

La crítica de la literatura peruana y el marxismo mariateguiano como una sociología del conocimiento

*Criticism of Peruvian literature and Mariateguian
Marxism as a sociology of knowledge*

*Mastarispá qawana Perú suyupa literatura yachayninta,
hinallataq llaqtakunapa yachayninkuna marxismo mariate-
guiano nisqanmanta*

Gonzalo F. García

Universidad Autónoma Metropolitana de México, Ciudad de
México, México

gonzalo.garcia.g@usach.cl

ORCID: 0009-0009-5103-6752

Resumen

El marxismo refiere las ideas y la producción literaria al nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas materiales, esto es, a la “estructura económica” sobre la cual se erigen determinadas formas de “conciencia social”. El acento está puesto en los intereses que influyen en el conocimiento y en develar la ideología dominante como consecuencia de una dominación de clase. La economía política clásica, la filosofía del derecho de Hegel y el pensamiento liberal son explicados a la luz del ascenso de la clase media que había alcanzado el poder político y económico en Europa; una condición histórica que no podía ser simplemente asumida en América Latina. Por eso, el marxismo mariateguiano constituye un esfuerzo de resignificación para poder caracterizar los aspectos fundamentales de la realidad peruana. Se trata, pues, de una notable autocomprensión de la propia realidad. Pero, sobre todo, de una forma novedosa para analizar y explicar críticamente el fenómeno de la literatura como un síntoma del carácter específico que asume la modernidad latinoamericana, lo cual sugiere una estrategia distinta de interpretación a la historia de las ideas y de los intelectuales.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui, sociología del conocimiento, pensamiento marxista latinoamericano, literatura peruana

Abstract

The Marxist approach attributes ideas and literary production to the level of development of material productive forces, that is, to the “economic structure” on which certain forms of “social consciousness” are erected. From there, the emphasis is placed on the interests that influence knowledge and on revealing the dominant ideology as a consequence of social class domination. The classic political economy, Hegel’s philosophy of law, and liberal thinking are explained in light of the rise of the middle class that had achieved political and economic power in Europe; a historical condition that could not simply be assumed in Latin America. Therefore, Mariateguian Marxism demands an effort of resignification to be able to characterize the fundamental aspects of the Peruvian socio-historical formation. It is therefore a remarkable effort in self-understanding one’s own social reality. Mostly, it is an innovative way to analyze and explain critically the phenomenon of literature that expresses the specific character of Latin American modernity, which suggest a different strategy of analysis than history of ideas and intellectuals.

Keywords: José Carlos Mariátegui, sociology of knowledge, Latin American Marxist thinking, Peruvian literature

Huñupay

Marxismo nisqanqa yuyaymanamanmi qatin; hinallataq, literaturaman qatiq yachaykuna llaqtapa qaqninwan kuskachakun, chaymi “estructura económica” nisqan, chay ukupin runakunaq sunqun runamasinman kutirin. Chay ruwaypin yachaykuna rikurimun; hinallataq wakin runakunaq *ideología* manchachiq nisqan rikurimun, runamasinta manchachisqanmanta. Qullqi ñawpa allin kawsay qawarinapi, yachay munaykuna Hegelpa kamachikuymanta; hinallataq, hamutaymanta puririmun yachaynin, imaynatas runakuna kamachikuy pachaman, wak Europa llaqtapi ayparqaku; manayá riki, América Latina llaqtallapichu chay ruwayqa kanman karqa. Chaymi, kay *marxismo mariateguiano* nisqanqa Perú suyupa kawsayninta qawarichiwanchik. Chaywanmi riki kikin llaqta kawsaynintaqa riqsikun. Hinaqa manayá kawsayllantachu riqsichikun, literatura nisqan yachaynintawanmi, latinoamerica llaqtapi musuq yachay hinata hina.

Huntasqa rimaykuna: José Carlos Mariátegui, llaqtaq yachayninkuna, *marxista latinoamericanopa* hamutaynin, Perú suyupa literatura nisqan

Fecha de envío: 22/6/2023 **Fecha de aceptación:** 27/9/2023

En torno a una sociología del conocimiento marxista

El tema de las condiciones sociales que influyen en el conocimiento constituye una problemática esencial para el análisis sociológico, especialmente en lo que concierne a los aspectos mistificadores o ideológicos entendidos como “falsa conciencia”. Se trata de los intereses que distorsionan el acceso a la realidad y que utilizan el conocimiento para legitimar el ejercicio del dominio social.

La teoría marxista concibe la producción intelectual como un fenómeno indisociable de las condiciones y necesidades materiales de la existencia. “Los hombres —según Marx y Engels (1974)— son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas...” (p. 26). La “conciencia social” se entiende, pues, como un reflejo de la praxis, y su análisis remite necesariamente a un fundamento concreto y real; “aquí [a diferencia de la filosofía alemana] se asciende de la tierra al cielo” (Marx y Engels, 1974). De este modo, la concepción materialista del desarrollo histórico ofrece un método cuya veracidad descansa, primero, en una idea de la realidad, tal como de hecho existe en tanto *organización social del trabajo* (por ejemplo, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, generación y distribución del excedente).

La metáfora con la que suele resumirse dicha posición es bastante conocida: la base real, la infraestructura económica, determina las configuraciones culturales (léase “la superestructura jurídica y política” e ideológica). Esta premisa es determinante para el análisis sociológico-marxista del conocimiento (Adorno, 1962, pp. 30-45). El condicionamiento social se refiere a los factores económicos; a la primacía de las condiciones materiales de la vida que determinan las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e intelectuales que están al servicio de la clase dominante. Este punto se aprecia con nitidez en la propuesta teórico-metodológica de Marx y Engels:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente (1974, p. 50).

Recordemos que para Marx (1989) el desarrollo del capitalismo representa —más allá de los indiscutibles progresos que trajo— una condición para llevar la historia a su fin, en la medida en que comprende al sujeto (el proletariado) de su propia negación y, con ello, impugna la pretensión hegeliana de la razón. Mientras el marxismo postula la tesis de una contradicción —dado el conflicto incesante entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción— imposible de superar al interior del sistema capitalista, el pensamiento burgués oprime esa posibilidad. La sola existencia de individuos dedicados a cultivar los principios de la clase media que había alcanzado el poder económico y político en Europa supone, desde luego, a unos hombres que pueden sustraerse de las exigencias del trabajo manual y tener tiempo para dedicarse al mundo de las ideas.

