de residuos o de presencias residuales, se haya la clave de la crítica mariateguiana, como un proceso crítico a la modernidad peruana, que, desde el socialismo marxista, le hacía ver la promesa republicana, como una promesa incumplida, pues esta había significado solo la emancipación de la clase de terratenientes y propietarios, dueños y administradores de los medios de producción de la sociedad moderna, o en proceso de modernización.

Para que esto quede más claro aún, resta decir que la modernidad llegada a nuestros países, fue una modernidad política emancipadora o independentista, diferente de la modernidad industrializadora de los países de cuño anglosajón. Por lo que, tras su crítica marxista a la sociedad burguesa, Mariátegui descubre que la modernidad peruana está afectada de muchos residuos coloniales, oscurantistas y feudales. Siendo evidente a esas alturas que el proyecto de emancipación ilustrada de la Revolución francesa, materializada con las independencias en América Latina, había buscado únicamente la emancipación política y no una emancipación estructural de tipo ontológico y antropológico. Entendiéndose esto como un proyecto de autonomía cultural, llámese étnico o de otro tipo, que tiende a estar ligado incluso a cuestiones biológicas de lo cultural, social y sus subsistencias, algo que ha sido inscrito por Michel Foucault o Giorgio Agamben, dentro del espectro de lo denominado biopolítica.

Mariátegui desbroza los principales principios de la sociedad moderna peruana, desde un marxismo, también moderno, pero con agregados sorelianos y bersongnianos que abrían el espectro hacia otras razones, lo cual lo presenta como un “pensador de frontera”, que experimentaba los embates de un pensamiento transicional en una sociedad aparentemente también transicional, lo que le fue dotando, como reacción al positivismo de la generación anterior, de cierta irracionalidad a su ideario político y epistemológico, sostenido en un romanticismo revolucionario inspirado en la Revolución socialista de octubre, pero sustentado en una fe agonista -concepto tomado de Unamuno- de intelectual, político y periodista comprometido y activista en pro de la causa de las mayorías expoliadas y marginadas.

Tal vez por ello, debido a esa visión crítica de la sociedad, a su enjuiciamiento del modelo social y a la definición negativa del mito del progreso como motor del

---

<sup>20</sup> La respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” (pp. 25-38), corresponde al año 1784. *Loc. cit.*

asentamiento de la modernidad, sumado a sus tempranas críticas contra la ciencia y el cictificismo, se fue acercando precozmente a las críticas freudomarxistas al iluminismo y a la sociedad moderna, esgrimidas luego por teóricos de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer, Adorno o Marcuse, gestores de una filosofía crítica de la cultura en boga durante los años sesentas y setentas, y que a partir de las objeciones teóricas de la nueva izquierda a la sociedad opulenta, fueron evidenciando ya los efectos problemáticos del advenimiento de la sociedad posindustrial, que derivarían en las revueltas que rodearon al mayo del 68 francés.

### **3.4. Noción de peruanidad y nacionalismo**

Los orígenes del pensamiento moderno en el Perú, así como los indicios del asentamiento de la modernidad peruana, se remontan hacia la segunda mitad del siglo XVIII, período en el que se da ese tránsito definitivo, que fue superponiendo sobre el pensar escolástico, plagado de elementos supersticiosos, los afanes teóricos y políticos racionalistas de la Ilustración, instaurándose una subjetividad nueva, pese a los efectos residuales asentados en la mentalidad y costumbres políticas de los criollos ilustrados peruanos. Dándose origen a una Ilustración, aún colonialista e híbrida, que fue definiéndose, aunque contradictoriamente —sobre todo tras la gestión de las primeras reflexiones patrióticas y filoilustradas peruanas, que empezaban a ser plasmadas en una idea general del Perú, que implicaba la racionalización de la patria en todos los órdenes del saber—, en un período en el que también empieza a gestarse esa sensibilidad diferencial que ira roturando los orígenes de una subjetividad “peruana”, que definirá el espectro político-cultural al que se irán sumando todos los elementos que serán característicos de lo que, ya en la república, se conocerá como peruanidad.

Una idea problemática, sobre todo si consideramos que en el territorio peruano existen simultáneamente espacios y tiempos diversos, clases sociales distintas y grupos étnicos diferentes; con una población mayoritariamente mestiza, quechua, aimará, además de los sectores blancos hegemónicos que se debatían entre un capitalismo en ciernes, un gamonalismo semifudal, con sus modos de producción ligados a la servidumbre, y un capitalismo híbrido ligado a una paupérrima economía fabril y a las manías coloniales de la oligarquía.

