

## JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EL INDIGENISMO: UN PENSAMIENTO DE LA ESCISIÓN

*José Carlos Mariátegui and indigenism: a thought of scission*

Matías Marambio de la Fuente\*

### Resumen

El artículo explora la producción intelectual de José Carlos Mariátegui con el objetivo de dar cuenta de su propuesta analítica respecto del indigenismo, al igual que su resonancia en la obra de dos teóricos y críticos literarios: Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar. Mariátegui elabora un pensamiento que puede ser caracterizado como indigenista, pues habla del mundo indígena sin ocupar un lugar de enunciación dentro de dicho mundo. Sin embargo, las tesis de Mariátegui le permiten, también, dar cuenta del indigenismo como fenómeno literario a partir de su análisis de la situación del indígena. La hipótesis de lectura del ensayo es que la matriz que articula el pensamiento de Mariátegui es una historización de las escisiones que, a manera de contradicción dialéctica, constituyen la formación social peruana en sus niveles económico-social y estético.

**Palabras clave:** escisión, indigenismo, José Carlos Mariátegui, marxismo, pensamiento histórico.

### Abstract

The paper explores José Carlos Mariátegui's intellectual production with the aim of giving an account of his analytical proposal regarding indigenism, as well as its resonance in the work of two literary theoreticians and critics: Ángel Rama and Antonio Cornejo Polar. Mariátegui elaborates a thought that can be characterised as indigenist, since it speaks of the indigenous world without occupying a *locus* of enunciation within such a world. However, Mariátegui's theses also allow him to give an account of indigenism as a literary phenomenon, departing from his analysis of the indigenous situation. The essay's reading hypothesis is that the matrix that articulates Mariátegui's thought is a historisation of the scissions that, as a dialectical contradiction, constitute the Peruvian social formation on its socio-economical and aesthetic levels.

**Keywords:** José Carlos Mariátegui, historical thought, indigenism, marxism, scission.

---

\* Licenciado en Historia y estudiante del Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Becario CONICYT. Ha publicado en el 2011 "Pensamiento histórico en *Discurso sobre el colonialismo: la historicidad como condición de posibilidad de una crítica anticolonial*", en Claudia Zapata, Lucía Stecher y Elena Oliva (eds.), *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud* (antiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Sus intereses están en el campo de la historia cultural e intelectual latinoamericana, estudios visuales, teoría y metodología de la historia.

Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico.

José Carlos Mariátegui

El siguiente trabajo busca examinar algunos problemas dentro de la obra del intelectual peruano José Carlos Mariátegui, al igual que su abordaje posterior por dos críticos literarios: Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar. Específicamente, quisiera proponer un análisis de la problematización que Mariátegui hace del indigenismo, al igual que de la polémica suscitada entre Rama y Cornejo Polar en función de la valoración que este recibe, además de la evaluación que se hace del esquema analítico del intelectual peruano. Considero a Mariátegui como integrante del indigenismo, en tanto formación cultural, toda vez que se trata de un autor no-indígena que aborda problemas indígenas en función de los intereses de estos últimos. Es importante tener en cuenta aquí que Mariátegui comparece como un indigenista que no trabaja en el plano de la literatura, pero que articula un discurso que existe (con sus distancias y especificidades) en las formas literarias del indigenismo andino.

Propongo que el esquema conceptual de Mariátegui puede ser utilizado para comprender el universo discursivo del indigenismo. Ello fue notado también por Rama y Cornejo Polar, y su debate tiene que ver con la manera en la cual Mariátegui lee y permite leer al indigenismo literario. En ese sentido, Rama considerará deficitaria la interpretación de Mariátegui, mientras que Cornejo Polar realizará una revaloración del trabajo de este para responder a las objeciones de aquel. Mi propuesta de lectura es que el valor de la propuesta mariateguiana reside en las formas de comprender conjuntamente fenómenos socio-económicos (la situación de los indígenas peruanos) y estéticos (la literatura indigenista) en función de una dinámica histórica de largo alcance. Asimismo, existe en Mariátegui el postulado de no desligar un orden de cosas de otro, toda vez que se explica la literatura indigenista a partir del proceso histórico (nuevamente, tanto literario como socio-económico) de la conformación de la sociedad peruana como sociedad escindida. Mi apuesta en este ensayo es por dar cuenta del despliegue de un pensamiento auto-reflexivo, que tiene como matriz la historización de diferentes escisiones que han dado una fisonomía particular al Perú.

Aun cuando a estas alturas sea un lugar común, creo importante hacer notar que esta matriz de pensamiento tiene evidentes proyecciones latinoamericanas. No es menor volver a la figura de Mariátegui: su pensamiento es una parada obligatoria en los itinerarios del pensamiento crítico latinoamericano. En el

actual panorama, resulta más urgente que nunca abordar las complejidades de la obra de un intelectual que reconcilió, a su manera, teoría y política, cosmopolitismo, nacionalismo e (indo)americanismo, marxismo e indigenismo, en fin, un pensador que marcó quizás la hora más alta de la teoría crítica latinoamericana en la primera mitad del siglo XX.

### **Indigenismo: conceptos y contextos**

No es fácil imaginar el Perú de José Carlos Mariátegui. Ciertamente, se trata de un contexto que, a pesar de las similitudes formales de ciertas estructuras con las actuales, no deja de estar sumamente distante; después de todo, el siglo XX no ha pasado (totalmente) en vano. El escenario en que se movieron tanto Mariátegui como el indigenismo era, sin duda, adverso: “como en otros países de América Latina, aunque con un retraso explicable por la crisis de la guerra del Pacífico, el Perú vivió en los inicios del siglo XX [...] la era dorada de la oligarquía” (Contreras *et al.* 2007, 197). Se trata de un período dominado por el crecimiento económico hacia afuera, dentro del marco más amplio del dominio imperialista de las potencias europeas centrales (Reino Unido, Alemania y Francia) y de Estados Unidos. La penetración del capitalismo extranjero se extendió desde México hasta Chile, sea en la forma del capital financiero o como las firmas detrás de la actividad extractiva de materias primas. A la cabeza del Estado se encontraban las clases oligárquicas, que, no obstante sus diferencias internas, lograron conformar un bloque lo suficientemente fuerte como para dejar fuera de la comunidad política a la mayoría de la población (Contreras *et al.* 2007, 199).

