

Mariátegui y sus precursores: consideraciones en torno al problema del indio en el Perú

David Cardozo Santiago¹

Resumen: el presente artículo tiene por cometido explorar el vínculo que el marxista peruano José Carlos Mariátegui establece con dos de sus más importantes “precursores” en el tratamiento del problema del indio en el mundo andino: el padre Bartolomé de Las Casas y Manuel González Prada. Se intentará mostrar cómo, a través de una estimación crítica respecto a ambas figuras, Mariátegui demarca su propio espacio. La identificación del *problema del indio* con el *problema de la tierra* y la apuesta por una reforma agraria capaz de destruir los elementos feudales insertos en la economía peruana de comienzos del siglo XX, tanto en lo que concierne al régimen de propiedad como a las relaciones de producción y reproducción social, constituyen la *diferencia específica* marxista del planteamiento mariateguiano respecto al de sus precursores.

Palabras clave: Mariátegui. Indigenismo. Marxismo latinoamericano.

Abstract: The purpose of this paper is to explore the link that Peruvian Marxist José Carlos Mariátegui establishes with two of his most important “precursors” in the treatment of the Indian problem in the Andean world: Father Bartolomé de Las Casas and Manuel González Prada. It will try to show how, through a critical esteem of both figures, Mariátegui demarcates his own space. The identification of the Indian’s problem with the problem of the land and the commitment with a agrarian reform capable of destroying the feudal elements inserted in the Peruvian economy of the early twentieth century, both in terms of the property regime and the relations of production and

¹ Investigador doctoral en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y la Universidade Federal da Bahia (UFBA) en régimen de cotutela.

social reproduction, constitute the marxist *specific difference* of the mariáteguian approach to that of its precursors.

Keywords: Mariátegui. Indigenism. Latin American Marxism.

El hecho es que cada escritor crea sus precursores.

*Su labor modifica nuestra concepción del
pasado, como ha de modificar el futuro.*

Jorge Luis Borges, *Kafka y sus precursores*

1. A modo de introducción. Revalorización de los precursores

En su Prólogo al libro segundo de *El capital*, Engels se sirve de una analogía con la historia de la química para dar cuenta del carácter rupturista de la teoría del plusvalor marxiana en relación con los postulados defendidos por los teóricos clásicos de la economía política. En la narración engelsiana, el ejemplo del descubrimiento del oxígeno por obra de Lavoisier, permite fundar una distinción sugerente: aquella que separa la mera *obtención* de un elemento de su verdadero *descubrimiento*. Imbuidos en el paradigma flogístico, tanto Priestley como Scheele obtuvieron por separado un aire que parecía libre de flogisto; Priestley lo denominó «aire desflogistizado», Scheele, «aire ígneo». Ambos, sin saberlo, habían *obtenido* oxígeno, «el elemento —en palabras de Engels— que daría por tierra con toda la concepción flogística y revolucionaría la química» (ENGELS, 2009, p. 18). Sin embargo, no sería hasta que Lavoisier reexaminara a partir de este nuevo elemento toda la teoría química que el paradigma flogístico cedería, poniendo a la química entera «por primera vez sobre sus pies» (p. 19). Pues bien, en la analogía de Engels, Marx es a la teoría del valor que lo antecedió, lo que Lavoisier fue a la teoría flogística:

Entonces hizo su aparición Marx. Y precisamente en antítesis directa con todos sus predecesores. Donde éstos habían visto una solución, él no vio más que un problema. Vio que lo que tenía delante no era ni aire desflogistizado ni aire ígneo, sino oxígeno, que no se trataba aquí, ora de la mera comprobación de un hecho económico, ora del conflicto de este hecho con la justicia eterna y la verdadera moral, sino de un hecho que estaba llamado a trastocar la economía entera y que ofrecía —a quien supiera utilizarla— la clave para la comprensión de toda la producción capitalista (ENGELS, 2009, pp. 19-20).