Tal vez debido a que su análisis de la sociedad peruana, plasmado en los 7 *Ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, fue realizado desde una lectura que implicaba la consideración de sus “pasiones y emociones”, Mariátegui fue definiendo una imagen descarnada de la sociedad peruana. Imagen que fue desvelando la presencia de un actor político pauperizado y expoliado, pero que se constituía como un sujeto revolucionario en ciernes: el indio. Un sujeto urgente en un país en el que las cuatro quintas partes de la población —es decir la mayoría— era indígena y campesina<sup>21</sup>. Demás está decir que, para estas estadísticas —de las que dicho sea de paso, nunca menciona la fuente—, Mariátegui no llegó a considerar a los grupos amazónicos, ni a reflexionar sobre la “realidad” de estos; algo que, de haber ocurrido, hubiese potenciado aún más sus visiones sobre la heterogeneidad peruana, incluyendo a un sector de la población que conservaba aún costumbres, usos culturales y modos precolombinos de producción.

---

<sup>21</sup> Esta idea, bastante reiterativa en el trabajo de José Carlos, pasó a funcionar casi como un programa teórico, pese a que hay momentos en los que las proporciones cambian: “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*”. Mariátegui, J. C. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Horizonte, 1991. p. 30. Las  *cursivas* son mías.

Por lo que, la idea del Perú, de Mariátegui, condensará también todos los matices de las disquisiciones previas en torno al tema de la nacionalidad. Pues José Carlos, que había escrito: “La conquista española que aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido”<sup>22</sup>, entendía el Perú como un proyecto internamente inacabado, como “una nacionalidad formación”, que está siendo construida sobre los inertes estratos indígenas, por los aluviones aterrizados de la civilización occidental, pero como una realidad nacional inserta dentro del sistema internacional mundial. Por lo que instaba a la perentoria necesidad de crear un “Perú nuevo dentro de un mundo nuevo”<sup>23</sup>, como prerrogativa revolucionaria que fue definiendo las nuevas bases de una nacionalidad en gestión.

Entendida de esta manera la idea del Perú, que de ser un arquetipo criollo que los “españoles peruanos” empezaron a cultivar y construir en un período inmediatamente anterior a la Independencia, esta noción será asumida luego por los proyectos aristocratizantes de la oligarquía peruana, en textos como los de Riva Agüero o Víctor Andrés Belaunde, intelectuales continuadores del racialismo etnocultural y epistemológico de los criollos ilustrados del siglo XVIII; que pasará a convertirse luego, en un concepto más integrador, ante la incidencia de la idea de un Perú integral, en un espacio en el que se es más conciente de la diversidad, y en el que se ha asumido ya la evidencia de que “sin el indio no hay peruanidad posible”; por lo que, tal vez a manera de conclusión, hacia 1924, Mariátegui acota: “El problema del indio es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico”<sup>24</sup>. Y haciendo paráfrasis de una idea soreliana concluye “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”<sup>25</sup>.

#### 4. Cuestiones finales

La idea de peruanidad, como prejuicio esencialista y no integrador de la multidimensionalidad del país, puede resultar reduccionista y represora de la diversidad, cuando las consignas etnicistas y proyectos políticos tienden a encubrir la proliferación de actores y sujetos sociales. Sujetos derivados de esa multiplicidad histórica, cultural y territorial, que ha caracterizado y delimitado el complejo espectro de la geografía y la sociedad peruana. Por lo que, si nos detenemos en las vías de constitución conceptual del Perú, seguidas por la bibliografía e historiografía modernas que sobre la imagen e idea de nuestro país se han ensayado a lo largo de la historia republicana; encontraremos un conjunto de obras cargadas de argumentos no tan uniformes y a veces hasta confrontados en sus acercamientos y representaciones de lo nacional.