La transversalidad espacial de la hegemonía desarrollada por las oligarquías latinoamericanas es ineludible. ¿Cómo explicarse, si no, que en países con historias tan específicas como México y Perú haya podido emerger un movimiento como el indigenismo? Las particularidades de cada situación nacional, *vis-à-vis* otros estados y respecto de las situaciones internas de cada país, no obstan la generalidad de un proceso que, a mi juicio, puede ser considerado como una constelación histórica epocal. En otras palabras, no niego las trayectorias históricas diferenciadas (hacia adentro y hacia afuera) de cada sociedad latinoamericana, pero considero necesario leer dichas trayectorias merced a una mirada más amplia, capaz de identificar los contornos de un proceso de alcance global. Dentro de este marco general, puede sostenerse que la hegemonía que desplegaron las clases oligárquicas de Perú se caracterizó, en muchos sentidos, por las maneras en las cuales se enfrentó la marginación y dominación de las sociedades indígenas. El capitalismo de enclave –vale decir, las actividades productivas concentradas en la extracción de recursos con poco o nulo procesamiento, controladas a lo largo del continente por capitales extranjeros–, pese a ser un polo de modernización para la

economía en su conjunto, no logró producir un proletariado mayoritario en términos demográficos. Por el contrario, la gran mayoría de la población peruana continuaba siendo rural (Lima, por ejemplo, no superaba los 250.000 habitantes hacia 1920 (Cf. Contreras *et al.* 2007, 224)) e indígena. Tal población había experimentado los embates ideológicos, militares y económicos del liberalismo, el racismo darwinista y el positivismo; la anexión forzosa de contingentes humanos y territoriales, el despojo de las comunidades, el exterminio físico y la inferiorización racial fueron solo las caras más visibles de un proceso de dominación que, parece, no les removió en lo más mínimo la conciencia moral a las clases que lo condujeron.

Sin embargo, la hegemonía oligárquica no pudo mantenerse del todo indisputada. A medida que el siglo XX avanzó, aquellos que habían sido marginados por el modelo comenzaron a dar señales de disconformidad, a organizar su rabia y a manifestar su oposición. Como observa Alberto Flores Galindo:

Durante el decenio de 1920 surgen en el Perú las corrientes que vertebrarán, en lo sucesivo, la vida intelectual del país: el indigenismo, el Apra, el socialismo de Mariátegui. Todas ellas, al margen de discrepancias y contraposiciones, fueron tributarias de la utopía andina. Resquebrajaron un orden ideológico hasta entonces hegemonizado de manera excluyente por la oligarquía [...] La crisis del sistema oligárquico, antes que discurso, fue práctica. Empezó en el sur peruano y adquirió la forma de nuevos motines y sublevaciones rurales (Flores 2005, 259).

En definitiva, es un escenario caracterizado por su ebullición sociopolítica, a la vez que por la capacidad de las clases oligárquicas de imponer su forma de dominación al resto de las clases. Ello, me parece, debiera ser tenido en mente a la hora de leer los discursos críticos del período. Tanto las mixturas como las opciones ideológicas se explican por el contexto en el que se encuentran situados los intelectuales que responden (con la virulencia a la que obliga un sistema injusto y deshumanizador) al modelo hegemónico oligárquico. Dentro de este marco, el indigenismo se vuelve posible.

Habiendo hecho este prolegómeno contextual, corresponde responder a la pregunta, ¿qué es el indigenismo? Siguiendo, en lo general, a Henri Favre, entiendo al indigenismo como:

Una corriente de opinión favorable a los indios. Se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen [...] El indigenismo

es también un *movimiento* ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional (Favre 1998, 7-8)

Como tal, el indigenismo tiene diversas manifestaciones, dependiendo de los contextos específicos en los que emerge. Si bien Favre reconoce la existencia de un indigenismo aparentemente 'tranhistórico', la atención de este ensayo estará centrada en el indigenismo tal como apareció a partir de las décadas de 1920. Esta etapa 'moderna' del indigenismo se hace presente en una serie de registros, desde las políticas estatales hasta la literatura, desde programas de investigación al muralismo social. Su desarrollo no fue homogéneo a lo largo del continente, aun cuando es cierto que tuvo una presencia en casi todos los países de América Latina, de una forma u otra.

### **Mariátegui: de la escisión a la unidad**

José Carlos Mariátegui llega a nosotros como uno de los intelectuales que conformó la escena del indigenismo de la primera mitad del siglo XX. Un intelectual cuya obra no ha dejado de ser productivizada desde las más disímiles provincias políticas, geográficas, disciplinares y temporales. Ante todo, estamos frente a un autor múltiple, que echó a andar su obra en estratos diversos: ensayos sociológicos, polémica periodística, crítica literaria, análisis político, comentario de actualidad mundial. La apertura del pensamiento de Mariátegui pareciera encontrar un correlato en esta multidimensionalidad de su escritura y de su acción; tanto una como la otra nos interpelan como índices del compromiso adquirido por un sujeto al calor de sus circunstancias históricas, como señales del valor del pensamiento unido a la acción (del pensamiento-como-acción).