El ejemplo de Engels nos conduce a examinar el progreso del conocimiento a partir de una concepción que conjuga los desarrollos continuos —«sobre hombros de gigantes», según la célebre imagen newtoniana—, pero también las rupturas antitéticas que ciertos descubrimientos provocan en el campo de la disciplina («donde estos habían visto una *solución*, él no vio más que un *problema*»). Continuidad y discontinuidad, normalidad y revolución se presentan como la heracliteana unidad de un discurso —como el científico— que ha servido para sustentar las unilineales teodiceas de la Ilustración.

La aportación de Engels respecto al vínculo —lo que une y, al mismo tiempo, separa— entre los precursores y sus continuadores, bien podría ser complementada con aquella otra acuñada por Borges a propósito de Kafka, a saber, que «cada escritor *crea* a sus precursores» y, por tanto, bien puede decirse que «su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro» (BORGES, 1974, p. 712). Todo escritor, y fundamentalmente aquellos que revolucionan el suelo sobre el que se apoyan, no sólo quiebran la línea trazada por el accionar de sus antecesores, esto es, no se limitan a modificar el ángulo del progreso contenido en las acumulaciones pasadas, sino que, además, dislocan definitivamente aquel pasado con su sola inscripción en la historia.

Mariátegui, como Kafka —como Marx— creó a sus precursores. Entre estos, y en relación con el problema del indio, escogió a dos insignes personajes: Bartolomé de Las Casas y Manuel González Prada. Puede decirse que el pensador moqueguano *descubrió* lo que los otros dos, en contextos históricos diferentes, ya habían *obtenido*: que el problema del indio no podía ser reducido a una cuestión pedagógica y humanitaria, sino que debía ser abordado como un problema económico y social. No existiría un *problema del indio* como si de un objeto biológico —o etnológico— se tratase: el problema del indio no es más que el otro rostro del problema de la tierra.

Un buen ejemplo de la forma en la que Mariátegui encara este llamado «problema del indio» podemos encontrarlo en un artículo publicado en *Mundial*, en noviembre de 1925, titulado *Nacionalismo y vanguardismo*. Allí, el Amauta se esfuerza por delimitar el objeto —teórico y práctico— y trazar el horizonte en el que habrían de confluir la cuestión nacional y el problema del indio, en contra de la opinión hegemónica de aquellos conservadores criollos que —en palabras del peruano— se comportaban como *herederos* de la colonia y *descendientes* de la conquista. Para estos, lo nacional tendría su comienzo en lo colonial y, en consecuencia, «lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional» (MARIÁTEGUI, 2010, p. 188). Contra este «pasadismo» criollo que ha levantado el sentimiento nacional sobre los escombros del régimen colonial, la «vanguardia —dirá el Amauta— propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio» (p. 189).

En este punto es donde el indigenismo de base autóctona se refracta al pasar por medio del ideario socialista, abandonando su correspondencia con la lucha por la restauración del extinto Inkario —¡como si el paraíso no fuera siempre lo que se ha perdido! —, integrando ahora esta demanda como una *raíz* legada por el pasado mas no como un *programa* que se oriente al porvenir:

Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo (MARIÁTEGUI, 2010, p. 189).

Desde estas premisas apenas bosquejadas, es posible intentar reconstruir aquí —al menos en sus elementos más relevantes— el diálogo crítico que Mariátegui entabló con aquellos dos personajes que estimó sus precursores: Bartolomé de Las Casas, como representante descollante de la defensa del indio en la Colonia, y Manuel González Prada, crítico de la continuidad opresora de la República y de sus estériles planteamientos sobre la cuestión indígena. A las agudas observaciones y a la defensa del indio desarrolladas por ambas figuras en sus respectivos tiempos, Mariátegui le agregaría la condensación crítica del análisis marxista que lo conduciría a identificar el problema del indio con el de las relaciones de producción extendidas en todo el ámbito nacional peruano y legadas a las repúblicas andinas por el Virreinato. La solución del problema del indio no podría alcanzarse hasta tanto no se produjera una profunda transformación de estas relaciones de producción, hasta tanto no se encarase una reforma agraria radicalmente anticolonial y de raíz socialista.