Se aduce el carácter burgués del conocimiento en cuanto representaciones que están defendiendo “intereses particulares” disfrazados de “intereses generales”. Por lo que son incapaces de auscultar un potencial de emancipación respecto de los procesos ciegos e irracionales que gobiernan la producción capitalista y, asimismo, respecto del Estado de derecho en la concepción hegeliana (Marx, 1982, pp. 319-438). Es más, contribuyen a naturalizar estos logros históricos como la expresión cúlmine del proceso civilizatorio. La razón de ello radica en que tanto la economía política clásica como la filosofía idealista alemana no reconocen en la producción material el fundamento para el análisis y la crítica hacia el orden de la existencia empírica predominante. Por lo mismo, estas ideas sirven para legitimar lo que a una clase le conviene y desea consolidar.

La economía política clásica no tiene en cuenta el hecho de que la economía moderna está fundada en la pauperización de masas desposeídas, cuya única libertad consiste en vender su “fuerza de trabajo” a los dueños de los medios de producción, la cual, en especial, constituye la posibilidad para la creación de “plusvalía”. La apropiación (privada) que hace el capitalista de una parte del trabajo del obrero —que no es retribuida—, así como la conflictividad primordial entre el capital y el trabajo, quedan ocultas en una aprehensión apologética y esencialista del orden moderno¹.

Una aproximación sociología al fenómeno del conocimiento sostiene que el conocimiento en general está condicionado social e históricamente. La pregunta que surge es cómo se puede mantener la pretensión de verdad en el entendido de que el mismo acceso a la realidad está condicionado; en otras palabras: si las ideas dicen relación con intereses particulares (de clase), ¿qué queda de la verdad como un valor constante? Antes de precisar la respuesta que ofrece el marxismo, cabe

señalar algunas cuestiones sobre qué significa la premisa de que la conciencia social debe analizarse en virtud de la estructura económica y de las contradicciones que esta entraña².

Lo anterior implica un enfoque no idealista en el estudio de las ideas, en el sentido de que estas no se explican por remisión a otros elementos de su misma clase³. El argumento materialista sostiene que la producción intelectual más bien tiene que comprenderse y explicarse a la luz de la “anatomía de la sociedad civil”, es decir, conforme al grado de desarrollo económico de la sociedad. En tanto formas de la conciencia social, las ideas son valoradas en función de las contradicciones de la vida material como aquella realidad ante la cual los seres humanos no pueden sustraerse. El análisis, por lo tanto, comienza por tomar posición de una caracterización teórica de la formación social en la que unas y otras ideas surgen y se desarrollan. Para el análisis marxista clásico esto es claro desde el principio: se trata de la sociedad moderna entendida bajo la forma histórica del modo de producción capitalista, cuya expresión filosófica más elaborada se halla en Hegel. La filosofía hegeliana representa la plenitud del pensamiento burgués. Hegel (1968) considera que a partir de la Revolución francesa y con el proceso del capitalismo industrial llegaba la libertad de todos los estamentos. El Estado de derecho se encargaría de resolver los antagonismos sociales en la medida en que hacía posible la unidad de los intereses particulares con el “interés general”. Los principios de la razón y la libertad se hallaban entonces materializados en la realidad sociohistórica. Así, la filosofía allanaba el umbral para su propia negación, puesto que los ideales que proclama habían encontrado su realización práctica en los países de Europa occidental (Marcuse, 1999, pp. 247-253). Ir más allá de Hegel y de la economía clásica significaba, entonces, ir más allá del orden social y político con el que sus ideas habían armonizado.

Aquí se encuentran los motivos críticos y emancipatorios de la teoría marxista con miras a superar la prehistoria de la humanidad a través de la instauración del socialismo; a través de la “socialización de los medios de producción” y la consecuente supresión de la propiedad privada. Pero no es esto lo que nos interesa destacar, sino el reproche hacia un tipo de conocimiento (la filosofía) que había caído en la ilusión de concebir la realidad objetiva como resultado del pensamiento. El giro sociológico que propone el materialismo histórico está condensado en la fórmula de que “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1982, pp. 66-67).

Interesa destacar esta tesis para señalar el carácter que tiene una aproximación sociológica al fenómeno del conocimiento. A diferencia de los enfoques historiográficos, el marxismo ofrece un fundamento a través del cual derivan las formas de conciencia social. No restringe la investigación a la mera representación o discusión filológica del objeto de estudio, ni tampoco rehúye a plantear apreciaciones abstractas que hacen parte de una comprensión teórica de la sociedad.

El postulado de que en la “producción social de su existencia” los hombres contraen relaciones necesarias e independientes de su voluntad tiene una pretensión universal. Abarca la operación constitutiva y delimitante del objeto específico que reclama el paradigma marxista. Cualquiera que sea contexto de investigación, desde una óptica marxista no se puede renunciar al presupuesto de la *organización social del trabajo*. Si se llegase a sostener, por ejemplo, que en América Latina no era plausible hablar de capitalismo en la época de Mariátegui, y se concluyera que la teoría crítica de Marx no tiene validez en ese contexto, nos daríamos cuenta de que no se está conversando en el ámbito de la teoría social. Es evidente que, partiendo del proceso del trabajo y del análisis de las relaciones sociales de producción en el Perú, se puede arribar a caracterizaciones empíricas muy distintas con respecto a los diagnósticos acerca de las sociedades europeas y capitalistas.

Sin embargo, tal vez donde más se acentúa el contraste, entre las lecturas canónicas de Marx y Engels y un marxismo desde la periferia latinoamericana, es en el carácter incompleto atribuido a la sociedad burguesa. Lo esbozamos más arriba: una de las preocupaciones esenciales del marxismo consiste en demostrar que la realización efectiva de la libertad del hombre implicaba transitar hacia un nuevo modo de producción que permitiría el pleno desarrollo de las facultades humanas. La concepción burguesa del progreso podía esgrimir la representación del “interés general”, pero el acontecer factual demostraba que solo se trataba de la realización de un interés particular, el de las clases dominantes. A partir de ahí se postula la figura de una modernidad incompleta que engendra las condiciones objetivas para su propia negación. La revolución socialista y proletaria aparecía como una expectativa ineludible en el horizonte de la historia.