No pretendo, en las líneas que siguen, hacer un recuento de la totalidad de la obra o la vida de Mariátegui<sup>1</sup>, sino más bien hacer frente a su matriz de pensamiento en tanto forma de articulación de planteamientos que abarcan la totalidad de su obra. Comprendo perfectamente que dicha matriz de pensamiento no es, ni puede ser (tanto en Mariátegui como en otros autores), única y totalmente determinante de su escritura. Más bien, lo que me interesa mostrar es la operación de una matriz de pensamiento que le sirve para dar cuenta de procesos y fenómenos que son, en apariencia, tan disímiles como el desarrollo del capitalismo en Perú y la formación de una corriente literaria

---

<sup>1</sup> Existen variadas revisiones panorámicas y síntesis a estas alturas. Una aproximación que combina una trayectoria biográfica e intelectual es Antonio Melis, "Mariátegui: primer marxista de América Latina" (1971). Ver también el trabajo de Jaime Massardo, "El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina" (2001).

indigenista. Dicha matriz de pensamiento podría caracterizarse, brevemente, como un abordaje de totalidades históricas a partir de una consideración dialéctica. Al decir de Aníbal Quijano: "Sin esa concepción histórica y dialéctica de la totalidad, así como sin esa concepción totalizadora de la historia y de la sociedad, sería ininteligible su análisis sociológico de la existencia social peruana y latinoamericana de su tiempo" (Quijano 1991: xiii). Así, sostengo que Mariátegui desarrolla los aspectos conceptuales más críticos de la tradición marxista, precisamente porque moviliza un indigenismo auto-reflexivo, que sitúa la emergencia de una tradición literaria dentro de un proceso más amplio de transformación económico-social que daría cuenta de los alcances y limitaciones del indigenismo como forma de abordar la cuestión de los indios en el Perú de principios del siglo XX.

El montaje de la matriz conceptual de Mariátegui tiene, a mi modo de ver, otra característica valiosa, además de su auto-reflexividad (o tal vez, precisamente gracias a ella): su capacidad de reformular ideas y esquemas analíticos desarrollados en Europa, en función de las particularidades de América Latina. Ante todo, estamos tratando con "el empleo de categorías elaboradas en la versión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo, en el estalinismo internacional" (Quijano 1991, xi). Los modos de aproximarse reflexivamente a la realidad son transformados en su forma, su fondo y su función; tanto como el referente, cambia la manera misma en la cual un concepto es utilizado para dar cuenta de un estado de cosas, a la vez que los efectos que produce la teorización. Aun cuando Mariátegui es una figura clave de la organización de la clase obrera peruana en la forma de un partido, lo cierto es que la obra mariateguiana no adolece del mecanicismo marxista-leninista que simplifica el pensamiento marxiano para contribuir a la formación del partido. Aquí difiero radicalmente de la recepción que el pensamiento de Mariátegui tuvo en la Alemania socialista, pues para Adalbert Dessau, "quien va al fondo de las palabras de Mariátegui, constata que en lo esencial trata de aplicar el marxismo-leninismo a la realidad peruana y de enriquecerlo con las experiencias propias de esa realidad" (Dessau 1971, 84). Muy por el contrario, me parece que el intento de Mariátegui toma otro itinerario, marcando sus hitos en un sentido que casi podría denominarse como 'transculturación conceptual'. Deudor de una tradición a la que no ha dado origen, Mariátegui resiste las simplificaciones o asimilaciones irreflexivas de los elementos de dicha tradición que sirven a la perpetuación del modo de dominación colonial eurocéntrico. En modo alguno se trata aquí de la 'aplicación' de un esquema, como si la teoría no emergiese de las interpelaciones que hace la concreción misma de los procesos históricos: "De la misma manera 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" (Massardo 2011, 8).

Para pensar los problemas del Perú en que vive, Mariátegui parte del análisis de procesos históricos que constituyen dicha formación social en el tiempo, situando un punto de partida desde el cual le será posible visualizar la articulación de la totalidad histórica del Perú: "En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú" (Mariátegui 1986, 13). Es decidor que sea la primera frase del primero de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ("Esquema de la evolución económica") la que anuncie uno de los conceptos clave para entender la propuesta del peruano. En un despliegue dialéctico, lo que hará Mariátegui a lo largo de los *Siete ensayos...* (y en otros textos) es recorrer un panorama de 'escisiones suturadas', totalidades contradictorias que se conforman merced a la acción determinada de los seres humanos en el tiempo. Son precisamente dichas escisiones las que le permitirán pensar la situación específica de los indios peruanos. Propongo que la categoría de escisión es aquí análoga al concepto de contradicción, más común en la tradición marxista. Sin embargo, lo prefiero a aquella por sobre este para (intentar) dar mejor cuenta de las maneras en las cuales la cuestión del indigenismo en Mariátegui se manifiesta como un pensamiento de las dislocaciones al interior de totalidades históricas, escisiones en tanto divisiones que tensionan a una formación social, a un sistema literario, o a un modo de producción<sup>2</sup>. Creo que es posible identificar al menos dos niveles de escisión en el pensamiento de Mariátegui: un primer orden, que compete a la contradicción más general que implica el proceso de conquista y colonización, con la consiguiente implantación del capitalismo en el Perú; y un segundo, que competiría al nivel más específico de las formaciones estético-literarias. Mientras que uno de estos niveles opera en el estrato de la formación social peruana, el segundo opera en el estrato de la cultura que dentro de dicha formación existe. Así, si en lo primero Mariátegui produce un discurso que puede caracterizarse como indigenista, en lo segundo se referirá a otros discursos que también pueden recibir dicho apelativo. Una y otra cosa forma parte y se explica a partir de la matriz conceptual a la que he estado