2. Bartolomé de Las Casas: una estimación crítica

El fraile de la orden dominica Bartolomé de Las Casas representa para Mariátegui el objeto de una estimación-crítica: *estimación*, que se traduce en la valorización de la importancia del papel del padre Las Casas con su valiente defensa del indio; *crítica*, porque —según lo

entiende el Amauta —su enfoque humanitarista le impidió comprender el carácter insuficiente de su defensa:

Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. (...) No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 39)

Y concluía: «Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente» (*idem*).

El obispo de Chiapas fue un verdadero adelantado a su tiempo, pues fue capaz de ver la irresoluble contradicción entre la misión evangelizadora y la avidez explotativa materializada en el sistema de encomiendas y —como afirma Barnadas (1990)— entregó su vida a combatir este orden injusto «como sacerdote, como fraile, como obispo, como consejero en la corte, como polemista, como historiador y como representante de los indios» (p. 196). Lo que Mariátegui echa en falta en la defensa humanitarista de Las Casas es la afirmación de la identidad entre el problema del indio y el problema de la tierra, esto es, la naturaleza económico-social de la tragedia americana.

Sin embargo, convendría matizar la valoración efectuada por el pensador peruano teniendo en cuenta el afán demarcatorio de su crítica y, por tanto, recontextualizar los méritos del dominico a la luz de los nuevos datos aportados por la historiografía reciente y que Mariátegui, naturalmente, no pudo conocer. Sabemos hoy que en el célebre debate que tuvo lugar en Valladolid en agosto de 1550, donde se enfrentaron Las Casas y Sepúlveda, el obispo de Chiapas defendió para las Américas bajo dominio hispánico un modelo de reino tutelar, cuya cabeza no podía ser otra que la del monarca y que, por tanto, negaba la validez de la extendida delegación de mando sobre los indios representada por la figura de los encomenderos. Pero sabemos también —como destaca John Elliot (1990)— que Las Casas defendió enérgicamente que no se podía privar a los indios de los «derechos de propiedad y de gobierno por sus propios príncipes, que les pertenecían en virtud de la ley natural» (p. 19). Tenemos, por consiguiente, que el fraile español no se limitó a propugnar una solución pedagógica y tutelar, sino que reclamó una solución integral: económico-social, en cuanto defendió la restitución de las tierras a sus legítimos propietarios, los indígenas; y política, en tanto promovió una solución que, salvando las distancias epocales, se asemeja a una defensa de la autonomización de los gobiernos locales.

En la figura de otro fraile dominico, Domingo de Santo Tomás, encontramos a otro de los grandes defensores de los indios y, en su caso particular, a un defensor de los indios andinos. Este fraile, corresponsal e informante del padre Las Casas y conocido por ser el autor de la primera gramática quechua (publicada en el año 1560) llevó adelante una oposición férrea al sistema de encomiendas que, a todas luces, estuvo muy lejos de ser una simple defensa humanitarista de los indios. Se conoce que recorrió la sierra peruana y algunas partes de Charcas «recogiendo fondos para que los indios pudieran “comprar” su libertad de la encomienda» (BARNADAS, 1990, p. 197). Como su mentor, Domingo de Santo Tomás defendió que, tras la abolición de la encomienda, los Andes deberían ser devueltos a sus «señores naturales» (MURRA, 2009, p. 33).