Desde el punto de vista de lo “no realizado” —las aspiraciones e intereses de la clase media en el ejercicio del dominio social—, las diferencias con el curso dominante de la modernidad se acentúan con respecto a las sociedades periféricas. El marxismo latinoamericano desde sus orígenes se confronta con la problemática de tener que adecuar esquemas de interpretación en un contexto distinto al de las naciones occidentales que fueron pensadas por Marx y Engels. “En el Perú —dice

Mariátegui (2007)— no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista” (p. 40). Se trata de una nación que no ha atravesado una revolución democrático-burguesa que resulte en la prevalencia de la burguesía en la sociedad, caracterizada, además, por un incipiente desarrollo de las fuerzas productivas y una estructura económica contradictoria en donde conviven distintos modos de producción (incluso algunos no orientados al salario). Este ejercicio de comprensión es lo que le permite a Mariátegui asumir una novedosa posición para emprender el análisis del discurso literario peruano. Asimismo, le significa replantear la posibilidad del socialismo como una alternativa para superar los “residuos de la feudalidad” a partir de la inexistencia de un proletariado urbano-industrial⁴.

Volviendo a la pregunta sobre la verdad en el marxismo, se debe tener en cuenta el presupuesto de que el interés primordial está dirigido a develar el conocimiento como ideología que expresa una dominación de clase. Así, Lukács (1970) analiza el “racionalismo moderno” como un fenómeno alusivo a la primacía de ciertos intereses de clase. Las concepciones positivistas y liberales fueron entendidas en tanto expresiones genuinas de la ideología burguesa. El propio Mariátegui (1970, p. 124) sugiere que el liberalismo debe leerse como la doctrina que asume la clase media para rechazar todo lo que se opone a su proyecto.

Con todo, la tradición marxista argumenta la posibilidad de una auténtica aprehensión de la realidad que no incurriría en disfrazar intereses particulares. Esta posibilidad se juega en el punto de vista de la *totalidad* que, siguiendo con Lukács (1970), encarna el pensamiento marxista y la causa del proletariado: una concepción materialista del desarrollo histórico y una transformación política revolucionaria en el nombre de la humanidad. Ambos elementos son constitutivos en el pensamiento mariateguiano y se ponen de relieve en su análisis de la literatura peruana.

El problema de la literatura peruana

Mariátegui habla de “desarraigo”, “anemia” y “raquitismo” como los rasgos que definen la literatura peruana. Se refiere a un caudal que ha permanecido disociado de la realidad sociohistórica y de los verdaderos problemas de la nación, pero que, a su vez, constituye una expresión auténtica de su base real. En este aspecto, puede hablarse de una “literatura peruana”, en tanto da cuenta de una sociedad que aún no ha logrado devenir una nación moderna e integrada. “Somos un pueblo —expresa Mariátegui (2007)— en el que conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores” (p. 86). La literatura, por lo tanto, manifiesta

el desdén hacia el pasado indígena, la nostalgia de la Colonia, la incapacidad de la praxis creativa, y fundamentalmente la persistencia de una “mentalidad colonial”. Tales rasgos tienen que ver con una herencia cultural que no ha sido asumida en el imaginario estético-literario. A excepción de Garcilaso, el mundo indígena y el europeo no han conformado una auténtica tradición. ¿De qué se puede hablar entonces? De unas letras que han empeñado “por el lustre y brillo de los blasones virreinales” (Mariátegui, 2007, p. 201). Por lo mismo, las lecturas que llevan a cabo sus comentaristas oficiales expresan las contradicciones y complejos de la clase dominante que, pese a su esfuerzo de presentarse como una burguesía liberal y moderna, sigue asentada en la experiencia de los terratenientes y señores propietarios⁵.

Superar la disociación de la literatura significa poder asir la nación en las letras, iluminando los desafíos propios de la realidad histórica. Lo cual tiene que ver con inducir procesos de modernización que suponen una cierta conservación de la identidad —por ejemplo: elementos de la comunidad indígena (o del *ayllu*)— y la utopía de un “socialismo enraizado” sobre la base de una reorganización cabal de la sociedad peruana. No obstante, esta conservación en ningún caso implica una asunción romántica del pasado indígena⁶. El Perú “viviente y verdadero” se piensa a partir del mestizaje y en la liquidación definitiva del orden tradicional o de los remanentes heredados de la feudalidad⁷.

En el análisis el canon literario es referido por Mariátegui a una estructura económica semicolonial cuya clase dominante comporta rasgos oligárquicos de casta más que atributos de una burguesía subversiva que haya superado el contexto feudal⁸. Mariátegui lo demuestra a través de los trabajos de las élites locales que abrazaron la idea de la *latinidad* inspirada en el discurso arielista de Rodó —el caso de Riva-Agüero y su *crítica* a la historia de la literatura peruana—; en sus palabras:

Su ensayo [el de Riva-Agüero] sobre “el carácter de la literatura del Perú independiente” [1905] está en todas sus partes, inequívocamente transido no sólo de conceptos políticos sino aun de sentimientos de casta. Es simultáneamente una pieza de historiografía literaria y de reivindicación política [...] El espíritu de casta de los “encomenderos” coloniales, inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en españolismo, colonialismo, aristocratismo (Mariátegui, 2007, p. 193).

Este criterio generador de la interpretación se explica por el compromiso de clase del autor aludido. Más que un trabajo de investigación, el ensayo de Riva-Agüero manifiesta el “ser social” de la casta oligárquica. El objeto literario, desde su punto de vista, se valora únicamente por el sello colonialista y reaccionario que lo anima. Su mirada respondería al punto de vista desde el cual se representa no solo de las letras, sino de diversos aspectos que refieren a la vida social y cultural peruana⁹. Por lo tanto, a partir de dicha inclinación ideológica (la de los “encomenderos”) la palabra de Riva-Agüero queda dicha como una pieza que expresa el sistema de valores de la clase dominante que del fenómeno del cual se pretende dar cuenta (la literatura nacional).

Sin embargo, la autoimplicación en el acto de conocimiento es algo que Mariátegui no suspende para sí mismo. Podría decirse que asume el carácter prejuicioso de su interpretación. Mientras que Riva-Agüero omite la carga de arbitrariedad y de subjetividad presente en su juicio, al presentar su ensayo como preceptista y académico, Mariátegui transparenta desde el comienzo sus intereses como pensador marxista y revolucionario. En otras palabras: nos hace saber cuáles son las coordenadas axiológicas que motivan su análisis crítico de la literatura y de la sociedad peruana, las cuales consisten, por un lado, en el prisma teórico para describir la formación histórica peruana (sobre todo en la caracterización que se hace en el primer capítulo de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*); y, por otro, en los compromisos éticos que asume el quehacer intelectual con respecto a la capacidad de trascender el contexto socioeconómico a través de una revolución socialista.