---

<sup>2</sup> A modo de aclaración, creo que puede distinguirse entre escisión y contradicción (al menos a nivel operativo, pues tengo plena conciencia de que la pertinencia de esta diferenciación puede ser discutida) por los distintos énfasis que uno y otro término implican. Si la contradicción, especialmente en la tradición marxista, pone el acento en el proceso dialéctico (y con ello, en el uso generalizado, en las oposiciones que dan origen a la secuencia tesis/antítesis/síntesis), la escisión subraya el quiebre y la separación (por así decirlo, la partición, que en el caso de Mariátegui tiene implicancias tanto históricas como geográficas: Inkario/Colonia; sierra/costa). Un trabajo posterior debería hacerse cargo de estas distinciones, especialmente con miras a calibrar mejor los vínculos entre la obra de Cornejo Polar y la de Mariátegui, observación que agradezco a uno de los evaluadores de este artículo.

aludiendo, y en esto reside el carácter auto-reflexivo del indigenismo de Mariátegui. Esto ya fue advertido, en cierto modo, por Antonio Cornejo Polar: "El problema que encaró Mariátegui y resolvió a su modo, articulando con firmeza la futura modernidad socialista con la tradición andina, fue en más de un sentido el mismo que tuvieron que enfrentar los novelistas indigenistas" (Cornejo 1994, 194).

Para llegar al nudo de la cuestión, Mariátegui comienza analizando la escisión original producida por la conquista, para luego seguirle el rastro al proceso que intenta recomponer la fragmentación producida: "La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de la unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico" (Mariátegui 1986, 14-14). El embate colonial significa aquí la imposición de un orden de cosas que resulta foráneo y artificial, además de deficitario: "Una economía indígena, orgánica, nativa, se forma sola. Ella misma determina espontáneamente sus instituciones. Pero una economía colonial se establece sobre bases en parte artificiales y extranjeras, subordinada al interés del colonizador" (Mariátegui 1986, 56). Tal caracterización de la Colonia y sus efectos, no solo sobre las comunidades indígenas, sino sobre el conjunto de la formación social peruana, será una constante en la argumentación de Mariátegui. Asimismo, la experiencia colonial, sería el punto de engarce con el capitalismo en ciernes, dado que "el interés económico de las colonias de España y el interés económico del Occidente capitalista se correspondían absolutamente, aunque de esto, como ocurre frecuentemente en la historia, no se dicesen cuenta exacta los protagonistas históricos de una ni otra parte" (Mariátegui 1986, 18).

En consecuencia, para Mariátegui el paso de la Colonia a la República no termina por resolver las principales escisiones que instaura la experiencia colonial. Por el contrario, resalta, con ojo agudo, la manera en la cual el término formal del régimen colonial no hizo sino profundizar las escisiones ya existentes en la formación social peruana, consolidando el carácter heterogéneo de esta. Esta heterogeneidad recorre la totalidad del Perú, desde su estructura de clases hasta las modalidades dependientes de inserción en el capitalismo. Sobre lo primero, señala Mariátegui: "Se formó en el Perú una burguesía, confundida y enlazada en su origen y estructura con la aristocracia, formada principalmente por los sucesores de los encomenderos y terratenientes de la colonia, pero obligada por su función a adoptar los principios fundamentales de la economía y la política liberales" (Mariátegui 1986, 22). Constatamos aquí el diagnóstico de una clase dominante heterogénea, escindida entre sus lealtades a un modo de dominación (y, podría decirse, un patrón de acumulación) colonial, y la práctica del liberalismo a la que obligaba la independencia. Este tipo de clase dominante redundará en una burguesía nacional deficitaria, incapaz de realizar



un programa político liberal ni una modernización capitalista en los mismos términos que las burguesías europeas. En esto, Mariátegui se muestra atento a la especificidad de la formación social en la que se encuentra inserto, pues se dedica a explicar la imposibilidad del desarrollo del capitalismo de la misma manera que en Europa, en vez de determinar que la República es capitalismo o feudalismo puro y duro:

En el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retrasada (Mariátegui 1986, 28).

La evidente heterogeneidad de la formación social peruana lleva a un tipo específico de economía que no es pura, sino todo lo contrario. Las tensiones entre los niveles identificados por Mariátegui pueden entenderse a partir de la manera en que se negocia el proceso de instauración de la República. “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista” (Mariátegui 1986, 34) . Ahora bien, ¿qué tiene que ver la formación del capitalismo peruano con el indigenismo de Mariátegui? A mi juicio, todo. Desechar como irrelevante el análisis mariáteguiano del ‘capitalismo realmente existente’ en Perú es amputarle uno de los pilares de su matriz conceptual. Es precisamente la heterogeneidad del Perú la que le permite a Mariátegui explicar la situación del indio bajo la República, puesto que es la hegemonía de los gamonales (terratenientes de la sierra) la que da origen a las escisiones que afectan a la formación social peruana, en general, y a los indios, en particular. Dice Mariátegui en “El problema del indio”:

El factor central del [gamonalismo] es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.

Esa liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad, podía haber sido realizada por la República dentro de los principios liberales y capitalistas. Pero [...] estos principios no han dirigido efectiva y plenamente nuestro proceso histórico. Saboteados por la propia clase encargada de aplicarlos, durante más de un siglo han sido impotentes para redimir al indio de una servidumbre que constituía

un hecho absolutamente solidario con el de la feudalidad. No es el caso esperar que hoy, que estos principios están en crisis en el mundo, adquieran repentinamente en el Perú una insólita vitalidad creadora (Mariátegui 1986, 37-38).

En este despliegue sintético de su análisis, Mariátegui establece los vínculos entre la generalidad más amplia del gamonalismo como patrón de dominación económico-social (y política) y la situación más específica de los indígenas sometidos. Que exista un estado de semi-esclavitud, que los gamonales puedan disponer de la población indígena al margen de la ley, que el Estado no haga sino representar los intereses de la clase terrateniente, es parte de un mismo proceso. En una toma de posición que indica una radicalidad insoslayable, Mariátegui inscribe el problema dentro del dominio de lo económico-social, y, por ende, de lo político. Ello debe comprenderse como la consecuencia lógica de una matriz conceptual que ubica la particularidad indígena dentro del proceso histórico más amplio que he venido discutiendo. Con ello se desarrolla en Perú un tipo de liberalismo que no está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias del programa ideológico liberal, pues “sabido es que la desamortización [de la propiedad colectiva] atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra Constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista” (Mariátegui 1986, 51).