A pesar de lo antedicho, es necesario aclarar que ni Las Casas ni Domingo de Santo Tomás promovieron nada semejante a una descolonización del continente americano; se limitaron a fomentar una *desencomendización*, esto es, el reemplazo de los colonos, que se estaban convirtiendo rápidamente en una casta feudal, por la figura de los curacas indígenas. En definitiva, —y por expresarlo en términos modernos— no una soberanía política, sino un gobierno indirecto del que, a la larga, la corona española acabaría beneficiándose.² A la figura de Domingo de Santo Tomás, en definitiva, bien cabe adjudicarle el mérito que Barnadas (1990) atribuyera a su compañero de batallas, Bartolomé de Las Casas: «su grandeza — que permanece intacta incluso para sus detractores— radica en la forma en que denunció y se disoció a sí mismo del proceso histórico del que formaba parte» (p. 196).

Si bien es cierto que Mariátegui no reparó —o simplemente desconoció— algunas de las virtudes de Bartolomé de Las Casas, también lo es que no dejó de cifrar, en la defensa de los indios llevada a cabo por este, el factor que hace «menos culpable» al Virreinato que a la República:

El Virreinato aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en ese tiempo inquisitorial, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de Las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborigen. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 36)

² Sobre este punto ver Murra, J. (2009) “«Nos hazen mucha ventaja». La percepción europea temprana de los logros andinos”, en Murra, J. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tal vez sin ser *tan eficaz y tan porfiado* defensor de la raza aborigen, como lo fue el padre Las Casas, pero representando el «primer instante lúcido de la conciencia del Perú» (p. 213) y, por esto mismo, siendo «el precursor de la transición del período colonial al período cosmopolita» (p. 212), González Prada fue el más inmediato y agudo precursor de José Carlos Mariátegui.

3. González Prada: el enunciador de las tareas del porvenir

«Le tocó a González Prada enunciar solamente lo que hombres de otra generación debían hacer» (MARIÁTEGUI, 2007, p. 217). A nuestro entender, en estas palabras está condensado todo el pensamiento de Mariátegui sobre la figura de Manuel González Prada. ¿Pero cuál fue la tarea que González Prada *enunció* y sin embargo no consiguió llevar a término? Ni más ni menos que «la empresa de crear el socialismo peruano» (p. 218).³ En otro lugar, el veredicto mariateguiano resuena con aún mayor contundencia: «González Prada no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un programa a la generación que debía venir después» (p. 213). Si este es el núcleo crítico con el que el autor de *Defensa del marxismo* acoge el legado del maestro anarquista, veamos ahora el punto nodal en el que los caminos de ambos pensadores se encuentran: la consideración del problema del indio.

Como ha destacado Antonio Melis (1980), es gracias a la labor intelectual de González Prada que el problema del indio, «nudo crucial para la estrategia del movimiento democrático de los países andinos» es encarado por primera vez «fuera de los pretextos literarios o del

³ El párrafo citado culmina desplegando los motivos que, a juicio de Mariátegui, impidieron a González Prada cumplir con dicho cometido: «Fracasado el partido radical, dio [González Prada] su adhesión al lejano y abstracto utopismo de Kropotkin. Y en la polémica entre marxistas y bakuninistas, se pronunció por los segundos. Su temperamento reaccionaba en éste como en todos sus conflictos con la realidad, conforme a su sensibilidad literaria y aristocrática» (MARIÁTEGUI, 2007, p. 218).

sentimentalismo demagógico» (p. 204). La enérgica denuncia de la continuidad de la explotación del indio en la república, la alianza entre los «señorones de Lima» y los «gamonales de la sierra» (GONZÁLEZ PRADA, 1978, p. 10) y la negativa a reducir el problema del indio a una cuestión pedagógica,⁴ constituyen elementos que fueron retomados y profundizados por Mariátegui. A nuestro juicio, la crítica de la explotación republicana del indio, coloca a González Prada como uno de los detractores más relevantes de lo que, varias décadas después, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014) denominaría «colonialidad del poder». Los siguientes pasajes de *Nuestros indios*, de González Prada, concentran los elementos claves para una crítica de dicha *colonialidad*.