La primera decisión teórico-metodológica por parte de Mariátegui consiste en renunciar al esquema clásico de inspiración marxista para analizar el proceso literario local. Aquel aplica sus métodos en el campo de sociedades típicamente modernas, distinguidas por la presencia de una burguesía citadina y por el predominio del modo de producción capitalista. Esta, claramente, no es la situación del Perú. Por lo mismo, tampoco considera adecuado hablar de una evolución de estilos siguiendo el esquema histórico europeo (clasicismo, romanticismo y modernismo, de antiguo, medioeval y moderno, de poesía popular y literaria, etc.).

La segunda decisión tiene que ver con el compromiso y la promoción de una estética indigenista y revolucionaria que descansa en una toma de conciencia sobre el fundamento socioeconómico de los problemas peruanos. La pregunta es: ¿cómo es posible transitar hacia el socialismo en una sociedad no capitalista y atrasada? ¿Es posible hacerlo sin haber pasado por una fase de revolución democrático-burguesa? Por aquel entonces el testimonio bolchevique daba cuenta

de una alternativa al desarrollo capitalista propio de la modernidad europea. Se permitía así cuestionar el eurocentrismo en la historia, en la medida en que despojaba a Occidente del monopolio de la concepción del progreso. El socialismo “real” surge en donde las fuerzas productivas no se encontraban en la plenitud de su desarrollo. Para Mariátegui esta evidencia le implica poner especial atención en el mundo indígena y campesino para la constitución de un sujeto histórico.

La crítica hacia la literatura arielista

En discusión con Löwy, Ferretti (2020) sugiere que la crítica de Mariátegui hacia el movimiento arielista y sus portavoces mejor debe ser entendida como un doble distanciamiento, tanto del latinoamericanismo de Rodó como del posicionamiento de la élite intelectual criolla. Según la especialista chilena, el supuesto de un “marxismo arielista” no le hace justicia al ensayista peruano:

Mejor nos parece ver en el fundador del socialismo peruano un esfuerzo de oposición a las políticas y estéticas de ese humanismo novecentista, un esfuerzo por construir un proyecto político y cultural antioligárquico, antiaristocrático y antielitista difícilmente podría adjetivarse arielista (Ferretti, 2020, p. 90).

El gesto es apropiado en el sentido de que ubicar a Mariátegui al interior de la órbita arielista no parece muy acertado. Sin embargo, lo que destaca Löwy con el argumento de un “marxismo arielista” es un motivo subyacente en vista de la preocupación por enraizar el desarrollo de América Latina en su propia historicidad. Lo que Rodó y Mariátegui tienen en común es una crítica hacia la restricción del horizonte histórico bajo el concepto (eurocéntrico) del progreso¹⁰; en segundo lugar, un esfuerzo de búsqueda y de reconciliación con nuestra identidad cultural para plantearse en la órbita de la civilización occidental.

La precisión de Ferretti (2020) pertenece al ámbito de la filología. Concluye su texto relevando la misma descripción que hace Mariátegui de su empresa intelectual, a partir de la cual declama una ruptura radical con la tesis espiritualista sobre la presunta identidad latina de América y, asimismo, con la generación literaria que asumió el discurso de Rodó en la circunstancia local.

Para Mariátegui, el discurso de la latinidad expresa un síntoma de la crisis de la modernidad capitalista¹¹. En el seno de esta crisis algunas sociedades apelan a la reconstrucción de tiempos pretéritos a través de la comprensión mítica. En “Divagaciones sobre el tema de la latinidad” (1970, pp. 121-126), analiza el fascismo

italiano y la valoración negativa que éste hace de la democracia y de la economía liberal. La acusación de los ideólogos fascistas es que la modernidad capitalista habría disuelto el papel de la jerarquía y de la autoridad, consideradas como pilares del orden social. Así como también, en la esfera de la educación, el haber degradado el valor de las humanidades y de la formación clásica en favor de la especialización técnica y la instrucción profesional para satisfacer las necesidades de la división social del trabajo¹². El fascismo proclama la subordinación de las partes a la existencia de una instancia valorativa suprema, basada en el restablecimiento del orden imperial romano y en la primacía de la Iglesia católica (Mariátegui, 2010, p. 175).

Esta forma de volver la mirada hacia el pasado constituiría una respuesta regresiva a las consecuencias del despliegue del capitalismo y la consecuente crisis de las instituciones clásicas de la cultura. No obstante, la proclama fascista surge en Italia, precisamente en una nación rezagada con respecto al nivel de desarrollo alcanzado por las naciones de Europa occidental. En ese contexto, la apelación a la latinidad, como un símbolo de identidad en contra de los procesos de modernización, busca restituir el rol del mito¹³.

Lo que se cuestiona en “Divagaciones sobre el tema de la latinidad” es fundamentalmente el carácter anacrónico que evoca el latinismo como ideología de la reacción. La nostalgia de Roma, la restitución conservadora de las humanidades y de la jerarquía social, corresponden al anhelo de subsumir las partes a una instancia social omniabarcadora. Mariátegui, en ese sentido, señala a la reivindicación latinista como una posición reaccionaria de clase, contraria a las premisas de la modernidad¹⁴. La pretensión, por ejemplo, de restituir el principio del ordenamiento jerárquico no es compatible con el funcionamiento del capitalismo moderno; en el que esferas como la política y la educación son las que se subordinan a la lógica propia de la economía. De este modo, la reacción fascista-latinista pretende solucionar la crisis con un remedio regresivo en nombre de la defensa de la cultura occidental. Se sirve de la tesis —al igual que lo hará el nazismo— de la comunidad de destino histórico y aspira a regular, a través de la supremacía de la esfera político-religiosa, las demás instancias sociales.

Respecto de la tesis de la latinidad de nuestra América, la posición en contra es todavía más clara: “Lo primero que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco histórico con Roma” (Mariátegui, 1970, p. 121). Evoca el testimonio de su viaje a Italia para reforzar su argumento:

Y un día en que, entre las ruinas de las termas de Paolo Emilio, los representantes de todas las sedicentes naciones latinas celebraban en un banquete el Natale de Roma, comprendí cuán extranjeros éramos en esa fiesta los hispano-americanos. Percibí nítida y precisamente la artificiosidad del arbitrario y el mito de nuestro parentesco con Roma (Mariátegui, 1970, p. 122).

Pretender que la latinidad constituye la herencia cultural que arrojaría luz sobre el destino histórico de nuestros pueblos sería incurrir en un “espejismo teórico”. El verdadero protagonista de nuestra historia es el sujeto mestizo, rara vez asumido en las sociedades latinoamericanas. Mariátegui, en ese aspecto, considera que Espartaco es la única figura pedagógica digna de considerar en relación con el pasado romano.