De ahí que una lista de representaciones modernas de la realidad peruana, tiende a no ser tan extensa, si la asumimos desde una noción descriptiva y crítica de la globalidad nacional; pues, tal como lo expusiera Karen Sanders en su libro *Nación y Tradición*<sup>26</sup>, estos primeros intentos podrían remontarse a los discursos y artículos diversos, reunidos en *Páginas libres* y *Horas de lucha*, de Manuel González Prada, quien se presenta como el articulador de la primera reflexión de conjunto sobre la sociedad peruana moderna. Veta que será rastreada luego por *El Perú contemporáneo*,

---

<sup>22</sup> *Ob. cit.* p. 26.

<sup>23</sup> Mariátegui, J. C. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979, p. 222.

<sup>24</sup> *Peruanicemos el Perú. Ob. cit.* pp. 32-33.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

<sup>26</sup> Sanders, Karen, *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

de García Calderón; por los artículos que bajo el nombre de “Realidad Nacional” publicara Víctor Andrés Belaunde, entre 1917 y 1918, y que formarán luego parte del libro *Meditaciones peruanas*, de 1932; por los 7 *Ensayos de la Interpretación de la realidad peruana* (1928), de Mariátegui; además de libros como *Perú: problema y posibilidad*, de Jorge Basadre, o *Perú: retrato de un país adolescente*, de Luis Alberto Sánchez, textos que, vía un abordaje crítico y social de la realidad peruana, pretendieron desarrollar una noción global de lo nacional, en una serie en la que también incidirán obras como *La Realidad nacional* y *Peruanidad*, del mismo Belaunde, o *La Promesa de la vida peruana*, de Basadre.

Siguiendo esta última lógica encontramos que *Peruanicemos el Perú*<sup>27</sup>, pese a haber sido el título de la columna que Gastón Roger tuvo a su cargo en la revista *Mundial*, antes que la asumiera Mariátegui, desde el título, pasa a resumir un alegato patriótico, como una tarea urgente que aún queda por gestionar. Por lo que, si seguimos algunos de los argumentos que él esbozara contra los proyectos homogeneizantes de la sociedad peruana, llegaremos a lo que Arguedas, varias décadas después, plasmaría literariamente como la imagen de un país heterogéneo e integral, representado inmejorablemente en la idea de *Todas las sangres*; rótulo que se adecua perfectamente a la imagen del Perú de hoy. Un espacio multiétnico y pluritemporal que tiende a reformularse en sus intersticios e intersecciones; evidencia de una multiplicidad encubierta por las estrategias y pretensiones uniformizantes de los sectores hegemónicos y dominantes de la *intelligentsia* peruana, que pretenden ver en lo cholo, en la hibridez y en el mestizaje, transformados en el eje dinámico de un proyecto político e ideológico totalizante de lo nacional, que abre el camino hacia una esencia visible y uniforme que se sintetiza la idea de peruanidad, pero sin comprender la asimetría y complejidad plural del país del que formamos parte.

## BIBLIOGRAFÍA

- . ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . ARICÓ, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente, 1972.
- . BASADRE, Jorge. *La promesa de la vida peruana*. Lima: Juan Mejía Baca, 1958.
- . BAZÁN, Armando. *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Amauta, 1985.
- . BUENO, Cosme. *Geografía del Perú virreinal (siglo XVIII)*. Lima: Daniel Valcárcel Ed., 1951.
- . CORNEJO Polar, Antonio. *La novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980.
- . FLORES Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980.
- . GARCÍA Calderón, Francisco. *El Perú Contemporáneo*. Lima: Banco Internacional, 1981.
- . GRAMSCI, Antonio. *Revolución rusa y Unión Soviética*. México: Roca, 1974.

---

<sup>27</sup> Libro que contiene los textos preliminares, publicados en la revista *Mundial*, luego articulados en los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