Llegado a este punto, considero que corresponde hacer la siguiente pregunta: ¿qué relación existe, para Mariátegui, entre la formación social peruana y el indigenismo como corriente literaria? En primera instancia, esta relación está mediada por una serie de procesos sociales diagnosticados por Mariátegui, al igual que por algunas posturas que constituyen su matriz de pensamiento. Una de tales posturas es la defensa que Mariátegui hace de los indios, participando de un “movimiento [que] se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes despreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas” (Mariátegui 1986, 489). El problema del indio suscita, entonces, una respuesta en la cultura, pero Mariátegui es enfático en posicionar la agencia del proceso de transformación en los mismos oprimidos: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios” (Mariátegui 1986, 49). El indigenismo es tanto una parte de sus circunstancias como un posicionamiento ideológico-discursivo que apunta a una solución a los problemas que constituyen dichas circunstancias. De esta forma, Mariátegui formula un indigenismo que es coextensivo con su análisis del indigenismo como movimiento político y literario. Este último es hecho inteligible gracias a su

lectura como parte de una sociedad cuya conformación histórica se hizo de espaldas a las mayorías indígenas. En un párrafo sugerente de “El problema de la tierra”, Mariátegui abre una puerta que considero importante explorar, puesto que pone en juego el despliegue histórico de la formación social peruana como la conformación de una sociedad y una economía escindidas en lo que a modos de producción se refiere, pero también en el plano de la representación:

Para que la revolución demo-liberal haya tenido estos efectos [i.e, la eliminación del feudalismo y la colonialidad], dos premisas han sido necesarias: la existencia de una burguesía consciente de los fines y los intereses de su acción y la existencia de un estado de ánimo revolucionario en la clase campesina y, sobre todo, su reivindicación del derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente. [...] La población campesina, que en el Perú era indígena, no tenía en la revolución una presencia directa, activa. El programa revolucionario *no representaba* sus reivindicaciones (Mariátegui 1986, 67-68. *Cursivas mías*).

Considero este paso de Mariátegui de vital importancia. Al introducir la dimensión representacional en su análisis, creo que se avizora el inicio de una problemática mucho mayor. En cierto sentido, es el proceso de conformación de una determinada formación social (que se constituye tanto por una estructura de clases como por una instanciación particular y subordinada del modo de producción dominante) el que dará origen tanto a una situación de dominación por parte de los gamonales como a una deficiencia en la representación política. Propongo que el indigenismo de Mariátegui, al igual que el indigenismo *leído* por Mariátegui se da a la tarea de suturar esta escisión. Tanto uno como otro representan al indio de una manera que contravenía el modo dominante. Si volvemos a las citas de más arriba, el primer indigenismo (el de Mariátegui) se resuelve en la agencia otorgada a los indios, además de la caracterización social que se le da a la superación de su opresión: “el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina” (Mariátegui 1986, 48). Por otra parte, el segundo indigenismo se lee como una representación que asume una postura favorable a los representados, a diferencia de aquella que contribuía a la consolidación del dominio latifundista. El indigenismo literario analizado por Mariátegui es deudor, en todo momento, de las escisiones encadenadas que tensionan al Perú de su época. La escisión que el indigenismo intenta suturar en el espacio estético-literario se origina, precisamente, en el proceso histórico:

A medida que se le estudia, se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos. Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre –no sólo inferioridad– social y económica. La presencia de tres a cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en la que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia (Mariátegui 1986, 332-333).

Ahora bien, junto a esta escisión de tipo económico-social existe otra que será de capital importancia para la crítica posterior del indigenismo: la escisión lingüística. “El dualismo quechua-español del Perú, no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción” (Mariátegui 1986, 236). Con este panorama general, me parece que es posible entender una serie de posiciones que toma Mariátegui en su análisis de la literatura peruana. La escisión económico-social se manifiesta en el espacio representacional de la cultura mediante una ‘deficiencia’. De ahí que el indigenismo aparezca como una propuesta que intenta unimismar las suturas representacionales políticas y estéticas<sup>3</sup>. El carácter colonial de la formación social peruana es combatido mediante el “nativismo” que supone el indigenismo literario: “El indigenismo, en nuestra literatura [...] tiene fundamentalmente el sentido de una reivindicación de lo autóctono” (Mariátegui 1986, 333). Consecuentemente, la emancipación estética (en tanto intento por suturar las escisiones constitutivas del Perú en uno de sus planos) colabora en la tarea más general de emancipación de las masas oprimidas.

Puestas así las cosas, me parece que tiene sentido una de las afirmaciones más citadas de “El proceso de la literatura”, retomada una y otra vez por quienes se han aproximado al indigenismo desde el prisma conceptual de Mariátegui, en la que apunta precisamente a la escisión que conforma al indigenismo:

Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico, sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autoctonismo integral o la presencia, más o menos acusada en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo.

<sup>3</sup> Aun cuando no comparto gran parte de sus propuestas, creo que la distinción que realiza Gayatri Spivak entre *Vertretung* (representación política) y *Darstellung* (representación estética) es acertada para estos efectos. Ver Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, (1988)

Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (Mariátegui 1986, 335).

Mariátegui asume que indigenismo no equivale a literatura indígena, pero ello no obsta ni la calidad literaria del indigenismo ni sus contribuciones a la emancipación (cultural y política) del Perú y su población indígena. De igual forma, el indigenismo comparece como una matriz de representación, en la cual el representante (los autores mestizos) difiere en su adscripción social de lo representado (las comunidades indias), siendo el espacio de sutura de esta dislocación el medio de la representación (la novela indigenista). Tal matriz representacional funge como principio de coherencia de la representación, en tanto mediación entre representante y representado. La no-coincidencia de uno y otro elemento no son, para Mariátegui, argumento para objetar (política o estéticamente) la calidad de dicha representación. Por el contrario, la defensa del indigenismo es a partir de estas tensiones, y de las relaciones que existen entre ellas y las escisiones de la formación social en la que tienen lugar.

En síntesis, el indigenismo en el pensamiento de Mariátegui participa de una matriz conceptual que trabaja los encadenamientos de escisiones que se desarrollan al interior de totalidades históricas. La colonialidad de la formación social peruana, con todas sus complejidades, es abordada por el indigenismo en su forma, su contenido, y su funcionalidad en tanto representación estética de las comunidades indígenas que combate las representaciones hasta el momento dominantes. El pensamiento de Mariátegui integrará todos estos elementos en el análisis dialéctico de las totalidades históricas que se despliegan a lo largo de su escritura, suturando él mismo las escisiones que aborda.

### **Rama y Cornejo Polar: las disputas por la 'autenticidad'<sup>4</sup>**

Desde su aparición, el indigenismo ha suscitado una prolífica producción crítica, tanto en lo que respecta a sus manifestaciones literarias como políticas. En las líneas que siguen, intentaré hacerme cargo de dos recepciones del indigenismo que discuten con las apreciaciones de Mariátegui: la de Ángel Rama y la de Antonio Cornejo Polar. Tanto el crítico uruguayo como el peruano se dedican al análisis del indigenismo en su manifestación literaria, refiriéndose explícitamente a Mariátegui como indigenista y como lector del indigenismo.

---

<sup>4</sup> Debo la sugerencia inicial de prestar atención al debate entre Rama y Cornejo Polar a las observaciones del profesor Grínor Rojo, quien, junto con discutir conmigo de este y otros temas, tuvo la gentileza de facilitarme el manuscrito inédito: *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna*.

En el ensayo que constituye uno de los puntos más altos de su obra, *Transculturación narrativa en América Latina* (2008), Rama se plantea la pregunta por la manera en que las literaturas latinoamericanas hicieron frente al desafío de formular una literatura que fuese 'propia' en la primera mitad del siglo XX ( Rama 2008, 19-20). Dicho proyecto fue animado por las clases medias emergentes que empezaban a engrosar las filas de las capitales y de las ciudades de provincia. Rama realiza un rastreo histórico de las literaturas del área andina, pasando por el indigenismo como uno de los momentos importantes en la conformación de dicha área cultural. En un gesto de continuidad con la argumentación de Mariátegui, Rama señala: "La República heredó la situación establecida por la Colonia y la perfeccionó, situándola en un marco clasista. Fue una clase social, heredera de las aristocracias locales basadas en la propiedad de la tierra y en el trabajo servil, la que aseguró la continuidad de la cultura hispánica de dominación" (Rama 2008, 146). Hasta aquí, el uruguayo suscribe (tácitamente al menos) gran parte del esquema de Mariátegui, con la salvedad que parece interesarle mucho más (o casi exclusivamente) la dimensión cultural de la continuidad colonial en la formación social hegemónica en los Andes.

Dentro del escenario anterior, hace su entrada el indigenismo. Frente al esclerosamiento de la cultura indígena (Rama 2008, 148), los indigenistas se manifestaron con un proyecto literario que intentaba hacer frente a la desazón que tal estancamiento cultural producía. "Ese es el punto de partida. Insatisfacción por el atraso, por el arcaísmo [...], por la congelación de las culturas que fragmentaba la unidad posible del país, una de las cuales, la indígena, será idealizada sin medida" (Rama 2008, 152). La situación de dominación que vivieron los indios permitió la sobrevivencia subordinada y arcaizante de sus prácticas culturales, pero al mismo tiempo, observa Rama, impidió lo más posible el ascenso de los grupos medios mestizos que formaron la cohorte indigenista. Así, la literatura indigenista no sería sino la voz de los mestizos, expresando sus propios intereses mediante la representación literaria de un universo indígena. Los mestizos elaboraron, para Rama, "una reclamación social y política que utiliza como elemento de divulgación y de acción crítica a la literatura y al arte (lo que ya define su nivel operativo) amparándose del indigenismo, pero expresando en realidad al *mesticismo*" (Rama 2008, 162). Aun habiendo reconocido (¡y citado!) el *dictum* mariáteguiano de que indigenismo no es igual a literatura india, Rama objeta esta escisión entre representante y representado, a pesar de que ella es constitutiva de indigenismo como tal. Es más: para el uruguayo, los indios no tendrían sino un valor instrumental para los indigenistas, siendo una especie de 'escudo humano' en términos de cultura a reivindicar: "Esas multitudes, por ser silenciosas, eran si cabe más elocuentes, y, en todo caso, cómodamente interpretables por quienes

disponían de los instrumentos adecuados: la palabra escrita, la expresión plástica” (Rama 2008, 164).

Tras esta embestida general contra el indigenismo, Rama las emprende contra Mariátegui por su consideración económico-social de la cuestión indígena. Dice Rama: “Se trata de otro ejercicio de esa simplificación operativa que apuntamos como peculiar de la cultura mestiza en su primer estadio, y que nace de las inmediatas necesidades de la educación y la acción del nuevo sector social” (Rama 2008, 171). Y más adelante:

Si bien en otros textos Mariátegui no deja de ser sensible a esos valores y aun se presta, contra sus propios dictámenes, a idealizarlos fuera de una objetiva y científica medición, en general fue fiel a una interpretación exclusivamente socioeconómica, que desdeñaba los restantes elementos componentes de la vida social, que incluso perdía de vista la capital importancia de una cultura, logrando así claridad, categoricidad, pero también mesticismo (Rama 2008, 172).

Me parece que la injusticia de la lectura de Rama es la realización de la misma simplificación que acusa. En vez de leer una continuidad en el pensamiento económico-social y estético de Mariátegui (como lo hace Cornejo Polar), prefiere pensar a este último como la excepción que se aparta de la regla general del esquematismo economicista y realista, características del mesticismo y del indigenismo literario. En definitiva, tras haber hecho caso omiso de la cita de Mariátegui referida más arriba (“Y la mayor injusticia...”), el uruguayo realiza un reduccionismo poco delicado de un pensamiento cuya complejidad me parece haber mostrado en las líneas que preceden.

Demás está decir que es un seguidor de Mariátegui, como Antonio Cornejo Polar lo es, quien acomete la vindicación del Amauta. No me parece procedente entrar en especulaciones sobre el porqué de la disputa entre ambos críticos, aun cuando aventuro que no es solo la mayor familiaridad con el pensamiento de Mariátegui lo que puede explicar la defensa de Cornejo Polar. En cualquier caso, es posible sostener que en uno y otro caso subyacen proyectos teórico-críticos de distinto tipo: si bien las nociones de transculturación (Rama) y heterogeneidad socio-cultural (Cornejo Polar) no son de suyo excluyentes, evidencian horizontes teóricos distintos<sup>5</sup>. En Rama se atisba una apuesta crítica que, dando cuenta de las tensiones culturales de la experiencia colonial, enfatiza la creación de una

---

<sup>5</sup> No deja de ser llamativo que Rama y Cornejo Polar se remitan a la obra de José María Arguedas como parte de sus itinerarios críticos, aunque hay que notar que si bien el tronco de la argumentación de Rama es la figura de Arguedas (apuntalada claro está por el concepto que toma prestado de Fernando Ortiz), las propuestas de Cornejo Polar pasan por los (des)encuentros coloniales y por la obra de Melgar en el siglo XIX, discutiendo también el indigenismo con una gran amplitud de matices.

cultura nueva; del lado de Cornejo Polar, la misma experiencia colonial es leída en un largo alcance que releva, por así decirlo, los cortocircuitos de esa misma creación cultural descrita por Rama. Por lo pronto, creo que la agudeza de la lectura que Cornejo Polar hace de Mariátegui queda evidenciada en la siguiente cita: “Como es propio del pensamiento de Mariátegui, su señalamiento del carácter no orgánicamente nacional de nuestra literatura deriva y es parte de una interpretación global de la sociedad” (Cornejo 1982, 22). El tratamiento que Mariátegui hace de la formación social peruana y su interpretación del proceso literario no serían sino facetas distintas de un pensamiento que, también, debiera ser pensado como totalidad.

Habiéndose hecho parte de un diagnóstico de la sociedad peruana como formación social heterogénea (como parece haberlo hecho Rama, quien, sin embargo, no deriva las consecuencias últimas de tal subscripción), Cornejo Polar procede a explorar las manifestaciones socio-culturales de dicha heterogeneidad en su ensayo “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”. Tras hacer una panorámica del contexto de producción de la literatura indigenista (además de una revisión de otras formas heterogéneas de literatura), Cornejo Polar hace frente a las escisiones que tiene que enfrentar el indigenismo. En esto, retoma el esquema de Mariátegui de un capitalismo en el mejor de los casos deficiente, impulsado por una burguesía nacional subordinada a los intereses gamonalistas y dependiente del abuso de las masas indígenas. Situado en este escenario, el indigenismo intentaría suturar las escisiones que constituyen sus condiciones de posibilidad, sin por ello evitar que dichas escisiones se manifiesten, también, en la misma forma que despliega su narrativa:

Pero la heterogeneidad del indigenismo no se agota en el cruce de dos culturas, en la dinámica de revelación de la primera bajo los supuestos de la segunda; tiene, también, en el estrato decisivo de los condicionamientos sociales, esa misma disgregada constitución. De hecho, el indigenismo responde a determinaciones de una sociedad caracterizada por el subdesarrollo y la dependencia de su estructura capitalista, mientras que el referente –el mundo indígena– aparece condicionado por una estructura rural todavía teñida de rasgos feudales en la mayoría de los países andinos. Por lo demás, mientras la actividad indigenista es una actividad de la clase media y en especial de grupos en diverso grado de radicalización, el referente tiene que representar los conflictos de otras clases, la beligerante oposición del campesinado y el gamonalismo (Cornejo 1982, 82).



Cornejo Polar se hace cargo, en la cita precedente, de la dimensión no abordada en profundidad por Mariátegui: la escisión de orden cultural. Analizando la matriz representacional indigenista, Cornejo Polar logra, además, identificar dimensiones que no son explicitadas por Mariátegui, como lo es la representación de la oralidad por medio de la escritura (Cornejo 1994, 173-175). Sin embargo, considero que lo crucial está en la manera en que se trabaja en torno a la no-coincidencia entre representante y representado al interior de la narrativa indigenista. Reconociendo dicha diferencia, Cornejo Polar refuta las aseveraciones de Rama, pues señala que es precisamente dicha escisión la que le da su fuerza tanto al indigenismo como al pensamiento de Mariátegui: “La perspectiva trazada por Mariátegui no intenta diluir la contradicción subyacente en el indigenismo, que es una contradicción real; intenta, más bien, explicar y legitimar su condición heteróclita, definiendo su contexto y otorgándole un rumbo ideológico” (Cornejo 1982, 84).