La alusión a Espartaco, como bien indica Ferretti (2020), tiene una conexión más amplia que contribuye a precisar el distanciamiento con un clima intelectual espiritualista¹⁵. En el planteamiento arielista es tan importante el sustrato grecolatino como la preocupación por la formación de minorías selectas (Weinberg, 2018). En el planteamiento mariáteguiano se trata de un imaginario estético vinculado a las aspiraciones y reivindicaciones de las masas indígenas y al anhelo de la revolución socialista. Ambas tendencias constituirían elementos estéticos de vanguardia valorados positivamente por el ensayista peruano.

La literatura y el arte indigenista; un vanguardismo que retoma el pasado histórico con miras a articular un socialismo propio y distinto para América Latina. “Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy” (Mariátegui, 2008, p. 189). Solidaridad que se fundamentaría en la constatación del fundamento económico de los problemas sociales¹⁶. Tradición y revolución son cosas que funcionan juntas.

La sensibilidad estética en la concepción arielista dice relación con un criterio civilizatorio renuente al dominio de la utilidad. Está ligada a la idea de “alta cultura” y a la necesidad de establecer criterios de jerarquía social. El sentimiento de lo bello posee un valor universal no porque todos los individuos consideren el legado del arte, de la arquitectura y de la literatura clásica —o del movimiento renacentista— como algo superior e inmejorable, sino porque tiene una trascendencia que comunica a los hombres con los “intereses del espíritu”, de acuerdo con el ideal antropológico de la perfección¹⁷. En el movimiento artístico socialista el criterio es otro; prevalece la idea revolucionaria, la captación de su esencia y la

proyección de sus posibilidades reales. Recordemos a qué tipo de empresa refiere este postulado: la creación de un orden que prefigura un arte que no disfraza intereses particulares. La virtud de la literatura soviética, por ejemplo, surte efecto en cuanto logra manifestar lo que quiere entenderse como el carácter heroico de la gesta socialista. Una novela como *Cemento* de Gladkov (1925) ofrece una imagen realista de la experiencia revolucionaria que posibilita al lector relacionarse con su luminosidad sin dejar de lado su dimensión sacrificial.

El drama de Tchumalov [del protagonista de *Cemento*] no es sino un fragmento del drama de Rusia revolucionaria. Todas las pasiones, todos los impulsos, todos los dolores de la revolución están en esta novela. Todos los destinos, los más opuestos, los más íntimos, los más distintos, están justificados. Gladkov logra expresar, en páginas de potente y ruda belleza, la fuerza nueva, la energía creadora, la riqueza humana del más grande acontecimiento contemporáneo (Mariátegui, 1970, p. 173).

En varios escritos Mariátegui dedica expresiones de alabanza al movimiento literario de la vanguardia socialista. Siempre en la línea de su interpelación pedagógica a las muchedumbres y a las generaciones excluidas. Al igual que la actividad teórica, el trabajo artístico también está orientado por el compromiso político y tiene como propósito la interlocución con los sectores populares; buscando llevarlos a la comprensión de sí mismos como agentes históricos de cambio. En el comentario a *Les enchainements* de Barbusse (1925) el género épico renace a través de la utopía de cerrar la prehistoria de la sociedad humana:

La vieja épica era la exaltación del héroe; la nueva épica será la exaltación de la multitud. En sus cantos, los hombres dejarán de ser el coro anónimo e ignorado del hombre [...] El argumento de todas las páginas es el drama humano. Drama uno y múltiple. Drama de todas las edades. Barbusse reivindica, con infinito amor, con vigorosa energía, la gloria humilde de la muchedumbre (Mariátegui, 1964, pp. 181-183).

En el artículo intitulado “Aniversario y balance” (1986, pp. 246-250) se advierte todavía con más claridad la postura en contra del movimiento literario vinculado a la figura del Rodó. Mariátegui (1964) considera que es “ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista” (p. 248). Y sobre el ideal arielista, profiere: “Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y

francamente, con la realidad” (Mariátegui, 1964). Esas “cuentas”, evidentemente, remiten a la realidad económica. Piénsese, sobre todo, en lo irrisorio que resultaba hacer una crítica al progreso técnico, a las ideas de la democracia liberal y al capitalismo industrial dada la situación de las sociedades latinoamericanas a inicios del siglo xx. La exaltación de la antigüedad clásica en países de estructura agraria, en cuyas calles no resplandecían masas de obreros industriales o personas “rubias y pálidas” de origen europeo, no parecía una apuesta congruente con la situación histórica, lo que acentúa el carácter de simulacro atribuido al rodoísmo¹⁸.

El reproche de disociación consiste en el hecho de haber mistificado la propia realidad. En lugar de dilucidar los problemas reales de América Latina, la “ficción” de Rodó habría incurrido en una asimilación acrítica de cierta filosofía europea (por ejemplo, los planteamientos idealistas de Bergson). De modo que se estaban adoptando diagnósticos que caracterizan la experiencia de los centros modernos como si fueran propios. Este comportamiento imitativo tendría su explicación en la mentalidad colonial de las élites, en tanto que la adopción de las modas intelectuales significa obtener estatus como fuente de poder. Se trataría, entonces, de una estrategia ideológica de legitimación social en el campo cultural que expone la carencia de originalidad y el estado de alienación de las letras¹⁹.

El marxismo, por cierto, no está exento del problema de ser también un pensamiento surgido en otro contexto. Pero no es la imitación lo que se rechaza de cara a un pensamiento auténtico. Para Mariátegui, “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” (2007, p. 6)²⁰. Se recurre a la teoría marxista para ofrecer un vistazo de fondo sobre la sociedad peruana, pero también para insistir, en la noción de que la utopía socialista no sería incongruente con la propia historia: “El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica” (1986, p. 249). Sin estos dos elementos no es posible entender el análisis del fenómeno literario.

Los representantes de la literatura arielista son los voceros de la vieja aristocracia. Su *leitmotiv* no apunta a hacer “cuentas serias” con la realidad, sino más bien a consolidar y reproducir sus ventajas heredadas. José de la Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaúnde y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón constituyen una especie de oligarquía intelectual con un claro proyecto ideológico: consolidar el dominio de la clase latifundista.

La generación en cuestión funda el Partido Democrático Nacional conocido como los “futuristas” en referencia al movimiento liderado por Marinetti (ideólogo del

fascismo). Tuvo el “mérito” de haberse articulado con los intereses de la oligarquía civilista-limeña en el contexto de la “República Aristocrática” (Basadre, 2005), período que se caracteriza en torno a la “restauración conservadora” como proyecto político. Lo de restauración corresponde al intento de consolidar el predominio de las minorías aventajadas, cuyo posicionamiento seudoburgués demandaba “una reconquista integral de la inteligencia y el sentimiento” (Mariátegui, 2007, p. 230). Es así como el objeto de lo literario cobra interés para Riva-Agüero.