⁴ Debido a los límites de nuestro trabajo, resulta imposible desplegar aquí una comparativa crítica de las posiciones defendidas (o rechazadas) tanto por González Prada como por Mariátegui en torno al problema del indio y, en especial, a la falacia del pedagogismo. Sirva, al menos como indicación, el siguiente fragmento de *Nuestros indios* de González Prada para dejar escuchar el eco profundo de sus contundentes afirmaciones en la retórica posterior del Amauta: «¿De sólo la ignorancia depende el abatimiento de la raza indígena? Ciertamente, la ignorancia nacional parece una fábula cuando se piensa que en muchos pueblos del interior no existe un solo hombre capaz de leer ni escribir, que durante la guerra del Pacífico los indígenas miraban la lucha de las dos naciones como una contienda civil entre el general Chile y el general Perú, que no hace mucho los emisarios de Chucuito se dirigieron a Tacna figurándose encontrar ahí al presidente de la República. Algunos pedagogos (rivalizando con los vendedores de panaceas) se imaginan que sabiendo un hombre los afluentes del Amazonas y la temperatura media de Berlín, ha recorrido la mitad del camino para resolver todas las cuestiones sociales. Si por un fenómeno sobrehumano, los analfabetos nacionales amanecieran mañana, no sólo sabiendo leer y escribir, sino con diplomas universitarios, el problema del indio no habría quedado resuelto: al proletariado de los ignorantes, sucedería el de los bachilleres y doctores. Médicos sin enfermos, abogados sin clientela, ingenieros sin obras, escritores sin público, artistas sin parroquianos, profesores sin discípulos, abundan en las naciones más civilizadas formando el innumerable ejército de cerebros con luz y estómagos sin pan. *Donde las haciendas de las costas suman cuatro o cinco mil fanegadas, donde las estancias de la sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos.* [el destacado es nuestro]» (GONZÁLEZ PRADA, 1978, pp. 17-18)

Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, la envilecemos en el cuartel, la embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani, llave y Huanta. (1978, p. 13)

Y atendiendo al proceso fallido —si es que alguna vez fue seriamente promovido— de ciudadanización del indio en el espacio andino, González Prada sostendría lo siguiente: «no se escribe pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos sino obligaciones. Tratándose de él, la queja personal se toma por insubordinación, el reclamo colectivo por conato de sublevación». Y, finalmente, concluía: «los realistas españoles mataban al indio cuando pretendía sacudir el yugo de los conquistadores, nosotros los republicanos nacionales le exterminamos cuando protesta de las contribuciones onerosas, o se cansa de soportar en silencio las iniquidades de algún sátrapa» (*idem*).

No es difícil derivar de las anteriores afirmaciones su conclusión natural: la «gran mentira» representada en el pretendido orden republicano y la indisimulada continuidad de un régimen feudal que —parafraseando a Carl Schmitt (2014)— es el que posee la competencia para decidir en el *caso decisivo*:

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal. Ahí no rigen Códigos ni imperan

tribunales de justicia, porque hacendados y gamonales dirimen toda cuestión arrogándose los papeles de jueces y ejecutores de las sentencias. Las autoridades políticas lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes. Hay regiones donde jueces de paz y gobernadores pertenecen a la servidumbre de la hacienda. ¿Qué gobernador, qué subprefecto ni qué prefecto osaría colocarse frente a frente de un hacendado? (González Prada, 1978, pp. 13-14)

Cualquier lector atento puede reconocer en los pasajes precedentes de González Prada el espíritu de muchas de las sentencias más célebres de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* mariáteguianos. El reconocimiento del valor del agudo diagnóstico de González Prada, así como la inocultable influencia sobre el fundador del socialismo peruano, no es óbice para que declaremos —concordando plenamente con Mariátegui— que el autor de *Páginas libres* careció por completo de un programa serio de solución al problema del indio, hecho que se verifica claramente en el elemental planteamiento que cierra *Nuestros indios*: «la condición del indígena —defiende González Prada— puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores». Y acababa defendiendo:

Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebatara las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga [el destacado es nuestro] (p. 19).