Rama y Cornejo Polar son, en mi opinión, dos lectores que llegan al indigenismo pasando por la matriz conceptual de Mariátegui. No obstante, el que dos itinerarios de lectura pasen por el mismo punto no quiere decir, en lo absoluto, que lleguen a destinos iguales. Mientras que Rama condena al indigenismo como matriz representacional por no hacer coincidir representante y representado, subordinando los intereses de este a los de aquel, Cornejo Polar insiste en que la *differentia specifica* del indigenismo es dicha escisión y, junto a Mariátegui, destaca la coincidencia de intereses entre representantes y representados. Así, en la lectura que Mariátegui hace de la situación de los indios, se deja interpelar por la agencia que ellos habrán de tener en un proceso revolucionario; por su parte, Cornejo Polar no puede eludir que el referente de la representación indigenista termina por modificarla (“el mejor indigenismo, no sólo asume los intereses del campesinado indígena; asimila también [...] ciertas formas literarias que pertenecen orgánicamente al referente” (Cornejo 1982, 84)). Rama, no obstante la lucidez de la que hace gala a lo largo de su obra, se cae, y lo hace mediante una doble descontextualización de las propuestas mariáteguianas. Primeramente, extrae a Mariátegui de su contexto de producción, y por lo tanto de las condiciones de posibilidad de su escritura (y, con ello, descontextualiza la obra del indigenismo literario). En segundo término, abstrae el análisis de Mariátegui de su propia matriz conceptual, resultando incapaz (a diferencia de Cornejo Polar) de integrar el análisis estético con el socioeconómico, reduciendo al peruano a un mestizaje economicista, al que también condena el resto del indigenismo literario.

### **A modo de conclusión: los puntos de fuga del indigenismo de Mariátegui**

Mariátegui es un anti-imperialista, y su análisis del Perú lo demuestra con creces. Tanto como socialista, su indigenismo es ineluctablemente anti-imperialista. Al

apuntar sus dardos a la pervivencia de estructuras de dominación colonial durante la República, Mariátegui se inscribe dentro de un conjunto de pensadores (que arranca al menos con José Martí) que ha insistido en la colonialidad presente en la formación histórica de América Latina. De ahí esa conjunción, tan extraña para algunos observadores fuera de América Latina, entre indigenismo, nacionalismo, socialismo y anti-imperialismo: “El pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ya ser liberal, sino socialista [...] Proclamamos que éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista” (Mariátegui 1986, 38). Se trata, entonces, de una crítica al liberalismo y su implantación en Perú, una empresa fallida que no hizo sino asentar más duramente la opresión colonial, a la vez que impedir el desarrollo capitalista que hubiera podido funcionar de alternativa para la transformación de las condiciones que mantenían subordinadas a las masas indígenas.

La colonialidad de la formación social peruana, en consecuencia, manifiesta un liberalismo deficitario, producto de la debilidad de su burguesía nacional. Una situación análoga ha sido observada en otros espacios que sufrieron la experiencia colonial. Por lo pronto, uno de los autores anti-coloniales que más incendiariamente formulara dicha crítica a las burguesías nacionales es Frantz Fanon (1963), para quien gran parte de los problemas que enfrentan las sociedades independizadas de África durante el proceso de liberación dependen de la formación de las clases dominantes. Otro punto de contacto entre el análisis mariáteguiano de la condición colonial del Perú y el pensamiento anti-colonial latinoamericano tiene que ver con la reproducción, por parte de las clases dominantes nacionales, de los patrones de inferiorización y discriminación racial. Se trata, en suma, de un pensamiento que logra proponer, lúcidamente, una forma de comprensión global de procesos que parecen moverse en arenas distintas, pero que no hacen sino participar de una totalidad histórica determinada y específica.

El indigenismo de Mariátegui es, qué duda cabe, un pensamiento contra-hegemónico. Hay en él tanto la negatividad incisiva de la denuncia, como el desmontaje de las estructuras que posibilitan el ejercicio de la dominación, a la vez que una propuesta de transformación del estado de cosas que suscita la reflexión crítica. Las condicionantes de su escritura, tan análogas (pareciera) a las nuestras hoy hacen pensar en la urgencia de una teoría crítica de similar envergadura. Dudo que sea posible para una sola persona acometer tal tarea, pero ello no obsta su necesidad. La primera mitad del siglo XX plantea un tipo de preguntas que tal vez no dan cuenta de todos los procesos que se desencadenaron y se siguen desencadenando a partir del quiebre de la hegemonía nacional-popular, aquella que gente como Mariátegui ayudó a construir desde una postura revolucionaria. Persiste en la obra de Mariátegui el índice crítico de una esperanza que hoy, tengo la impresión, nos hace tanta falta

como su lucidez para poder hacernos cargo de las escisiones que nos atraviesan tan profundamente que parecemos no saberlo aún.

## Bibliografía

- Contreras, Carlos y Marcos Cueto. 2007. *Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas por la independencia hasta el presente*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cornejo Polar, Antonio. 1982. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- . 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Dessau, Adalbert. 1971. "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui". En Antonio Melis, Adalbert Dessau y Manfred Kossock, *Mariátegui: tres estudios*, 51-109. Lima: Amauta.
- Fanon, Frantz. 1963. *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Favre, Henri. 1998. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores Galindo, Alberto. 2005. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Obras completas III (I). Lima: SUR.
- Mariátegui, José Carlos. 1986 [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta
- . 1991. *Textos Básicos*. Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano. Lima: Fondo de cultura Económica.
- Massardo, Jaime. 2011. "El Lugar del Pensamiento de José Carlos Mariátegui en la Exploración Crítica de las Formaciones Sociales de América Latina" Documentos de trabajo magíster en Historia n° 1, Universidad de Valparaíso, primer semestre.
- Melis, Antonio. 1971. "Mariátegui: Primer Marxista de América Latina". En Antonio Melis, Adalbert Dessau y Manfred Kossock, *Mariátegui: tres estudios*, 9-49. Lima: Amauta.
- Quijano, Aníbal. 1991. Prólogo a *Textos básicos*, de José Carlos Mariátegui, selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano, vi-xvi. Lima: Fondo de cultura Económica.
- Rama, Ángel. 2008. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Rojó, Grínor. 2011. *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna*. Santiago, (manuscrito inédito).

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?". En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultures*, 271-313. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.