En el *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) Riva-Agüero sostiene que la literatura del país andino se caracteriza más por la imitación a lo foráneo que por su originalidad. En este sentido, dedica su tesis universitaria a un objeto que, según él, no existe, o bien a lo que ha sido un eco provinciano de las letras europeas. Concluye que una auténtica literatura peruana o latinoamericana es algo irrealizable, puesto que se carece de un ideal propio.

La gran originalidad, la verdadera originalidad, dimana siempre de un ideal. Pues bien: los hispanoamericanos no tienen ni han tenido ideal propio y probablemente no lo tendrán en mucho tiempo. Nos faltan a los hispanoamericanos para ser capaces de engendrar un fecundo ideal colectivo, homogeneidad étnica, confianza en nuestras fuerzas, vida intelectual intensa y concentrada y hasta desarrollo social y económico [...] Hay que reconocer nuestra subordinación al ideal europeo o al angloamericano, subordinación forzosa y no solo pretérita y presente, sino futura; por consiguiente hay que reconocer que en la literatura de la América Latina, sobre el elemento original, cubriéndolo y como ahogándolo, se levantará de continuo el elemento de la imitación extranjera (Riva-Agüero, 1962, p. 270).

En estas palabras se devela una naturalización de la mentalidad colonial. La literatura recibe el encargo de “ser modernos” por medio de la imitación de las modas. La carencia de ideal —aunque no queda del todo dicho en qué consiste (¿se trata de tenerse a sí mismo como valioso?, ¿de tomar conciencia histórica?, o bien: ¿de ambas cosas?)— comporta un ahorro de pensamiento en el entendido de que el reconocimiento de las asimetrías (con respecto a los centros) no deriva en un esfuerzo por superar la mimesis, sino a consagrarse a repetir lo producido en Europa. “El Perú —afirma Riva-Agüero— se *extranjeriza* y tiene que *extranjerizarse*” (1962, p. 177). Proceso que deriva en un efecto pernicioso, pues, apenas comienza a asimilarse un estilo, a practicarse una forma de literatura, aparece

la siguiente moda y con ello el menester de su recepción. En consecuencia, lo que había sido incubado como “tradicción literaria” —a partir de la asimilación de ideas e instituciones foráneas— preparara un proceso de ruptura permanente entre la novedad y un pasado que deviene siempre retardado.

Para Mariátegui, la falta de originalidad no se dirime por imitar estilos, corrientes teóricas u orientaciones estéticas. En “¿Existe un pensamiento hispano-americano?” (2010, pp. 213-217) se refiere a nuestra tradición intelectual como “carente de rasgos propios”, habiéndose cultivado en recitar los tópicos del pensamiento de los centros. El pensamiento hispano-americano hablaría mejor de una “rapsodia” intelectual que en vez de hacer “cuentas serias” con la realidad circundante se ha dedicado a encubrirla con las modas intelectuales de turno. El conato arielista pasa por alto la dimensión económica de fondo, la cual refleja la radical incompletitud de los países latinoamericanos. En su lugar, reproduce los motivos de la reacción conservadora que se ha gestado en Europa en contra de la experiencia de desmitificación que ha significado la modernidad capitalista.

En el caso de Riva-Agüero lo propio se encuentra en el vínculo con la Europa blanca, católica y occidental. Cuando se refiere al indio, habla de una raza inferior, que le es extraña al criollo; cuando habla de lo peruano marca su genealogía con el Virreinato; cuando expresa su juicio sobre la cultura peruana expresa los prejuicios de su clase, cerrando la posibilidad de una literatura indigenista y popular. En su ensayo termina reivindicando el legado hispano a partir de a una interpretación idealizada de la tradición. De España, habría que conservar su “carácter honrado, caballeresco y viril” (1962, p. 285) como algo esencial para el sostenimiento de la identidad nacional y necesario para la conducción de su destino. También habría que conservar sus perceptos literarios en tanto expresión por excelencia de la lengua madre y fuente primordial para desarrollar una auténtica literatura. No obstante, la extranjerización, deseable e inevitable, tendría que dirigirse, según Riva-Agüero, a copiar los logros culturales de las naciones protagonistas de la modernidad. Respecto de Francia, por ejemplo, conviene ponerse a tono con su producción intelectual como una forma de abrazar ideas que contribuyan a romper con la herencia política y religiosa del pasado español. “Francia —argumenta— es la Grecia moderna y París la nueva Atenas, el foco más principal y luminoso de la Civilización y el Arte” (Riva-Agüero, 1962, p. 275). He aquí su tesis: “ser modernos” consiste en imitar el derrotero de los centros para desprenderse de un pasado carente de valor, pero sin dejar de sentirse —al menos en el dominio de las letras y en el carácter de la personalidad— “criollos de raza española”.

Dicho veredicto es calificado por Mariátegui como un testimonio de la ideología de la restauración colonialista. En *Carácter de la literatura del Perú independiente* se reivindica fervorosamente un culto hacia el pasado que reclama el elemento hispánico del Perú. Eso constituye el orgullo de casta a la que pertenece Riva-Agüero y las clases dominantes del país andino. El proyecto que le subyace dice relación entonces con “reanimar una leyenda indispensable al dominio de los herederos de la Colonia” (Mariátegui, 2007, p. 234). El hecho de situar la obra de Riva-Agüero en el periodo en que la oligarquía propietaria busca hacerse del control del Estado, y demanda la consolidación ideológica de su hegemonía, es clave. Es allí donde el movimiento futurista se vale de la fascinación romántica hacia la figura del caballero español como representación del mundo en que su clase es la que ejerce el dominio de la sociedad.

La herencia de España como garantía de originalidad justifica entonces una propuesta literaria arcaizante que se vale de la filiación con un pasado idealizado. Sin embargo, Riva-Agüero percibe desde cierto complejo el carácter de su casta. Piensa que el criollo es una raza degradada por la geografía y el contacto con otras razas inferiores:

La raza española trasplantada al Perú degeneró de sus caracteres en *criollismo* [...] La influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla; el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con las otras razas india y negra; y el régimen colonial que apartando de la vida activa, del pensamiento, de la guerra y del trabajo y favoreciendo el servilismo y la molicie, produjo hombres indolentes y blandos [...] La raza criolla reproduce, afinados y debilitados, los rasgos de su madre. Aparentemente nos parecemos poco a nuestros antepasados los españoles del siglo XVI [...] Pero los criollos nos parecemos bastante a nuestros hermanos los españoles europeos; por más que todavía seamos menos vigorosos y enteros que ellos, como nacidos lejos del tronco paterno y del ambiente y el suelo propios (Riva-Agüero, 1962, pp. 68-69).

A esta reivindicación con la filiación paterna, Mariátegui la denomina un culto pasadista hacia la Colonia. Culto que deriva en una renuncia voluntaria al pasado incaico. Riva-Agüero en absoluto considera necesario que la literatura latinoamericana tenga que enraizarse en la identidad mestiza que emana de su propio suelo. No es necesario porque su horma fue trasplantada y se basta a sí misma

reanimando la conciencia de una literatura colonial que se alimenta del espíritu presente en Europa. Por otra parte, piensa que la tradición indígena carecería completamente de significación cultural:

El sistema que para americanizar la literatura se remonta hasta los tiempos anteriores a la Conquista, y trata de hacer revivir políticamente las civilizaciones quechua y azteca, y las ideas y los sentimientos de los aborígenes, me parece el más estrecho e infecundo. No debe llamarsele *americanismo* sino *exotismo* [...] aquellas civilizaciones o semicivilizaciones ante-hispanas murieron, se extinguieron, y no hay modo de reanudar su tradición, puesto que no dejaron literatura. Para los criollos de raza española, son extranjeras y peregrinas, y nada nos liga con ellas; y extranjeras y peregrinas son también para los mestizos y los indios cultos, porque la educación que han recibido los ha europeizado por completo. Ninguno de ellos se encuentra en la situación de Garcilaso de la Vega (Riva-Agüero, 1962, p. 267).

Y sobre la literatura de Garcilaso como esfuerzo de imaginación estética orientado a la reconstrucción del pasado incaico, comenta:

En primer lugar (aunque parezca paradójica) tiene mucho de exótica y extraña para nosotros: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la de la Colonia; para los descendientes de español carece del atractivo de lo castizo, de lo que se refiere a la propia raza; y los descendientes de indios tampoco la aprecian mucho, porque han olvidado sus orígenes y en su conciencia étnica hubo con la conquista una verdadera y completa solución de continuidad (Riva-Agüero, 1962, p. 189).

El culto hacia la época virreinal que practica Riva-Agüero se guía bajo la creencia de que “todo tiempo pasado fue mejor”. Promueve, en ese aspecto, un gesto de conservación de lo viejo debido a su superioridad y a causa del peligro de su disolución. El criollo representa una corrupción de ese pasado que reclama ser restaurado. En la generación “futurista” hay una aceptación de su tiempo como un tiempo degradado, a diferencia de la reacción romántica en contra de la racionalidad moderna, que consiste en una tendencia a reponer, a hacer valer, lo viejo porque es lo viejo. Bien podría observarse este matiz como una desviación del romanticismo europeo que consignaba un rechazo al presente en el reconocimiento

de la preminencia de los tiempos originarios. Mariátegui explica la ausencia de esta reconversión indicando que el gesto literario de la generación rodoísta no es estrictamente literario, sino fundamentalmente una estrategia ideológica de legitimación social. Por lo mismo, deben aceptar el presente en virtud de su proyecto como clase social para así reclamar su rectificación invocando tiempos pretéritos. Se trata de una justificación ideológica en que la misma acción de la falange futurista se presenta como necesaria para hacerse cargo de gobernar los destinos del Perú y de sus manifestaciones espirituales a través del régimen comandado por su clase.

Conclusiones

Un análisis sociológico del conocimiento no puede prescindir de comprometerse con una caracterización plausible de la realidad social en que se investiga. En la perspectiva marxista esta tarea asume como marco de referencia de la estructura económica, en tanto que modo de producción de la “vida material” que condiciona las formas de “conciencia social”. Se sabe, además, que el objeto empírico privilegiado por los diagnósticos de Marx y Engels fue el contexto sociohistórico de los “países industrialmente más desarrollados”, en donde el desarrollo de las fuerzas productivas desatadas por el capitalismo iba a conducir (“inevitablemente”) a una época de revolución social. Estos rasgos, sin embargo, no eran del todo congruentes —más bien, carecían de un correlato empírico— para describir a las realidades periféricas y tomar posición de una teoría de la sociedad peruana. El hecho de asumirlo, y con ello iniciar un trabajo de adecuación de las categorías para pensar una modernidad enraizada en la propia historicidad, hizo de la lectura mariateguiana un marxismo auténticamente latinoamericano.

Al interior de las premisas propias del análisis marxista —insistimos: a partir de una concepción materialista del desarrollo histórico—, Mariátegui hace lo que tenía que hacerse: analiza las relaciones sociales y el entramado de los “modos de producción”; indaga cómo está socialmente organizado el trabajo para generar, apropiarse y distribuir el excedente en el Perú. En esta indagación descubre los aspectos de la estructura de clases y los modos en que se distribuye el poder económico, social y político —los cuales no describen un régimen moderno típicamente burgués—; descubre cómo la expresión literaria reproduce las relaciones sociales de producción, que actúan como verdaderos obstáculos para la superación del contexto socioeconómico; y la literatura que debía ser promovida en virtud de un esfuerzo de reconciliación con el pasado histórico indígena.

Es importante destacar el gesto teórico-metodológico expuesto. Una aproximación sociológica al mundo de las ideas y las manifestaciones intelectuales —literarias, en este caso— no se agota en la mera representación del objeto de estudio. Se trata de comprometerse con una caracterización de la sociedad en la que realmente se vive para explicar y comprender por qué se da lo que se describe.

Notas

- 1 Smith (1997) sugiere a la libre competencia como un escenario ideal para la transformación de los vicios privados en virtud pública; Ricardo presenta las leyes y condiciones de producción del capitalismo (ganancia, división y valor del trabajo, propiedad privada) como testimonios genuinos del progreso humano alcanzado (Hinkelammert, 2006).
- 2 Así, pues, la conclusión a la que ha arribado Marx (1989, p. 7): la “anatomía de la sociedad civil” hay que buscarla en los procesos de la economía política.
- 3 Mannheim (2019, p. 301) se refiere a la preocupación por los “factores no-teóricos” que condicionan los modos de pensar.
- 4 El marxismo —por lo menos hasta antes de la Segunda Guerra Mundial— es fundamentalmente una teoría preocupada por generar una práctica histórica real y revolucionaria. Autores como Mariátegui y sus contemporáneos (piénsese en Haya de la Torre o Lukács) no están preocupados por hacer carrera universitaria o satisfacer indicadores de productividad académica.
- 5 De acuerdo con Hale (1991), a la América del siglo XIX cabe categorizarla bajo el adjetivo de *neocolonial*. Con esto se refiere a una situación de independencia retórica más que de referencias estructurales y culturales. Una buena ilustración la proporcionan la introducción de las ideas liberales y las dificultades que encontraron para materializarse en la práctica.
- 6 En eso se aprecia su distanciamiento de las propuestas indigenistas como las de Valcárcel en su libro *De la vida incaica* (1925), en donde se incurre en una apología del pasado incaico y de la vida del indio en contra de la civilización occidental. Para Mariátegui (1972, pp. 65-66), la revalorización de la especificidad histórica peruana, en términos de la cultura de los pueblos indígenas, no significa un rechazo a la influencia europea en nombre de cierto autoctonismo.
- 7 En este punto cobran relevancia los factores que Mariátegui (2007, p. 41) analiza como razones del porqué el Perú no ha podido transcender el periodo colonial o bien del porqué no ha resuelto la transición a la modernidad capitalista.
- 8 Para más detalle: véase el trabajo de Chávez y Mujica (2015).
- 9 Y se hace desde un lugar de enunciación caracterizado por su capacidad de imponer lecturas sobre los procesos de la realidad social. En el sentido de una

- posición de ideológica con capacidad hegemónica cuyo “mérito” descansa en la capacidad de capturar el significado de ciertos conceptos claves (la literatura, por ejemplo) de acuerdo con configuraciones particulares. Piénsese en Laclau (2004), quien intenta desarrollar una aproximación teórica al análisis del discurso centrado en la categoría de hegemonía.
- 10 Una impronta que Löwy (Ferretti, 2020, p. 13) denomina “romanticista” como una crítica a la civilización industrial-capitalista en nombre de ciertos valores sociales, culturales o éticos precapitalistas”.
- 11 Interesante es la discusión que establece Mariátegui (2010, p. 215) con la obra de Spengler (*La decadencia de occidente*), al refutar la tesis de que la cultura occidental se encontraría en una fase de agonía.
- 12 Este punto se aprecia también en la perspectiva antipositivista respecto de la educación. Aquí es clave la figura de Deustua como representante del grupo arielista peruano, quien defiende una concepción idealista de la educación frente al positivismo y la racionalidad capitalista. Concepción que Mariátegui (2007) se encargará de desdibujar como la expresión ideológica “de los rancios humanistas, alimentada de romanismo y aristocratismo” (p. 131).
- 13 Como garantía simbólica en la que se apoya una unidad societal, que garantiza su permanencia a partir de un valor supremo y el consenso unánime de este como convicción vinculante.
- 14 En un sentido semejante, Arendt (2004) desarrolla una interpretación sobre la génesis del fascismo en tanto una lucha paradójica en contra de las premisas de la modernidad.
- 15 Según Hale (1991): “En ninguna parte surtió el mensaje de Rodó un efecto más claro que en el Perú, donde en 1905 salió de la Universidad de San Marcos una notable ‘generación arielista’ o ‘generación del novecientos’” (p. 44).
- 16 Para eso véase el planteamiento de “El problema del indio” en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundamentalmente planteado como un problema de remite a las relaciones sociales de producción (por ejemplo, propiedad) vigentes y a la necesidad de su transformación vía socialismo.
- 17 Como unidad fundamental del espíritu humano amenazada por el curso actual de la civilización utilitaria (Andújar, 1999).
- 18 Por ejemplo, lo irrisorio que representa la crítica al carácter utilitario de la educación técnica en un país como el Perú a inicios del siglo xx; caracterizado por altos grados de analfabetismo, por la exclusión de las masas de la vida nacional, por la disociación entre la política educativa y la situación económica. Insistir, como lo sugieren los ideólogos de la generación arielista, en el valor superior de la educación humanista, menospreciando la formación para el trabajo manual, resultaba descabellado. De ahí que nuestro autor, al contrario, insista en el concepto de la “Escuela del Trabajo” como política educacional que “coloca

- en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual” (Mariátegui, 2007, p. 131).
- 19 Véase el tránsito que los principales exponentes del arielismo peruano hicieron desde la doctrina positivista. Siguiendo a Hale (1991): “Durante sus años de estudiantes absorbieron el positivismo dominante de San Marcos, pero pronto se adhirieron a Rodó (Belaúnde le llamó ‘nuestro verdadero director espiritual’) y también al idealismo de Émile Boutroux y Henri Bergson, tal como les fue impartido por el filósofo disidente Alejandro Deustua” (p. 44).
- 20 Esto cuenta incluso para la irrupción del indigenismo en tanto un movimiento que viene a ponerle fin al colonialismo (Mariátegui, 2007, p. 296).

Bibliografía

- Adorno, T. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Ariel.
- Andújar, A. H. (1999). El ideal de perfección en el Ariel de Rodó. *Araucaria*, 1(1).
- Basadre, J. (2005). El comienzo de la Reconstrucción. En *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Tomo 10. Empresa Editora El Comercio.
- Chávez, J. M. y Mujica, F. (2015). Sociología de la cooptación: la imposibilidad de ser élite en América Latina y la reforma educacional chilena como testimonio de la ideología de la modernidad inducida. *Persona y Sociedad*, 29(1), 63-84.
- Ferretti, P. (2020). El mito de Rodó no ha obrado nunca. Notas a propósito de Mariátegui y el arielismo latinoamericano. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 7, 79-91.
- Hale, C. (1991). Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930. En L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina. Vol. 8* (pp. 1-64). Crítica y Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1968). *Filosofía del derecho*. Claridad.
- Hinkelammert, F. (2006). Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad. *Polis*, 13.
- Laclau, E. (2004). Discurso. *Estudios: filosofía, historia, letras*, 68, 7-18.
- Löwy, M. (2000). Prólogo a la edición argentina. En N. Kohan, *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* (pp. 13-15). Biblos.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. Instituto del Libro.

- Mannheim, K. (2019). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1999). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Altaya.
- Mariátegui, J. C. (1970). *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1972). *Peruanicemos al Perú*. Amauta.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, J. C. (1986). *Ideología y política*. Biblioteca Amauta.
- Mariátegui, J. C. (2010). *La tarea americana*. Clacso.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. El Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Riva-Agüero, J. (1962). *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Weinberg, L. (2018). José Enrique Rodó: las distintas modulaciones de la voz del maestro. *Latinoamérica*, 66, 45-67.