- . GONZÁLES Prada, Manuel. *Horas de lucha*. Lima: Editorial Mantaro, 1996.
- . GONZÁLES Prada, Manuel. *Páginas libres*. Lima: El Comercio, 2005.
- . GUARDIA, Sara Beatriz. *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Minerva, 2006.
- . HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- . KANT, Emmanuel. *Filosofía de la historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *La escena contemporánea*. Lima: Amauta 1972.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1981.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Horizonte, 1991. Edición en homenaje a Alberto Flores Galindo, incluye “Los intelectuales y el problema nacional”, texto de Flores Galindo publicado en *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima: Amauta, 1978.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *El alma matinal*. Lima: Amauta, 1970.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *La novela y la vida*. Lima: Amauta, 1970.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Defensa del Marxismo*. Lima: Amauta, 1974.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *El artista y la época*. Lima: Amauta, 1987.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Signos y obras*. Lima: Amauta, 1959.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta, 1980.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta, 1975.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta, 1980.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Temas de la Educación*. Lima: Amauta, 1970.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Cartas de Italia*. Lima: Amauta, 1972.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial I*. Lima: Amauta, 1970.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial II*. Lima: Amauta, 1970.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial III*. Lima: Amauta, 1989.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Un programa de estudios sociales y económicos, La crisis filosófica, Capitalismo o Socialismo*. Lima: CTIM, 1973.
- . MARIÁTEGUI, José Carlos. *Fascismo sudamericano, Los intelectuales y la revolución*. Lima: CTIM, 1975.
- . MARX, Karl. *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1971.
- . MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- . NÚÑEZ, Estuardo. *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta, 1978.
- . OJEDA, Rafael. “Mariátegui hoy”, Diario *El Peruano*, Lima, 17 de febrero del 2004. p.9.
- . OJEDA, Rafael. “Mariátegui y la posmodernidad”, Diario *El Peruano*, Lima. 17 de abril del 2004. p.10.

- . OJEDA, Rafael. "Visiones teóricas del marxismo de Mariátegui", *Identidades*, n° 107, Suplemento Cultural del Diario *El Peruano*, Lima, 02 de octubre del 2006. Pág. 11-12.
- . OJEDA, Rafael. "Visiones teóricas del marxismo de Mariátegui", *La hoja Latinoamericana*, Uppsala. Octubre-diciembre del 2006. pp. 32-35.
- . OJEDA, Rafael. "Teoría, epistemología y multicentrismo. Mariátegui ante la posmodernidad", revista *Wayra*, Año II, n° 4, Uppsala, 2006, pp. 25-32.
- . OJEDA, Rafael. "Conflictos de la heterogeneidad: pensar el Perú en perspectiva posmoderna", revista *Wayra*, Año IV, N°7, Uppsala, 2008, pp. 54-58.
- . OJEDA, Rafael, "Mariátegui en la encrucijada posmoderna", revista *Quehacer* n° 172, octubre del 2008, pp. 62-69.
- . OJEDA, Rafael, "Pensamiento diatópico y los 7 Ensayos de Mariátegui", revista *Sieteculebras*, n° 25, Año 17. Cusco, diciembre 2008. pp. 54 -56.
- . OJEDA, Rafael. "Disecciones de la generación peruana: Luis Alberto Sánchez, José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo", revista *Silabario*, Año XI, N° 12, Córdoba, octubre 2009, pp. 79-98.
- . OJEDA, Rafael, "Posmodernidad, diatopía y multicentrismo: Mariátegui en la encrucijada", revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n° 48, Año 15. Maracaibo, enero-marzo 2010. pp. 54 -56.
- . OJEDA, Rafael, "La tragedia de la modernidad: Mariátegui en los umbrales de la heterogeneidad peruana", revista *Sieteculebras*, n° 30, Año 20. Cusco, 2011. pp. 66 -73.
- . OJEDA, Rafael, "La polémica del indigenismo y los años veinte / Sánchez y Mariátegui: el debate de fondo", revista *Sieteculebras*, n° 31, Año 21. Cusco, 2012. pp. 10 -13.
- . PODESTÀ, Bruno; PARIS, Robert y otros. *Mariátegui en Italia*. Lima: Amauta, 1981.
- . ROUILLON, Guillermo. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Lima: Edición familia de Rouillon, 1993. T. I-II-III.
- . SALAZAR Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI Editores, 1968.
- . SANDERS, Karen. *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- . AQUÉZOLO Castro, Manuel (ed.). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1976.
- . *TEXTUAL*, Revista del Instituto Nacional de Cultura número doble 5-6, Lima, diciembre de 1972.
- . SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, (n.f).
- . SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Calpe, 1925. T. I-II-III-IV.
- . STALIN, José. *¿Anarquismo o socialismo?* México: Editorial Grijalbo, 1972.
- . TAURO, Alberto. *Amauta y su influencia*. Lima: Editorial Amauta, 1982.
- . VANDEN, Harry E. *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta, 1975.
- . WIESSE, María. *José Carlos Mariátegui: etapas de su vida*. Lima: Amauta, 1959.