A nuestro entender, en este punto radica la novedad rupturista de Mariátegui con respecto al pobre programa de su precursor: no se trata de una negación de la violencia por parte del Amauta —no hay que olvidar sus raíces sorelianas—, sino de su consideración del recurso a las armas siempre como un medio para la consecución de un fin que no se agota en la liberación del indio, sino que avanza hacia la construcción de un socialismo nacional vertebrado en torno a las demandas del indigenismo. Y es precisamente en esta *aleación* de indigenismo y socialismo donde —como ha destacado Aricó (1980)— se encuentra el núcleo fundamental en torno al cual Mariátegui «articuló toda su obra crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú» (p. 47).

4. Consideraciones finales: la *diferencia específica mariáteguiana*

La solución al problema del indio propuesta por Mariátegui ya no consistirá —como proponía González Prada— en traducir *en rifles y cápsulas todo el dinero que [el indio] desperdicia en alcohol y fiestas*, sino —como proponía Marx (2015, p. 189) en sus escritos sobre la comuna rusa— en el reconocimiento de la necesidad de una revolución socialista que permitiera avanzar hacia la plena emancipación del indio. La comprensión cabal de este imperativo fue la *diferencia específica* de Mariátegui respecto a sus precursores: la revolución en el mundo andino empieza por una reforma agraria que constituye, en última instancia, una transformación radical de las condiciones de vida del indio.

Quizás estas diferencias esenciales fueron las que empujaron al Amauta a valorar la figura de González Prada más como un *literato* que como un *político* (MARIÁTEGUI, 2007, p. 215), hasta el punto de sostener que «González Prada no fue acción sino verbo» (p. 216). El destino no sería más benévolo con Mariátegui quien, como en una trama plutarquiana, recibiría tras su muerte la misma crítica que destinara al autor de *Horas de lucha* por parte del aprista Carlos Cox (1980,

p. 4): «Mariátegui, el hombre del verbo, no era el hombre de acción que necesitaban y ya tienen ahora las masas oprimidas del Perú».

Trágico destino compartido por los precursores y el continuador... trágico destino que nos revela que el presente no es más que el reflejo pálido del futuro vencedor de la historia. Mientras tanto, el drama continúa, subterráneamente, con el rostro rígido de un vestigio que no alcanza a morir. La huella de Mariátegui aún marca el sendero de los *agonistas* que en el presente luchan por modificar el futuro, a fuerza de reinventar el pasado y reescribir la historia de sus ya lejanos precursores.

Referencias

ARICÓ, José (1980). Introducción. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

BARNADAS, Josep (1990). La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En L. BETHELL (Ed.), *Historia de América Latina* (Vols. 2: América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, págs. 185-207). Barcelona: Crítica.

BORGES, Jorge Luis (1974). Kafka y sus precursores. En J. L. BORGES, *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.

COX, Carlos (1980). Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.

ELLIOT, John H. (1990). España y América en los siglos XVI y XVII. En L. BETHELL, *Historia de América Latina* (Vols. Tomo 2, América latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII, págs. 3-44). Barcelona: Crítica.

ENGELS, Friedrich (2009). Prólogo [1885]. En K. MARX, *El capital* (Vols. Tomo II, Volumen 4). México: Siglo XXI.

- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1978). *Nuestros indios*. México: UNAM.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2010). Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política. En J. C. MARIÁTEGUI, *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo - CLACSO.
- MARX, Karl (2015). Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa. En K. MARX, *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- MELIS, Antonio (1980). Mariátegui, el primer marxista de América. En J. ARICÓ (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Pasado y Presente.
- MURRA, John (2009). “Nos hazen mucha ventaja”. La percepción europea temprana de los logros andinos. En J. MURRA, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUIJANO, Aníbal (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. QUIJANO, & D. A. Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- SCHMITT, Carl (2014). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza.