PROCESOS
REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

José Carlos Mariátegui: el mensaje de Oriente. Aproximaciones al caso de India*

José Carlos Mariátegui: The Message of the East. Approaches to the Case of India

María Ángela Cifuentes Guerra
Pontificia Universidad Católica del Ecuador / FLACSO (Ecuador)
maria.angela.cifuentes@gmail.com

Fecha de presentación: 18 de diciembre de 2013
Fecha de aceptación: 7 de abril de 2014

Artículo de investigación

* Este trabajo es resultado de mi búsqueda por analizar aspectos que relacionan a India y América Latina dentro de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Mis agradecimientos a los lectores y evaluadores anónimos de *Procesos: revista ecuatoriana de historia* por los comentarios y recomendaciones realizados.

RESUMEN

A partir de los escritos de José Carlos Mariátegui sobre Oriente, este artículo aborda el análisis del pensador peruano sobre la importancia de los movimientos independentistas de las colonias orientales de Asia y África posteriores a la Primera Guerra Mundial, y su interés en el caso de India. Se resalta la mirada crítica de Mariátegui respecto a la hegemonía de Occidente y el valor de las luchas por la independencia, vistas como la posibilidad de un cambio de orden político y social y, con ello, del surgimiento de una nueva conciencia.
Palabras clave: Mariátegui, América Latina, marxismo, anticolonialismo, Perú, India.

ABSTRACT

Taking from the writings of José Carlos Mariátegui on the East, this article discusses the Peruvian thinker's analysis of the importance of post-WWI independence movements in the colonies of Asia and Africa, and his interest in the case of India . The author highlights Mariátegui's critical perspective on Western hegemony versus the value of the struggles for independence, which he viewed as the possibility for change in the political and social order, and thus the emergence of a new consciousness.
Keywords: Mariátegui, Latin America, marxism, anti-colonialism, Peru, India.

María Ángela Cifuentes Guerra
Doctora por la Heinrich-Heine-Universität (Düsseldorf-Alemania). Profesora visitante en FLACSO-Ecuador y en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Docente de la PUCE, Ecuador. Formó parte del equipo académico del Instituto Cervantes de Nueva Delhi de 2011 a 2014. Autora de los libros: *Entgegengesetzt? Masse – Massenmedien – urbane Kultur in den Crónicas von Carlos Monsiváis* (Múnich, 2010) y *El placer de la representación. La imagen femenina ante la moda y el retrato. Quito, 1880-1920* (Quito, 1999).

Introducción

Mientras José Carlos Mariátegui escribía sus ensayos sobre Oriente,[1] en la década de 1920, Europa se debatía políticamente luego de la Primera Guerra Mundial, Rusia experimentaba la revolución bolchevique, el fascismo y el nazismo se extendían. Asia y África se hallaban en un proceso de descolonización con movimientos independentistas que tomaban su curso en la historia. Esa "marea revolucionaria", a decir de Mariátegui, iba extendiéndose en diferentes regiones aún colonizadas. De cara al debilitamiento de Occidente, "uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea es la transformación política y social de Oriente", afirma en su artículo titulado "El mensaje de Oriente",[2] refiriéndose a los movimientos independentistas en países como Egipto, Filipinas, Persia, Marruecos e India.[3] La revolución rusa se convertía en una inspiración para seguidores del pensamiento marxista y para movimientos anticolonialistas y anticapitalistas. Según Vijay Prashad, el comunismo como idea y la URSS como inspiración ocuparon un importante lugar en la imaginación de los movimientos anticoloniales.[4]

Como pensador marxista, José Carlos Mariátegui (1894-1930) se mostró crítico ante la crisis política que vivía Occidente llevando su atención a lo que en ese entonces estaba surgiendo en Oriente. En su libro *Defensa del marxismo*, publicado en 1934, señaló que la Primera Guerra Mundial no solo había afectado la política y la economía de Occidente; esta había fracturado sobre todo su mentalidad y su espíritu: "Dos opuestas concepciones de la vida, una pre-bélica y otra post-bélica, impiden la inteligencia de los hombres que, aparentemente, sirven el mismo interés histórico. He aquí el conflicto central de la crisis contemporánea".[5] Durante su estancia en Europa

---

1. Según señala la nota editorial del libro *La escena contemporánea*, los textos con el nombre "El mensaje de Oriente" habrían sido escritos por Mariátegui aproximadamente en 1925. Véase José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea* (Lima: Biblioteca Amauta, 1964), 5. Esta misma información la incluye Enrique Krauze en su libro *Redentores. Ideas y poder en América Latina* (Barcelona: Debate, 2011), 124.

2. José Carlos Mariátegui, "El mensaje de Oriente". En *José Carlos Mariátegui. Obras*, t. I, selección de Francisco Baeza (La Habana: Casa de las Américas, 1982), 382.

3. Escribe Mariátegui: "Los egipcios, los persas, los hindúes, los filipinos, los marroquíes, quieren ser libres". Véase Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383.

4. Vijay Prashad, *The Darker Nations. A Biography oft he short-lived Third World* (Nueva Delhi: Left Word Books, 2007), 27.

5. José Carlos Mariátegui, "La emoción de nuestro tiempo". En *Defensa del marxismo. La emoción de nuestro tiempo, y otros temas* (s. l.: Ediciones nacionales y extranjeras, 1934), 90.

palpó directamente la situación política y social que allí se vivía. Luego de un corto periodo en París,[6] los años en Italia entre 1919 y1923 fueron enriquecedores política e intelectualmente para Mariátegui gracias al debate marxista y a la vida política; a decir de Aníbal Quijano, Mariátegui fue un testigo privilegiado de las ocupaciones obreras de las fábricas, de las luchas internas del Partido Socialista Italiano y del nacimiento del Partido Comunista Italiano en el Congreso de Livorno en 1921, donde posiblemente habría conocido a Antonio Gramsci.[7]

En la misma época, Oswald Spengler escribía *La decadencia de Occidente*,[8] obra que habría influido en Mariátegui respecto a la crisis de la cultura occidental.[9] Para Spengler esta *decadencia* era un problema de civilización. La cultura y la historia habían sido los atributos de la civilización occidental por lo que, frente a las consecuencias de la crisis política y moral arrastradas por la guerra, exhortaba a los europeos a distinguir su conciencia histórica que los definía frente a los demás como civilización de Occidente:

> Nosotros, hombres de la cultura europea occidental, con nuestro sentido histórico, somos la excepción y no la regla. La historia universal es *nuestra* imagen del mundo, no la imagen de la "humanidad". El indio y el antiguo se representaban el mundo en su devenir. Y cuando se extinga la civilización del Occidente, acaso no vuelva a existir otra cultura y, por lo tanto, otro tipo humano, para quien "la historia universal" sea una forma tan enérgica de la conciencia vigilante.[10]

---

6. En París Mariátegui tomó contacto con Henri Barbusse y Romain Rolland. Igualmente asistió a los mítines obreros de Belleville. Véase Aníbal Quijano, "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". En José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1995), xxxi.

7. Según lo que afirma Quijano, aunque no existe información concreta de las relaciones personales que Mariátegui habría tenido con Antonio Gramsci, se sirve de lo expuesto por la viuda de Mariátegui quien afirmó que los dos sí se conocieron. Quijano supone que Mariátegui habría tenido la oportunidad de conocer a Gramsci en Livorno, en el Congreso del Partido Socialista de Italia, así como la posibilidad de haberlo leído en *L'Ordine Nuovo* mientras residía en Italia. Véase Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui* (México D.F.: Era, 1982), 41, notas 49, 121.

8. Oswald Spengler intituló su obra precisamente *La decadencia de Occidente*, cuyo primer volumen fue editado en 1918 y el segundo, en 1922. Ortega y Gasset atribuyó el éxito del libro de Spengler a su título: "Alemania derrotada sentía una transitoria depresión que el título del libro venía a acariciar, dándole una especie de consagración ideológica". Véase José Ortega y Gasset, "Proemio". En *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Oswald Spengler, t. I (Madrid: Espasa Calpe, 1966), 12.

9. Véase Quijano, "José Carlos Mariátegui: reencuentro...". En *José Carlos Mariátegui, 7 ensayos...*, xxxiv.

10. Spengler, *La decadencia...*, 40-41.

Existía en su afirmación un deseo de rescatar el valor de la cultura y de la historia como baluartes de la civilización occidental de cara a la crisis. El mismo Mariátegui, en un artículo publicado en 1925 en *Mundial* y a partir de la teoría de Spengler, sostiene que es el ciclo de civilización capitalista lo que decae en Europa, y con ello su cultura. La decadencia, sin embargo, no implica la muerte de Europa sino "de la cultura que ahí tiene sede", a lo que añade: "Esta cultura europea, que Spengler juzga en decadencia, sin pronosticarle por esto un deceso inmediato, sucedió a la cultura grecorromana, europea también".[11] Pocos años más tarde Walter Benjamin apuntaba en su ensayo "Teoría del fascismo alemán" (1930) hacia una postura obstinada y bélica que condujo a los hechos desastrosos de la guerra con consecuencias para Alemania y para Occidente ante la mirada internacional. "Celebraron el culto de la guerra, incluso, donde no había ningún enemigo real", escribe. "Fueron los deseos de la burguesía que añoraba la caída de Occidente y que, al igual que un alumno ante el error de una cifra mal calculada, de forma sumisa divulga y predica la caída allí donde fuere".[12]

A Mariátegui no le sorprendía un resurgimiento de Europa a pesar de la crisis pues, para él, era algo que históricamente ya se había dado: "En el panorama histórico que nuestra mirada domina, Europa se presenta como el continente de la máximas palingenesias".[13] No obstante, la crisis europea podía ser una oportunidad para la transformación histórica de otras culturas, como las orientales. Por ello, lo que ocurría en Oriente se convertía para Mariátegui en una necesidad política e histórica. Ante sus ojos, la marea revolucionaria de Oriente significaba un cambio profundo de las relaciones de Occidente con los pueblos orientales.[14] No solo se trataba de un cambio en las relaciones de poder de Occidente con los pueblos orientales; reflejaba también la posibilidad de la emergencia de un nuevo sistema independiente política y socialmente de la hegemonía occidental. Un nuevo orden resultaría de una *nueva conciencia*, generadora de un cambio político e histórico.

¿Cómo concibe Mariátegui desde su condición de pensador latinoamericano esta "nueva conciencia" en Oriente en tiempos independentistas? El objetivo de este artículo es el análisis del interés político e histórico de Mariá-

---

11. José Carlos Mariátegui, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En *Ideas en torno de Latinoamérica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Unión de Universidades de América Latina, 1986), 495.

12. Walter Benjamin, "Teoría del fascismo alemán". En *Estética y política* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009), 72.

13. Mariátegui, "¿Existe un pensamiento...", 495.

14. Mariátegui escribe: "Este período de agitación y de gravidez orientales coincide con un período de insólito y recíproco afán del Oriente y del Occidente por conocerse, por estudiarse, por comprenderse". Véase Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 382.

tegui por los movimientos revolucionarios de Oriente, y de manera especial, el caso de India durante el debilitamiento político que vivía Europa entre los años veinte y treinta.

Su ensayo de los años veinte, "El mensaje de Oriente", es central en este análisis así como los artículos "Los votos del Congreso Nacional Hindú" (1930) publicado en el libro *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial*, y "La lucha por la Independencia Nacional de la India", dentro de su libro *Defensa del Marxismo* (1934).

Mariátegui reflexionó sobre el socialismo como proyecto de cambio que surgiría de aquellas sociedades emancipadas del colonialismo occidental, pero que eran poseedoras de instituciones y formas tradicionales con las cuales podrían emprender un nuevo orden político y social. Pensó así en la posibilidad de un socialismo indoamericano reivindicativo para la clase trabajadora que conformaban los indígenas;[15] pensó así también en la fuerza "proletaria" que vio configurarse en la India independentista. Para Mabel Moraña, "el pensamiento de Mariátegui apunta hacia la deconstrucción de los discursos, valores y saberes que legitiman esa dominación, es decir, hacia una epistemología emancipada-descolonizada que permite percibir la realidad social desde otros parámetros y elaborar agendas para su transformación radical".[16] La propuesta de Mariátegui nace de su crítica a la modernidad construida desde Occidente pero al mismo tiempo, de la importancia que daba a la tradición para construir la contemporaneidad.

Como ya se dijo, importa en este caso encontrar los puntos de su crítica en la relación de Occidente con Oriente y los puntos clave en su reflexión sobre la transformación y el surgimiento de una nueva conciencia en Oriente, con énfasis en el caso de India.

Occidente-Oriente

Las relaciones de poder de Occidente sobre Oriente consideradas por Mariátegui están expuestas, en primera instancia, en el plano material por sobre lo religioso o lo moral. En su opinión, esta consideración ha hecho posible que el mundo oriental haya podido mantener intactas su mentalidad

15. En el corto texto "Intermezzo polémico", Mariátegui escribe: "El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas". Véase Manuel Aquézolo Castro, *La polémica del indigenismo* (Lima: Mosca Azul, 1976), 75.

16. Mabel Moraña, *La escritura del límite* (Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2010), 95.

y su psicología.[17] El dominio colonial de Europa se reflejó en las relaciones mercantiles y militares que los colonizadores ejercieron sobre las colonias orientales:[18]

> La exploración y la colonización del Oriente no fue nunca oficio de intelectuales, sino de comerciantes y de guerreros. Los occidentales desembarcaban en el Oriente sus mercaderías y sus ametralladoras, pero no sus órganos ni sus aptitudes de investigación, de interpretación y de captación espirituales. El Occidente se preocupó de consumar la conquista material del mundo oriental; pero no de intentar su conquista moral.[19]

Al destacar las relaciones de tipo mercantil y militar, Mariátegui expone el valor económico y de rentabilidad de las colonias orientales para Occidente en su interés imperialista. A más de extraer riqueza, estas le servían al colonizador europeo para reafirmar su "superioridad" frente al "otro", al colonizado. En sus palabras: "El hombre blanco consideró necesario, natural y lícito su dominio sobre el hombre de color. Usó las palabras oriental y bárbaro como dos palabras equivalentes. Pensó que únicamente lo que era occidental era civilizado".[20] Desde el plano racial existía prepotencia de Occidente hacia Oriente. Las colonias eran, como lo señala Edward Said, la "fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro".[21] Se trataba de una hegemonía colonial guiada por lo material mas no por el conocimiento. En este sentido, la cuestión racial cobra importancia por la doble dimensión que Aníbal Quijano subraya en el análisis de Mariátegui sobre el problema del

---

17. "Hasta hoy siguen frescas y vitales las raíces milenarias del islamismo y del budismo. El hindú viste todavía su viejo *khaddar*. El japonés, el más saturado de occidentalismo de los orientales, guarda algo de su esencia *samuray*". Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 382.

18. Años antes de lo expuesto por Mariátegui, Karl Marx había anotado la magnitud de la presencia colonial en India. En 1853 escribió sobre los alcances de Inglaterra: "Guerras civiles, invasiones, revoluciones, conquistas, años de hambre: por extraordinariamente complejas, rápidas y destructoras que pudieron parecer todas esas calamidades sucesivas, su efecto sobre el Indostán no pasó de ser superficial. Inglaterra, en cambio, destrozó todo el entramado de la sociedad india, sin haber manifestado hasta ahora el menor intento de reconstitución. Esta pérdida de su viejo mundo, sin conquistar otro nuevo, imprime un sello de particular abatimiento a la miseria del indio y desvincula al Indostán gobernado por los británicos de todas sus viejas tradiciones y de toda su historia pasada". Véase "La dominación británica en la India", 10 de junio de 1853. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo* (México: Pasado y Presente, 1979), 38.

19. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 382.

20. Ibíd.

21. Edward W. Said, *Orientalismo* (Madrid: Libertarias, 1990), 20.

indígena. "Raza" se presenta simultáneamente en cuanto a características físico-biológicas al enunciar el color de la piel y también en cuanto al desarrollo civilizatorio.[22] Para el caso de Oriente, lo material definía un entendimiento civilizatorio, una hegemonía racial a partir del poder económico y político.

Otro aspecto que Mariátegui atiende es el interés de Occidente por Oriente en lo cultural y artístico. El europeo sentía curiosidad por lo que llegaba de lejos –de las colonias orientales– y que alimentaba una imagen de lo exótico de aquellas otras culturas: "Europa acopia ávidamente pinturas japonesas y esculturas chinas, colores persas y ritmos indostanos".[23]

Varios años más tarde, en su obra *Orientalismo* (1978), Edward Said trató esta avidez del occidental por lo exótico del mundo oriental, fundamentándola en el conocimiento y las relaciones de poder.[24] Según Said, Oriente existía para Occidente a través de su representación de una forma ideológica y también como forma ontológica que le permitían afianzar su poder. Desde esta perspectiva, Oriente aparecía como una invención de Occidente, pues desde la antigüedad había sido el lugar de imágenes representadas sobre romances y experiencias, recuerdos y paisajes inolvidables.[25] Occidente lo idealizaba como una complicada manera de crear dominio desde un plano cultural e ideológico:

> La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente [...] Oriente fue orientalizado, no sólo porque se descubrió que era "oriental", según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera –es decir, se le podía obligar a serlo–. Tomemos por ejemplo, el encuentro de Flaubert con una cortesana egipcia, encuentro que debió de crear un modelo muy influyente sobre la mujer oriental; ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba.[26]

---

22. Véase Aníbal Quijano, *"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas*, 12, http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf.

23. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383.

24. Respecto al resultado académico desde el análisis hermenéutico y epistemológico de la teoría del Orientalismo, Moustafa Bayoumi y Andrew Rubin exponen: "*Orientalism* engaged the themes of knowledge and power in much more explicit ways. It examined an array of nineteenth-century French and British novelists, poets, politicians, philologists, historians, travelers, and imperial administrators. Together, their writings made up a discipline (Orientalism) by which European culture produced and managed the 'Orient'". Véase "Introduction". En *The Edward Said Reader*, ed. por Mustafa Bayoumi y Andrew Rubin (Nueva York: Vintage Books, 2000), xxiv.

25. Said, *Orientalismo*, 19.

26. Ibíd., 24.

Resulta curioso el hecho de que si bien Said publicó su libro varias décadas después del ensayo de Mariátegui, "El mensaje de Oriente", el pensador peruano también aplicó, en su momento, el término *orientalismo* fundamentándose, de una manera similar, en la percepción e interpretación del europeo respecto al oriental, como lo hizo Said posteriormente. Mariátegui anota, por un lado, el interés del europeo por un mundo desconocido pero, a la vez, dominado por el poder colonizador. Existe fascinación por aquello que resulta diferente, lejano y desconocido. Fascinación por el mundo que Occidente había representado sobre aquellas tierras lejanas y cualquier curioso se dejaba transportar por las imágenes que de allí provenían. Así, "movidos por una curiosidad febril y nueva, los occidentales se internan apasionadamente en las costumbres, la historia y las religiones asiáticas. Miles de artistas y pensadores extraen del Oriente la trama y el color de su pensamiento y de su arte".[27]

El arte fue uno de los campos de interés. Desde el lado de la estética, el primitivismo que contenían piezas artísticas provenientes de África o Asia inspiraban al artista occidental a experimentar nuevos planos creativos, formales y conceptuales dentro de un entendimiento estético de lo moderno. Artistas de la vanguardia plástica se dejaron inspirar, por ejemplo, del arte africano para lograr nuevas definiciones formales o conceptuales.[28] Mariátegui añade a su argumento la manera cómo Europa "se embriaga del *orientalismo* que destilan el arte, la fantasía y la vida rusas. Y confiesa casi un mórbido deseo de orientalizarse".[29]

Si existe una fascinación por la forma, por lo estético, por lo simbólico, existe al mismo tiempo ese otro lado como un reflejo, un "rostro", como lo llamaría Emmanuel Levinas, que es una significación cultural y fenomenológica: nos enuncia de una apariencia y, a la vez, de nuestra existencia.[30] Se trata así de una relación estética como también subjetiva que el artista y el

---

27. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383.

28. Al respecto véase el estudio de Rosalind Krauss sobre la influencia del "arte primitivo" en artistas modernos, como fue el caso del escultor Alberto Giacometti en la búsqueda por lo original de las formas para plasmarlo en sus propios trabajos. Rosalind E. Krauss, "El juego se acabó". En *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos* (Madrid: Alianza, 2000), 87-128.

29. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383. El subrayado es mío.

30. En palabras de Levinas: "El Otro que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde detrás de su forma, una apertura en la apertura". Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Siglo XXI, 1993), 59.

intelectual europeos podían establecer a partir del objeto, del relato o de la imagen que los unía con lo que se suponía del "Otro". Oriente era, dicho así, una representación que el europeo necesitaba como su *diferencia*, a través de la cual podía asimilarse a sí mismo. Orientalizarse implicaba embeberse de este deseo de exotismo que, a la vez, lo afirmaba en su identidad europea. En el sentido expuesto por Mariátegui, el hecho de "orientalizarse" encierra este entendimiento de alteridad. Occidente exponía su hegemonía cultural pero a la vez ontológica en esta manera de ver y percibir a Oriente como lo "otro". Dicho por Said, "una noción colectiva que nos define a 'nosotros' europeos, contra todos 'aquellos' no europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa".[31]

La otra cara de las relaciones de Occidente y Oriente que Mariátegui expone tiene relación con dos principios básicos de la civilización occidental: *la democracia y la independencia*, una herencia colonial en un proceso de descolonización de cara a los movimientos independentistas en África y Asia.

En este proceso, Mariátegui destaca la importancia del pensamiento de Occidente en Oriente a partir de estos dos principios: los movimientos independentistas adquirieron un valor revolucionario en la búsqueda de la independencia y el deseo de democracia. No se trataba de una relación de subordinación de Oriente ante Occidente; se trataba más bien de una clara forma de emancipación, razón por la que las antiguas colonias incorporaban y adaptaban estos principios a sus propias realidades, en un proceso de descolonización y transformación. En Europa, desde los grupos aliados durante la Primera Guerra Mundial, se había usado un discurso demagógico y revolucionario "para soliviantar al mundo contra los austro-alemanes", como lo expone Mariátegui. Había partido de ellos la necesidad y el derecho de independencia de todos los pueblos. "Y terminada la guerra, estos pueblos coloniales anunciaron, en el nombre de la doctrina europea, su voluntad de emanciparse".[32] En este sentido, Occidente era responsable del deseo independentista de Oriente.

Mariátegui toma especial atención a lo que emergía de este fenómeno. De cara a una Europa envejecida y decadente, absorbida por la crisis posterior a la Primera Guerra Mundial de la pérdida de heroísmo,[33] la independencia y el anhelo de democracia de antiguas colonias en Asia y África aparecían como una esperanza de otras formas de ejercer la democracia: "La idea de la democracia, envejecida en Europa, retoña en Asia y en África. La Diosa Libertad es la diosa más prestigiosa del mundo colonial, en estos

31. Said, *Orientalismo*, 26.
32. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383.
33. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, 91.

tiempos en que Mussolini la declara renegada y abandonada por Europa".[34] Para Mariátegui no solo se trataba de un proceso de independización; ello encerraba sobre todo la *posibilidad* de un proceso de cambio, de un proceso revolucionario hacia nuevos sistemas políticos y sociales que emergerían precisamente de sociedades antes dominadas por Occidente. Dirige su mirada y su interés por lo que ocurre en Oriente para hablar de una *revolución social* que podía darse a raíz del levantamiento independentista de los pueblos coloniales orientales. Esta revolución social significaba a la vez el camino hacia una *nueva conciencia moral* en tanto un nuevo sistema político y social transformaba las condiciones de vida hacia formas más comunitarias.

Revolución y nueva conciencia

"La revolución social necesita históricamente la insurrección de los pueblos coloniales", escribe Mariátegui:

> La sociedad capitalista tiende a restaurarse mediante una explotación más metódica y más intensa de sus colonias políticas y económicas. Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos coloniales contra Europa y Estados Unidos, para reducir el número de vasallos y tributarios de la sociedad capitalista.[35]

Al hablar de una *revolución social* Mariátegui veía la lucha independentista como la posibilidad de un cambio del colonialismo al socialismo. No solo la democracia y la independencia se presentaban como principios que las antiguas colonias tomaban de Occidente; el socialismo y la doctrina de Marx se evidenciaban en Oriente. El socialismo aparecía como el sistema político aplicable en las sociedades que se independizaban de un sistema colonizador de Occidente: "Penetra en el Asia, importada por el capital europeo, la doctrina de Marx. El socialismo que, en un principio, no fue sino un fenómeno de la civilización occidental, extiende actualmente su radio histórico y geográfico".[36]

La lucha independentista tenía ante sus ojos una transcendencia revolucionaria y, por ello, la concebía como una transformación, como una nueva conciencia moral que fundamentaba la emergencia del socialismo. Frente a la crisis política y moral de Occidente en tiempos de entreguerras, Mariátegui resaltaba del socialismo una función ética en un proceso de lucha anticapitalista.[37] Esta lucha implicaba aquella por transformar el orden social

34. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383.
35. Ibíd., 384.
36. Ibíd., 383.
37. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, 34.

del capitalismo al colectivismo, la concepción de una nueva clase. Sería en las nuevas sociedades donde los órdenes político y social distintos tendrían cabida. La "marea revolucionaria" en cuanto a los movimientos independentistas en Oriente guardaba el espíritu de lucha e insurrección como vías para la transformación hacia un nuevo orden. Sin embargo, este no sería fundado por un grupo de antiguos líderes; serían los proletarios quienes, según su opinión, lo harían posible. El proletariado representaba dentro de su concepción marxista la nueva clase que fundaría un orden distinto y, con ello, una nueva conciencia.

El pensamiento político de Mariátegui es producto de causas nacionales e internacionales de su tiempo; por ejemplo, la transición a la modernidad del Perú, los movimientos y huelgas de los trabajadores y la agitación del movimiento de reforma universitaria de los años 20, así como su participación en la Generación de 1919. La rebelión de Rumi Maqui, iniciada en 1915, habría influido fuertemente en él concibiéndola como "un movimiento restaurador detrás del cual se levanta la figura emblemática del Inca", según lo señala Mabel Moraña.[38] Además, desde muy temprano Mariátegui colaboró con diferentes periódicos y revistas, actividad que le acercaría a la realidad peruana e internacional.[39]

Influyeron en su pensamiento político la Revolución rusa y la Primera Guerra Mundial. Por un lado, la Revolución rusa había generado un espíritu revolucionario a nivel internacional, del que Mariátegui se había nutrido; por otro, estaban también el movimiento obrero y el avance y la expansión del fascismo y del nazismo en Europa, cuyo peligro político e ideológico pudo constatar durante el tiempo de su estancia en Europa.[40] En Italia pudo palpar la realidad proletaria en Turín:

---

38. Moraña, *La escritura...*, 107.

39. Mariátegui empezó a colaborar con el diario *La Prensa* en 1909, primero como obrero alcanza-rejones hasta asumir la redacción del periódico en 1913; en 1914 empezó a publicar bajo el seudónimo de Juan Croniqueur; en 1915 fue colaborador de las revistas *Mundo Limeño, El Turf, Lulú*, y posteriormente de la revista *Colónida*. Esta última, según Quijano, Mariátegui la habría fundado en 1916 junto a algunos colegas de *La Prensa*. En 1917 se incorporó a *El Tiempo* como jefe de redacción y cronista parlamentario luego de abandonar *La Prensa*. Al mismo tiempo pasó a ser codirector de la revista *Turf*. Véase Krauze, *Redentores...*, 110-112; Quijano, "José Carlos Mariátegui: reencuentro...", xxvii-xxviii. Más tarde, en 1928, fue fundador del Partido Socialista Peruano.

40. Al respecto véase el análisis de Hugo Cancino Troncoso, "Mariátegui entre la modernidad y la tradición: para una lectura hermenéutica de su discurso". En *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, ed. por Hugo Cancino Troncoso, Susanne Klengel y Nanci Leonzo (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 1999), 54.

> Por un lado, un acelerado desarrollo industrial; por el otro, una miseria extendida. Todo sucede ahí: el sindicalismo obrero católico, el comunista, el socialista, los anarquistas, los "consejos de fábrica", el ascenso de Benito Mussolini y el fascismo, el trasfondo de la guerra y la esperanza modernista y, más aun, la creación artística de los "futuristas", que consideraban a la tecnología moderna y el ambiente urbano como medios hacia la redención material del mundo (como una fue en la energía y la vitalidad que los llevaría al fascismo).[41]

Fue también en Europa desde donde se manifestó su inquietud por lo que acontecía política y socialmente en otros continentes, como los movimientos independentistas en Asia y África. En medio de la crisis europea Mariátegui se hizo sensible de lo que acontecía fuera de las fronteras occidentales para descubrir que, en palabras de Flores Galindo, "la escena contemporánea trasciende a las fronteras occidentales".[42] Su atención se orientó hacia Asia como un territorio posible para la revolución[43] debido a los movimientos independentistas y a las luchas sociales en China.[44] De esta manera relacionó el mundo andino y Asia, lo que implicaba a la vez una proximidad en su idea de una posible modernidad articulada al mundo tradicional. Puso su atención en India y Turquía. Se interesó en los movimientos liderados por Gandhi a quien lo reconoció como un "idealista práctico", así como la labor de Mustafá Kemal (Atatürk) en Turquía al encabezar un movimiento de liberación social y política.[45]

Europa le había otorgado así la experiencia de percibir el decaimiento de su orden político y social pero, por ello mismo, de pensar en el surgimiento de un orden nuevo que parecía surgir desde Oriente.

Los ensayos sobre Oriente, que publicó al regresar a Perú, contienen su idea sobre la posibilidad del despliegue del proyecto socialista en ese otro lado del mundo, como una manera de experimentar un cambio de orden político, así como la forma de concebir una modernidad que saliera de las márgenes, diferente a aquella que había sido constituida desde el centro, es

---

41. Krauze, *Redentores...*, 114.

42. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989), 11.

43. Flores Galindo sostiene que Mariátegui vio en Asia el territorio privilegiado para la revolución pues, la Internacional, después del Congreso de Bakú, intentaría "compensar las derrotas sufridas en Europa". Véase Flores Galindo, *La agonía...*, 11.

44. Mariátegui afirmó sentir más proximidad con China que con Europa al escribir: "espiritual y físicamente, la China está mucho más cerca de nosotros que Europa. La psicología de nuestro pueblo es de tinte más asiático que occidental". José Carlos Mariátegui, *Figuras y aspectos de la vida mundial (1923-1925)*, vol. I (Lima: Amauta, 1987), 100.

45. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 396-400.

decir, desde Occidente. Podría relacionársela a lo que Walter Mignolo expone como la *razón postcolonial*[46] en cuanto a una propuesta política y de conocimiento a partir de herencias coloniales, saberes y tradiciones precoloniales la que, sin embargo, para el caso de la reflexión de Mariátegui sobre Occidente, lleva más hacia el entendimiento de una "modernidad otra" que a un caso de contramodernidad. Se trataría de entender esta propuesta desde la experiencia de descolonización de áreas de fuerte presencia colonial, a decir de Mignolo, "colonias de asentamiento profundo antes de 1945"[47] para los casos en Asia y África y específicamente el de India, que interesa en este artículo.

Dentro de estos parámetros, el sujeto revolucionario y forjador de una nueva conciencia socialista estaba expuesto en el proletariado. El interés de Mariátegui estuvo orientado al papel cumplido por los trabajadores más allá de Europa y Estados Unidos. Resalta la participación y representación del Partido Obrero Chino y de la Unión Obrera Coreana en la Tercera Internacional de 1920 pues, según señala, en la Primera y en la Segunda Internacionales "no estuvieron representados sino los proletarios de Europa y de América".[48] A partir de ello enfatiza la importancia de la participación oriental en la Tercera Internacional y las nuevas representaciones en posteriores congresos, por ejemplo, las diputaciones persas, turquestanas, armenias. También recalca su trascendencia en nuevos eventos apadrinados por la Tercera Internacional, como la conferencia revolucionaria de los pueblos orientales, celebrada en Bakú en agosto de 1920, con la presencia de veinticuatro representaciones orientales:

> Algunos socialistas europeos, Hilferding entre ellos, reprocharon a los bolcheviques sus inteligencias con movimientos de estructura nacionalista. Zinoviev, polemizando con Hilferding, respondió: "Una revolución mundial no es posible sin Asia. Vive allí una cantidad de hombres cuatro veces mayor que en Europa. Europa es una pequeña parte del mundo". La revolución social necesita históricamente la insurrección de los pueblos coloniales.[49]

---

46. Mignolo explica la razón postcolonial como "un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en el cruce de la historia moderna europea con las historias contramodernas coloniales". Véase Walter Mignolo, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En *Cultura y Tercer Mundo*, comp. por Beatriz González Stephan (Caracas: Nueva Sociedad, 1996), 101.

47. Ibíd., 106.

48. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 383-384.

49. Ibíd., 384.

El caso de India

La nueva conciencia se relaciona a la conciencia nacionalista. En su interés por los movimientos independentistas de Oriente, Mariátegui tomó atención a lo que entonces estaba ocurriendo en India. En su ensayo "El mensaje de Oriente" dedicó una parte importante a este país, en proceso de independizarse. De sus escritos sobre India pueden desprenderse dos puntos centrales: el papel que cumplía Mohandas K. Gandhi, como figura central en el movimiento de independencia y, consiguientemente, su política movilizadora, así como la importancia de los seguidores y el entendimiento del proletariado en relación a los grupos de trabajadores.

A Gandhi lo describe con estas palabras: "Este hombre dulce y piadoso es uno de los mayores personajes de la historia contemporánea. Su pensamiento no influye sólo sobre trescientos veinte millones de hindúes. Conmueve toda el Asia y repercute en Europa".[50] Pone así de relieve el carisma del líder indio como una persona piadosa que logró atrapar la atención y la lealtad de miles de seguidores; está también la fuerza de su personalidad como líder político con una enorme trascendencia dentro de India y a nivel internacional. Resulta interesante, sin embargo, la capacidad crítica expuesta por Mariátegui para diseccionar al personaje y vislumbrar lo positivo y lo reprochable de su accionar.

Coincide el tiempo en que Mariátegui vivió en Europa con los hechos políticos en los que Gandhi se convirtió en la figura central del movimiento independentista de India. Para Mariátegui, el momento central de la carrera política del *Mahatma*[51] se inició entre 1918 y 1919, durante la primera posguerra.[52] Hasta entonces, según lo que señala en su escrito, "Gandhi sirvió fielmente a la Gran Bretaña. Durante la guerra colaboró con los ingleses".[53]

---

50. Ibíd., 385.

51. Expuesto por Mariátegui para explicar que Mahatma significa en hindú "alma grande", y que fue asignado a Gandhi como su apelativo. Véase ibíd., 386, nota 1. Amartya Sen explica igualmente el uso del apelativo que, según lo señala, habría sido popularizado por Rabindranath Tagore. Véase Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), 92.

52. Mariátegui afirma que en 1918, cuando la corriente nacionalista revolucionaria tenía dominio en el Congreso, el gandhismo mostraba un gran crecimiento. "Las masas estaban bajo la sugestión de Gandhi, que se proponía obtener el triunfo de la causa swarajista mediante la desobediencia civil". Véase José Carlos Mariátegui, "Los votos del Congreso Nacional Hindú". En *Figuras y aspectos de la vida mundial (1929-1930)* (Lima: Biblioteca Amauta, 1987), 149. En nota de pie de página se señala que este artículo fue originalmente publicado en *Mundial*, Lima, el 4 de enero de 1930.

53. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 385.

El mismo Gandhi expone en la conferencia dada en 1922, "The trial speech", sus relaciones profesionales mantenidas con los británicos y los reconocimientos adquiridos por ellos, entre otros, el reconocimiento a su labor cumplida en Sudáfrica a finales del XIX, o en 1918 durante la *War Conference* en Delhi. Sin embargo su "primer shock", dicho en sus propias palabras, llegó a través del Acta Rowlatt que provocó reacciones de la gente con difíciles consecuencias, así como los horrores en Punjab con la masacre en el Jallianwala Bagh.[54]

Para Gandhi, India se había hecho más indefensa política y económicamente debido a la relación colonial británica. Por su empobrecimiento apenas tenía capacidad de resistir hambrunas. En su opinión, India había disfrutado de una producción doméstica que le había permitido por mucho tiempo el suplemento necesario para añadir a sus escasos recursos agrícolas. Se trataba de una industria casera suficiente para lograr la supervivencia, lo cual había sido arruinado por la intervención colonial británica,[55] según lo expuesto en su conferencia en 1922.[56] Además, debido a la causa aliada de India con Gran Bretaña, esta se había ofrecido a conceder a India los derechos de los demás "dominios", ofrecimiento que los británicos no cumplieron luego de terminada la guerra. Ante esta posición, Gandhi abandonó su apoyo a los británicos y tomó el camino de la independencia y la exigencia de autonomía. Gandhi se convirtió en el líder que emergió de sectores hegemónicos para dirigir a grandes grupos de seguidores.[57] Su método se inclinó por la política de la *no violencia* y la *no cooperación*. Su decisión por la no violencia

54. Mohandas K. Gandhi, "The Trial Speech". En *Great Speeches of Modern India*, ed. por Rudrangshu Mukherjee (Nueva Delhi: Random House India, 2007), 82. Ranajit Guha explica igualmente el caso de las Rowlatt Acts como medidas de reforma ofrecidas por los ingleses en el año 1919, las cuales ocasionaron una serie de protestas en la India con consecuencias extremas de represión y de la matanza de Amritsar. Véase Ranajit Guha, "Algunos aspectos de la historiografía de la India colonial". En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002), 35-36, nota 3.

55. Anteriormente Marx había expuesto algo similar respecto a la situación de India en tiempos de la colonización británica: "El invasor británico acabó con el telar de mano y destrozó el torno del hilar. Inglaterra comenzó por desalojar de los mercados europeos los tejidos de algodón de la India; después llevó el hilo torzal a la India y terminó por invadir la patria de algodón con tejidos de algodón". Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo*, 39.

56. Gandhi, "The trial speech", 83.

57. Nehru describe las causas por las que Gandhi emergió como figura central del movimiento independentista. En su opinión, India se debatía en un estado de inanición, enfermedad y profunda pobreza, lo que había calado en el ánimo de buena parte de la gente. El magnetismo de Gandhi estuvo en el carisma de llegar a la gente y hablar con ellos a un mismo nivel. Véase Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (Nueva Delhi: Penguin Books, 2010), 392.

fue una medida adoptada para enfrentar y resistir la violencia generada en Chauri Chaura en febrero de 1922 –medida que se convirtió en el primer artículo de su fe y el último de su credo, como él mismo lo afirmó.[58]

El movimiento de la no cooperación era una forma de protesta contra la ley británica, debiendo tomarse la no violencia como método de insurgencia, método un tanto peculiar en tiempos de una primera posguerra a nivel mundial. "La insurrección armada le repugnaba. Los medios debían ser, a su juicio, buenos y morales como los fines. Había que oponer a las armas británicas la resistencia del espíritu y del amor", escribe Mariátegui.[59] En este sentido, el método de Gandhi para atrapar la colaboración de los sectores de trabajadores y campesinos fue moral y religioso.

Nehru destaca igualmente dos principios que contemplaban la enseñanza de Gandhi a sus seguidores: la valentía (*abhay*) y la verdad; el valor no meramente entendible como coraje corporal, sino más bien como ausencia de miedo desde la mente. Nehru afirma que estos principios, sobre todo aquel relacionado a la valentía, tenían su razón estratégica en tanto el impulso dominante bajo la ley británica fue del miedo penetrante, opresivo: miedo a las tropas, a la policía, al servicio secreto extendido, miedo a la clase oficial, a las leyes de represión y de prisión, al terrateniente, al desempleo y al hambre. Por ello la voz de Gandhi fue de vencer este dominio: "no tengas miedo".[60]

Si bien los métodos de la no violencia y la no cooperación tenía una trascendencia de misticismo y entrega, a la vez guardaba un sentido contrahegemónico e insurgente que se hacía palpable en las acciones como la deserción a las escuelas y las universidades, a la administración y a los tribunales; al hecho de tejer con sus manos su propio *khaddar*[61] con el fin de rechazar las manufacturas británicas y así mostrar formas de autosubsistencia, de autonomía, de defensa de sus propias tradiciones y capacidad de creación y producción. "La India gandhiana tornó, poéticamente, a la música de la rueca", escribe Mariátegui. "Los tejidos ingleses fueron quemados en Bombay como cosa maldita y satánica".[62]

La medida gandhiana de optar por la rueca en oposición a la máquina, vista como símbolo de la modernidad originaria de Occidente, ha sido la que más ha trascendido históricamente a nivel internacional. Una de las imágenes que se ha convertido en un icono de la figura de Gandhi es precisamente aquella que recoge al líder junto a la rueca en el acto mismo del tejido. Icono-

58. Gandhi, "The trial speech", 80.
59. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 385.
60. Nehru, *The Discovery...*, 393.
61. Pieza tejida de algodón propia de la India. Mariátegui lo define como traje nacional hindú. Véase la nota de la página 1 en "El mensaje de Oriente", 382.
62. Ibíd., 386.

gráficamente se resume el ideal propuesto por él de regresar a la rueca como medida contrahegemónica frente al poder británico. Había que elaborar los propios tejidos como vía simbólica de recuperar la autonomía y la economía de autosustentación; de elevar al tejido como un producto propiamente indio; y él mismo, en su humildad y sencillez, proyectaba más un aura sagrada que la imagen de un líder político.

Hacia este aspecto apuntó Mariátegui con su crítica. Luego del Congreso Nacional indio, celebrado en diciembre de 1923, el poder aglutinador de Gandhi descendió como producto de un fraccionamiento entre grupos de derecha que "contrariamente a la táctica gandhista, propugnaba la participación en los consejos de reforma, creados por Inglaterra para domesticar a la burguesía hindú".[63] Por otro lado emergía de un grupo de corte más bien socialista que, dicho por Mariátegui,

> dirigido desde Europa por los núcleos de estudiantes y emigrados hindúes, proponía la separación completa de la India del Imperio Británico, la abolición de la propiedad feudal de la tierra, la supresión de impuestos indirectos, la nacionalización de las minas, ferrocarriles, telégrafos, y demás servicios públicos, la intervención del Estado en la gestión de la gran industria, una moderna legislación del trabajo, etc., etc.[64]

Para Mariátegui, este fraccionamiento fue resultado de que las políticas contrahegemónicas gandhianas de la no cooperación y la no violencia se vieran debilitadas. Su propuesta de volver a la rueca como rechazo a los tejidos ingleses y a la industrialización que ellos representaban ya no encontraba cabida, pues la fabricación manual no podía competir con la industria mecánica: "El pueblo hindú, además, tenía interés de no resentir al proletariado inglés, aumentando las causas de su desocupación, con la pérdida de un gran mercado".[65]

Frente a este decaimiento, Mariátegui muestra la situación de Gandhi en el tiempo mismo de los acontecimientos, mostrándolo en medio del abatimiento: "no dirige ni controla ya las orientaciones políticas de la mayor parte del nacionalismo hindú".[66]

Del seguimiento de Mariátegui al liderazgo independentista, así como al significado político y social de la figura de Gandhi se pueden tomar dos aspectos:

---

63. Ibíd.
64. Ibíd., 386-387.
65. Ibíd., 387.
66. Ibíd.

El significado de la no cooperación y su implicación frente al sentido de la modernidad.

La política de la no violencia dentro de la lucha y en la construcción de una nueva conciencia moral.

La lucha gandhiana de la no violencia como medida para aplacar la violencia de los británicos tenía un significado revolucionario no solo de enfrentamiento al poder y de emancipación; se trataba también de una lucha anticapitalista al hacer de la rueca el símbolo de un retorno a formas de producción manuales, contrarias a la máquina y a la transformación social y política que la industrialización había llevado consigo. La máquina representaba el materialismo que Gandhi tanto repudiaba de Occidente. La rueca era, dicho así, un símbolo de oposición a las ideas occidentales y a su modernidad. Mariátegui se oponía completamente a esta medida. Retornar a la rueca significaba para él una postura llena de ilusiones y por ello anacrónica, antihistórica, ingenua. "La rueca es impotente para resolver la cuestión social de ningún pueblo", afirma en su texto:

> El argumento de Gandhi –"¿no ha vivido así antes la India?"- es un argumento demasiado antihistórico e ingenuo. Por escéptica y desconfiada que sea su actitud ante el Progreso, un hombre moderno rechaza instintivamente la idea de que se pueda volver atrás. Una vez adquirida la máquina, es difícil que la humanidad renuncie a emplearla. Nada puede contener la filtración de la civilización occidental en la India.[67]

La no violencia y el movimiento de no cooperación encierran una actitud revolucionaria dentro de la política de movilización de Gandhi como formas de resistencia frente al poder hegemónico colonial. Sin embargo el hecho de contraponerse a la idea de progreso significaba oponerse a la modernidad. En gran medida, la lectura crítica de Mariátegui sobre la postura de Gandhi se apoyaba en el entendimiento progresivo y extensivo de la modernidad y, con ello, de la cultura occidental. Si bien eleva la importancia de las tradiciones como una base histórica desde la cual podía pensarse un proyecto nacional –y por ello de independencia–, la reapropiación del pasado es parte de una contemporaneidad: lo moderno con lo premoderno sin que lo uno se contraponga a lo otro, sino que más bien nutra y permita nuevas formas de un proyecto socialista colectivizante. La importancia que da a la recuperación de tradiciones culturales se explica en la capacidad que tienen de influir positivamente en la acción política.[68] Antes que una oposición ciega a la modernidad, Mariátegui consideraba viable una articulación de esta con el

---

67. Ibíd., 389.
68. Moraña, *La escritura...*, 98.

tradicionalismo: algo que podría relacionar la vinculación del indigenismo con el socialismo para el caso del Perú. Mariátegui vivía en medio de una "verdadera encrucijada histórica", en palabras de Flores Galindo, entre la Europa de la guerra y el fascismo y el mundo andino.[69] Por ello, su propuesta de ir hacia una modernidad propia, alcanzada por el mito como "la idea de la revolución socialista",[70] encierra el proyecto de construcción de una modernidad fuera de los parámetros europeos, que no solo se centraba en la realidad andina. Se trataba más bien de una "alternativa antidogmática", según lo señala Cornejo Polar, en tanto no hay una sino muchas modernidades y múltiples maneras de lograrlas.[71] Ello incluía el caso de India entre otros casos orientales, pues, en palabras de Mariátegui, "el mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc.".[72]

No se empeñó, sin embargo, en una oposición ciega a Occidente. Criticó la postura antioccidental de Gandhi y lo hizo desde la cualidad mística como también la "religiosa" que lo caracterizaron en los años 20, tiempo contemporáneo a su ensayo con el ejercicio político del líder indio y que coincidía a la vez con su regreso al Perú desde Europa. Se apoyó para ello en el materialismo occidental repudiado por Gandhi, opuesto a su anhelo de espiritualidad. Elevó más bien al socialismo y al sindicalismo que, "a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen".[73] Defendió desde esa perspectiva una conciencia social que se estaba gestando en Europa a través del socialismo y del sindicalismo. El misticismo y la religiosidad que encontraba en el socialista o en el sindicalista occidental eran terrenales, basados en una fe revolucionaria y de compromiso con la sociedad: "¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos".[74]

Mariátegui tampoco da crédito a la revolución pacífica de la no violencia. La lucha implicaba para él revolución, y la revolución implica a la vez un grado de violencia. Así, la lucha del socialismo era igualmente una lucha anticapitalista para transformar el orden de capitalista en colectivista. Esta

---

69. Flores Galindo, *La agonía…*, 10.

70. José Carlos Mariátegui, "Prólogo a *Tempestad en los Andes*". En Aquézolo Castro, *La polémica…*, 136.

71. Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" CELACP / Latinoamericana Editores, 2003), 174.

72. Mariátegui, "Prólogo a *Tempestad…*", 136.

73. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 389.

74. Ibíd., 389-390.

lucha era concebible solo en la idea de revolución. "La revolución no se hace, lastimosamente, con ayunos", escribe. Desde esa perspectiva la postura de Gandhi se mostraba más romántica que efectiva, pues aunque las armas sean de tipo moral y espiritual, serán a la vez inútiles a la hora de emprender un proceso revolucionario de transformación de un sistema hacia la conformación de otro. Y ello precisamente alertaba que sucedería frente al poder colonial británico: "Con armas solamente morales jamás constreñirá la India a la burguesía inglesa a devolverle su libertad. Los honestos jueces británicos reconocerán, cuantas veces sea necesario, la honradez de los apóstoles de la no cooperación y del *satyagraha*; pero seguirán condenándolos a seis años de cárcel".[75]

En ese sentido, los puntos de vista de Mariátegui y de Gandhi se contraponían en cuanto al sentido de lucha y a las estrategias para alcanzar el fin deseado. Gandhi veía la violencia desde su postura moral y espiritual como el resultado de una actitud expuesta por el odio hacia el contrario. La retirada del odio requería así la completa abstención de violencia, convirtiéndola en su arma moral y en medida de enfrentamiento. Para Mariátegui, en cambio, la lucha para vencer al poder no podía llevarse a cabo por una vía pacífica. El enfrentamiento en sí tiene una carga de violencia, es una parte constitutiva y difícilmente evitable.[76]

Sin embargo, la no violencia se convirtió en el principio fundamental de Gandhi que, si bien en los años veinte, cuando Mariátegui escribió su crítica al respecto tuvo su fuerza y a la vez sus detractores, lo mantuvo a lo largo del proceso independentista, medida que pudo costarle su fracaso en momentos álgidos como fue durante la Segunda Guerra Mundial pero que a la vez elevó su filosofía y su nacionalismo. Ello mismo lo convirtió en una voz moral y religiosa con un liderazgo político propio, grandemente reconocido

---

75. Ibíd., 390.

76. Al analizar el indigenismo en *Tempestad en los Andes*, de Luis Eduardo Valcárcel, Mario Vargas Llosa expone las dos posibilidades de rebelión para el caso del indígena que, en la obra de Valcárcel, tomarán al momento de despertar de la opresión y la humillación: la de la rebeldía violenta a través de las armas, o la de huelga siguiendo un método similar al de Gandhi. Escribe Vargas Llosa: "Esta rebeldía será sin duda violenta, cuando esa mayoría descubra que tiene las armas –¿no son indios los soldados?– y que puede volverlas contra los opresores blancos, pero también podría adoptar el método de Gandhi con la huelga (¿no son los indios los que hacen funcionar las minas, las fábricas y las haciendas?)". Sea cual fuere la forma, lo expuesto coincide con el criterio de Mariátegui en cuanto a originalidad, siguiendo sus propias características tradicionales. Continúa Vargas Llosa: "Lo seguro es que esta rebelión será andina, autóctona, antiespañola y antieuropea". Véase Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 68.

fuera de India.[77] La no violencia en tiempos de la guerra mundial y de la lucha por la independencia india se transformó en su arma política. Nehru comenta precisamente el papel clave que cumplió la medida gandhiana en momentos políticos cruciales y a nivel internacional. Afirma que con su accionar Gandhi soñó con convertir a la India en un símbolo y ejemplo de la no violencia, separando así al resto del mundo de la guerra y de los caminos de la violencia.[78]

EL PROLETARIADO

En su ensayo "El mensaje de Oriente" Mariátegui apunta de manera breve el papel del sujeto revolucionario, en cuanto a los seguidores de Gandhi: "La tendencia revolucionaria era seguida por el proletariado que, duramente explotado sin el amparo de leyes protectoras, sufría más la dominación inglesa. Los pobres, los humildes eran fieles a Gandhi y a la revolución".[79] Pone énfasis desde esta perspectiva en la definición social y política de sectores de la sociedad india que los hace partícipes de un proceso revolucionario. En ello está el trabajador, en la figura del obrero, en industrias de ciudades como Bombay y Calcuta, como también los pobres y los humildes, seguidores de Gandhi.[80] Una nueva consideración sobre el proletariado la hace en el artículo "La lucha por la independencia nacional de la India", publicado en *Defensa del marxismo*. En él anota el papel protagónico de sectores revolucionarios en los movimientos de independencia de cara a las deliberaciones políticas del Congreso Nacional Hindú de 1930, las que habían tomado un tono revolucionario desde las discusiones dadas en el Congreso Nacional

77. En su comentario referente a dos figuras centrales de la historia de India durante la Independencia, Mahatma Gandhi y Rabindranath Tagore, Amartya Sen afirma la incomparable importancia que obtuvo Gandhi fuera de India muy superior a la obtuvo al interior gracias al efecto que produjo su liderazgo político. Véase Sen, *The Argumentative Indian…*, 92-93.

78. Su principio de la no violencia adquirió un gran significado en épocas de conflicto a nivel mundial y, como lo expone Nehru, su trascendencia dentro de la India fue más allá de su principio pacifista. Nehru exalta sobre todo el poder aglutinador de Gandhi para juntar incluso a sus críticos y opositores que, en el momento de la acción y la batalla de la libertad de India, llegaron a él y lo admiraron como un líder indiscutible. Nehru, *The Discovery…*, 494.

79. Mariátegui, "El mensaje de Oriente", 387.

80. Mariátegui añade a ello el sentido de organización sindicalista de los trabajadores industriales de Bombay y otras ciudades de India, mientras que dentro de la tendencia de derecha agrupa a las castas ricas, a los parsis, comerciantes y latifundistas. Ibíd.

de 1927, en la ciudad de Madrás.[81] Señala además el pronunciamiento del Congreso en favor de la completa independencia de la India y su postura ante hechos políticos internacionales como la moción de solidaridad con los revolucionarios chinos y con la Liga Mundial contra el Imperialismo.[82]

La importancia de esta información reside en el significado de conciencia revolucionaria y de clase del proletariado dentro de su lucha independentista, considerada por Mariátegui. Atiende por ello a la acción política del proletariado industrial de las ciudades de Calcuta y Bombay en cuanto a las agitaciones emprendidas por miles de obreros de las fábricas de tejidos quienes, en sus palabras, "reafirmaron en las jornadas de 1928 su espíritu combativo y su programa clasista". Lo relevante en su afirmación es la conciencia de clase dentro de la lucha nacionalista manifestada por parte de los trabajadores indios, tomados en consideración por su importancia de formar a este sector. Según él: "Este proletariado es, sin duda, el que desde el primer congreso sindical panhindú de octubre de 1920, comunica un sentido de clase, un fondo social y económico al movimiento nacionalista de la India".[83]

Para Mariátegui el proletariado de India se presentaba como un nuevo sujeto con conciencia de clase de gran trascendencia dentro del movimiento nacionalista. Su papel revolucionario lo configuraba como forjador de un proceso de cambio. Sin embargo emerge la pregunta sobre cómo esta conciencia de clase se despliega de un sistema social más complejo, como es el sistema de castas. Mariátegui exalta el papel político que cumple el trabajador en las luchas independentistas que, desde su óptica, se ajusta a un modelo de lucha anticapitalista que se hizo visible en Occidente.

Lo destacable de su análisis es la trascendencia política y social que adquiere este sector dentro de un entendimiento de independencia como también de configuración de un sentido de sujeto con una conciencia propia de clase que, desde esa perspectiva, trasciende un orden jerárquico arcaico como es el de castas. Este sentido de conciencia autónoma de los trabajadores lo presenta también en el ejercicio autónomo dentro del escenario político, desligado de la línea emprendida por Gandhi: "El partido obrero y campesino, organizado en los dos años últimos, y cuya fuerza es un índice del declinamiento del gandhismo, actúa activamente en el seno del Congreso".[84]

---

81. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, 119.

82. Al respecto hay que añadir además la celebración de la Liga contra el Imperialismo en la ciudad de Bruselas, en 1928. En ella participaron 200 delegados de 37 estados o regiones colonizadas, los que representaron a 134 organizaciones, dentro de lo que importa anotar la presencia de representantes de Asia y África. Entre ellos constaba Jawaharlal Nehru del Congreso Nacional de India. Véase Vijay Prashad, *The Darker Nations...*, 35.

83. Mariátegui, *Defensa del marxismo...*, 119.

84. Ibíd., 121.

Se trataba de la emergencia de la clase trabajadora como generadora de la revolución. El trabajador se convertía en el sujeto de la revolución y, en el caso de la India, Mariátegui consideraba el perfilamiento de una conciencia transformadora en los trabajadores industriales; veía en las movilizaciones de masas expresiones de lucha revolucionaria; y en las "ciudades industriales", como lo expone, "los centros principales de la lucha revolucionaria".[85]

Al comparar la reflexión de Mariátegui sobre el proletario en India con su propuesta para el caso de Perú se trata, en ambos casos, de sociedades con una cultura precapitalista aún fuertemente predominante. Sin embargo, veía en los trabajadores sujetos subordinados en relaciones de poder, la fuerza de un proletariado que sería el protagonista de una conciencia de cambio social. En el caso del Perú, esta clase proletaria estaba en el campesino y en los indígenas,[86] mientras que para la India lo exponía en los trabajadores de industrias textiles de grandes ciudades. En cualquiera de los casos, y de cara a la crisis europea, el proletariado era para Mariátegui un actor y no un espectador;[87] su papel era el de "crear un tipo nuevo de civilización y cultura".[88]

La consideración del papel del trabajador y su organización en India, una sociedad fuertemente jerarquizada y en vías de descolonización, formaba parte de esta idea mariateguiana de crear un nuevo sistema socialista sobre las propias condiciones históricas, sin imitar o repetir. Según señala Alberto Flores Galindo: "Aunque la revolución era un fenómeno mundial –su entusiasmo por el marxismo partía precisamente de 1917– no existía un *centro* sino que cada nación debía trazar su propio camino". Ello significaba originalidad, algo que, dicho por Flores Galindo, "fue una constante en la reflexión de Mariátegui: el socialismo como creación heroica".[89] Esta cualidad heroica se la puede entender a la vez en la capacidad del trabajador de emerger de una sociedad jerarquizada y colonizada, y de reivindicar su condición de trabajador con conciencia de clase y como forjador de un nuevo tiempo en tanto participa de las luchas independentistas. Lo heroico para Mariátegui está en la lucha mas no en la sobrevivencia, como lo expuso Wal-

85. Mariátegui, "Los votos del Congreso…", 151.

86. Flores Galindo toma de las páginas de la revista *Amauta* de 1927 lo expuesto por Mariátegui, como sigue: "El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas". Véase Alberto Flores Galindo, "Utopía andina y socialismo". En *Obras completas* (Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997), 262.

87. José Carlos Mariátegui, "La crisis mundial y el proletariado peruano". En *Obras*, t. I, 227.

88. Ibíd., 235.

89. Alberto Flores Galindo, "En busca de un socialismo indoamericano". En *Obras completas*, vol. V, 390-391.

ter Benjamin al referirse al hombre moderno. Lo heroico en Benjamin puede comprenderse en la condición del hombre moderno de vivir en medio de la intensidad del progreso que parece arrasarlo todo, por lo que el alma de este hombre parece estar cerca del suicidio.[90] Para Mariátegui, mientras tanto, lo heroico está en la capacidad de crear un propio socialismo, de ser hacedor a través de la lucha. Lo heroico también puede entenderse en la capacidad de vivir entre dos estadios: el capitalista en cuanto al trabajador proletario que se cruza con un mundo precapitalista de herencias y saberes culturales existentes y arraigados.

Al examinar la conciencia de clase en los trabajadores de las industrias en India hay, por parte de Mariátegui, una consideración capitalista de proletariado que se cruzaba con un sistema precolonial de castas. Surge entonces la pregunta si este trabajador era consciente de su condición social desde una posición de trabajador industrial en términos de relaciones capitalistas o desde qué planos era consciente de su condición. Para el caso de los trabajadores de los molinos de yute en Calcuta, en el período de 1890-1940, Dipesh Chakrabarty explica que eran migrantes campesinos de otros estados fuera de Bengala del Oeste (de Bihar y Uttar Pradesh), quienes difícilmente tenían una noción de "igualdad humana" y, por ello, de explotación, dignidad y de derechos laborales desde una perspectiva capitalista occidental. Procedían de una cultura precapitalista, desigual, y marcada por lealtades de comunidad, lengua, religión, casta y parentesco.[91]

La participación de trabajadores y campesinos en los movimientos independentistas de India tiene una carga insurgente que difícilmente puede verse desde parámetros occidentales de conciencia de clase. Para Ranajit Guha, la insurgencia en la India colonial hay que verla desde un entramado más profundo y anterior a cualquier relación puramente capitalista. La élite dominante la había temido. Una de las formas de interpretar este temor ha sido el silencio del papel del insurgente en la historiografía oficial. Así se le negaba al campesino un reconocimiento como protagonista de la historia: "Reconocer a los campesinos como autores de su propia rebelión representa

---

90. Escribe Benjamin: "Las resistencias que lo moderno opone al natural impulso productivo del hombre están en una mala relación para con sus fuerzas. Es comprensible, si el hombre se va paralizando y huye hacia la muerte. Lo moderno tiene que estar en el signo del suicidio, sello de una voluntad heroica que no concede nada a la actitud que le es hostil. Ese suicidio no es renuncia, sino pasión heroica". Véase Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II* (Madrid: Taurus, 1993), 93.

91. Dipesh Chakrabarty, "Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940". En *Selected Subaltern Studies*, ed. por Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (Nueva York: Oxford University Press, 1988), 184.

atribuirles, como hemos dicho aquí, una conciencia".[92] Sin embargo, no se puede tener la consideración de que la rebelión de los campesinos o trabajadores fue puramente espontánea y que necesitaba el liderazgo de una figura carismática que los guiara con un objetivo definido. Ello, según Guha, sería caer en la apreciación elitista de que las masas son dependientes de una voz directriz como el caso de Gandhi o del Partido del Congreso de finales de la Primera Guerra Mundial o, menos aún, sostener que sus levantamientos eran acontecimientos de la prehistoria de los movimientos socialistas y comunistas en el subcontinente como en el caso de Mariátegui. Esto significaría, según Guha, que solo eran conscientes cuando tenían un liderazgo con un objetivo definido o un programa que especifica los objetivos particulares –algo que los presentaba como "prepolíticos" en su forma de organización y que resulta criticable pues se asume de una falta de conciencia desde una visión histórico marxista.[93] Verlo como insurgencia prepolítica campesina no ayuda a entender la experiencia de la India colonial. Es importante concebirlo como un capitalismo indio, es decir, un capitalismo de tipo colonial en el que se manifestaban más bien relaciones de poder, de dominación y subordinación, como lo expone Guha.[94] Existían formas de relaciones tradicionales precapitalistas de parentesco, etnicidad, casta o religión, que se cruzaban con formas capitalistas. No se puede hablar de una insurgencia "prepolítica" para entender la experiencia de la India colonial, pues en esta relación de dominio y subordinación existía una práctica temerosa pero consciente de lo que significaba levantarse contra la autoridad y, con ello, el temor al castigo. Cualquier insurrección se exponía al castigo que podía llegar a la pérdida de tierras, ganado, y de su posición moral. Por ello, cualquier acto de insurgencia merecía un análisis de los pros y contras antes de proceder de una manera espontánea o deliberada. A decir de Guha: "El campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba".[95]

La organización de trabajadores industriales, como en Calcuta y Bombay, analizados por Mariátegui, y las movilizaciones de masas campesinas tienen un trasfondo de organización que, luego de la Primera Guerra Mun-

92. Guha, "Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India", En *Las voces de la historia…*, 98.

93. Esta crítica de Guha se relacionaba con la imagen de campesino rebelde prepolítico expuesto por Eric Hobsbawm para describir "un estado de absoluta o casi absoluta ausencia de conciencia política o de organización que supone que ha sido característico de estas gentes". Ibíd., 100.

94. Dipesh Chakrabarty, "Una pequeña historia de los Estudios Subalternos", Anales de desclasificación. Documentos complementarios. www.desclasificacion.org, 14, http://erngui.com.mx/wp-content/uploads/2013/03/Una-pequeÒa-historia-de-los-Estudios-Subalternos.pdf.

95. Guha, "Aspectos elementales…", 104.

dial y de la matanza en Amritsar, se expresa como una lucha independentista.[96] Más que una conciencia de clase puede llamársela una conciencia anticolonial. Si bien Mariátegui no se refiere al trabajador en el caso de India como "subalterno" –como lo plantearían más tarde en sus estudios y críticas sobre la historiografía nacionalista y colonialista los representantes del grupo de *Subaltern Studies* sudasiáticos, entre ellos Ranajit Guha–, el interés por su participación en las luchas independentistas exponía una noción de protagonismo histórico. Al tomar protagonismo histórico, lo cual presenta al trabajador como un sujeto con capacidad de movilización, de organización, es decir, un sujeto con voz,[97] lo cual supone para Mariátegui la capacidad de tener protagonismo, movilización e insurgencia, al igual que para Guha. No se trata de un sujeto pasivo y manejable, sino de un actor social consciente de una necesidad de emancipación.

Conclusiones

Mariátegui no veía el movimiento independentista de las antiguas colonias orientales únicamente desde el ámbito local en la conformación de nuevas realidades nacionales; lo veía ante todo desde un plano internacional en tanto este podía convertirse en la reivindicación de Oriente frente al decaimiento de Occidente; dicho así, en la posibilidad de que aquel mundo colonizado superara la hegemonía colonial y, a la vez, el capitalismo de Occidente. Por ello resaltaba la figura del proletario (para el caso de India, analizado en este texto) como sujeto revolucionario, reivindicador y forjador de un cambio social y político.

Mariátegui establece la relación entre la herencia colonial de Occidente, la democracia y la independencia, y la posibilidad de integrar estos valores con saberes y tradiciones precoloniales. Para el caso del Perú concibió, por

---

96. Chakrabarty señala que, después de finalizada la Primera Guerra Mundial, el gobierno de India se interesó por las condiciones laborales de los trabajadores. Por un lado respecto a sus condiciones, por lo cual abrió la Oficina de Trabajo (Labour Bureau) en 1920. Por otro lado, el gobierno reaccionó ante las agitaciones que se registraban en tiempos de levantamientos independentistas, motivadas en buena medida por la revolución rusa. Emergía así una conciencia de las necesidades y el poder que tenía la fuerza laboral. Véase Chakrabarty, "Conditions for Knowledge…", 185-186.

97. Resulta inquietante en tanto este ha sido un aspecto en discusión a partir del ensayo de Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", quien deja expuesta la cuestión de que en condiciones de dominación, el subalterno no puede hablar. Véase Gayatri Chakravorti Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 362-363.

ejemplo, el valor comunitario del ayllu;[98] para el caso de India, la fuerza organizativa del proletariado y las masas simpatizantes de Gandhi. No se trataba de negar la modernidad sino de crear una "modernidad otra" producto de la interrelación entre lo moderno/colonial con lo premoderno/local y, con ello, del indigenismo con el socialismo, para el caso andino. No se limitó a contraponer la modernidad, sino que a partir de las herencias coloniales y precoloniales generó la idea de una modernidad propia. Este es un punto de relación en Mariátegui entre lo que ocurría en India en tiempos de la búsqueda de emancipación y lo que ocurría en el Perú de los años veinte.

Se trataba de una adaptación, lo que Mabel Moraña llama una "modernidad alternativa" para referirse precisamente a los planteamientos de Mariátegui analizados por Aníbal Quijano. Para Quijano el fundamento del proyecto de modernidad en Mariátegui "no pasaba por los ejes del occidentalismo eurocéntrico ni se plegaba a los lineamientos del capitalismo, sino que introducía una racionalidad *otra* en la interpretación de la historia y de sus posibles transformaciones, capaz de articular tradición y progreso, modernidad y premodernidad".[99] Esta articulación es la que da eje al "mensaje de Oriente" en Mariátegui la posibilidad de generar una forma de modernidad "propia" a base de lo existente, como también a lo que deja de estar silente para presentarse como una posible nueva conciencia.

Esta búsqueda utópica unía a Mariátegui con Gandhi y, a la vez, los diferenciaba. Gandhi quería ir a contrapelo de la modernidad desde una posición en la colonialidad; Mariátegui no negaba la modernidad, la replanteaba para que surgiera otra posibilidad desde los mismos márgenes, con sus propios saberes: algo que podría llevar a preguntarnos sobre cruces y diferencias con lo que Mignolo ha propuesto como un "paradigma otro": "espacio desordenado y potente donde se complementaría el proyecto inconcluso de la modernidad, pero no ya desde la modernidad sino desde la colonialidad como proceso permanente de descolonización".[100]

98. Cancino Troncoso explica la importancia del ayllu para Mariátegui como raíz del proyecto socialista: "En la comunidad indígena, en el Ayllú, se encuentran a juicio de Mariátegui, paradojalmente en una forma social arcaica, el punto de partida y las raíces para un proyecto socialista, que es para él la continuación y a la vez superación de la Modernidad". Cancino Troncoso, "Mariátegui entre la modernidad…", 58.

99. Moraña, *La escritura…*, 106.

100. Walter Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), 58.

Bibliografía

Benjamin, Walter. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1993.

_____. *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

Cancino Troncoso, Hugo. "Mariátegui entre la modernidad y la tradición: para una lectura hermenéutica de su discurso". En *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, editado por Hugo Cancino Troncoso, Susanne Klengel y Nanci Leonzo, 49-73. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 1999.

Chakrabarty, Dipesh. "Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions: Employers, Government and Jute Workers of Calcutta, 1890-1940". En *Selected Subaltern Studies*, editado por Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, 179-230. Nueva York: Oxford University Press, 1988.

_____. "Una pequeña historia de los Estudios Subalternos". *Anales de desclasificación. Documentos complementarios*. www.desclasificacion.org. http://erngui.com.mx/wp-content/uploads/2013/03/Una-pequeÒa-historia-de-los-Estudios-Subalternos.pdf.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar", CELACP / Latinoamericana Editores, 2003.

Flores Galindo, Alberto. "Utopía andina y socialismo". En *Obras completas* V. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

_____. "En busca de un socialismo indoamericano". En *Obras completas* V. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1997.

Gandhi, Mohandas K. "The trial speech". En *Great Speeches of Modern India*, editado por Rudrangshu Mukherjee. Nueva Delhi: Random House India, 2007.

Guha, Ranajit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

Krauss, Rosalind E. *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Krauze, Enrique. *Redentores. Ideas y poder en América Latina*. Barcelona: Debate, 2011.

Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1993.

Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo. La defensa de nuestro tiempo y otros temas*. S. l.: Ediciones Nacionales y Extranjeras, 1934.

_____. *La escena contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta, 1964.

_____. "Prólogo a *Tempestad en los Andes*". En *La polémica del Indigenismo*, editado por Manuel Aquézolo Castro, 134-140. Lima: Mosca Azul, 1976.

_____. "El mensaje de Oriente". *En José Carlos Mariátegui. Obras*. Tomo I, selección de Francisco Baeza. La Habana: Casa de las Américas, 1982.

_____. "La crisis mundial y el proletariado peruano". En *José Carlos Mariátegui. Obras*. Tomo I, selección de Francisco Baeza. La Habana: Casa de las Américas, 1982.

_____. "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En *Ideas en torno de Latinoamérica*, 493-499. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Unión de Universidades de América Latina, 1986.

_____. "La revolución china", en *Figuras y aspectos de la vida mundial. I (1923-1925)*, 99-105. Lima: Amauta, 1987.

_____. "Los votos del Congreso Nacional Hindú", en *figuras y aspectos de la vida mundial (1929-1930)*. Volumen III, 149-152. Lima: Amauta, 1987.

Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Sobre el colonialismo*. México: Pasado y Presente, 1979.

Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En *Cultura y Tercer Mundo*, compilado por Beatriz González Stephan, 99-136. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

_____. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

Moraña, Mabel. *La escritura del límite*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2010.

Nehru, Jawaharlal. *The discovery of India*. Nueva Delhi: Penguin Books, 2010.

Quijano, Aníbal. *Introducción a Mariátegui*. Lima: Era, 1981.

_____. "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate". En *José Carlos Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ix-xc. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1995.

_____. *"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: Cuestiones abiertas*. http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf.

Prashad, Vijay. *The Darker Nations. A Biography of the Short-Lived Third World*. Nueva Delhi: Left Word Books, 2007.

Said, Edward W. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.

Sen, Amartya. *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 297-364.

The Edward Said reader. Editado por Mustafa Bayoumi y Andrew Rubin. Nueva York: Vintage Books, 2000.

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

[4] Rasmussen, C. *Megachile timberlakei* Cockerell (Hymenoptera: Megachilidae): Yet another adventive bee species to the Galápagos Archipelago. Pan-Pac Entomol. 2012; 88 (1), 98-102.

[5] Palma, R., Peck, S. An annotated checklist of parasitic lice (Insecta: Phthiraptera) from the Galápagos Islands. Zootaxa. 2013; 3627 (1): 001–087.

[6] Otte, D., Peck, S. Crickets of the Galapagos Islands, Ecuador (Orthoptera: Gryllidae; Nemobiinae and Trigonidiinae). J. Orthoptera Res. 1998 Dec; 231-240. Foster, W., Treherne, J. Feeding, predation and aggregation behaviour in a marine insect, *Halobates robustus* Barber (Hemiptera:Gerridae). Proc. R. Soc. Lond. 1980; B 209: 539-553.

[7] Hoddle, M., Mound, L. Thysanoptera of the Galápagos Islands. Pac Sci. 2011; 65 (4), 507-513.

[8] Peck, S., Roth, L. Cockroaches of the Galápagos Islands, Ecuador, with descriptions of three new species (Insecta: Blattodea). Can J Zool.1992; 70, 2202-2217.

[9] Terraquest [Internet]. [Place unknown]: Mountain Travel-Sobek and WorldTravel Partners; 1996 [date unknown]. Available from: http://www.doc.ic.ac.uk/~kpt/terraquest/galapagos/

[10] Carlquist, S. Island Life. Natural History. NY: Natural History Press; 1965

[11] Baur, G. On the Origin of the Galapagos Islands. Am Nat. 1891; 25 (291), 217-229.

[12] Bowman, R., Berson, M., Leviton, A. Patterns of evolution in Galapagos organisms. San Francisco, California: Pacific Division, AAAS; 1983.

[13] Grehan, J. Biogeography and evolution of the Galapagos: integration of the biological and geological evidence. Biol J Linn Soc Lond. 2001;74, 267-287.

[14] Craw, R., Grehan, J., Heads, M. Panbiogeography: Tracking the history of life. New York: Oxford University Press; 1999

[15] Gillespie, R. Oceanic islands: Models of diversity. S.A. Levin (ed.) Encyclopedia of Biodiversity, Elsevier Ltd, Oxford. 2007; Pp. 1-13. Available from: http://nature.berkeley.edu/~gillespie/Publications_files/EncycloBiodiversity07517.pdf

[16] Gillespie, R., Roderick, G. Arthropods on Islands: Colonization, Speciation and Conservation. Annu Rev Entomol. 2002; 47, 595-632.

[17] Porter, D. Geography and dispersal of Galapagos Islands vascular plants. Nature. 1976 Dec; 745 – 746.

[18] LeFevre, A. Bacterial growth rates and bacterivory around the Galápagos Islands. Senior Thesis. University of Washington, School of Oceanography; 2006.

[19] Evans, H., Samson, R. Entomogenous fungi from the Galápagos Islands. Can J Bot. 1982; 60 (11), 2325-2333.

[20] Carvajal Barriga, E., Libkind, D., Briones, A., Úbeda, J., Portero, P., Roberts, I., James, S., Morais, P., Rosa C. Yeasts Biodiversity and Its Significance: Case Studies in Natural and Human-Related Environments, Ex Situ Preservation, Applications and Challenges. In: Grillo O. Venora G.(Eds.) Changing Diversity in Changing Environments (pp. 55-86). Croatia: INTECH; 2011. p55-86.

[21] Kurtzman, C., Robnett, C. Identification and phylogeny of ascomycetous yeasts from analysis of nuclear large subunit (26S) ribosomal DNA partial sequences. Antonie Van Leeuwenhoek. 1998; 73, 331-371.

[22] James, S., Collins, M., Roberts, I. Use of an rRNA internal transcribed spacer region to distiguish phylogenetically closely related species of the genera Zygosaccharomyces and Torulaspora. Int J Syst Bacteriol. 1996; 46, 189-194.

[23] O'Donnell, K. Fusarium and its near relatives. In: D. R. Reynolds and J. W. Taylor (ed.), The fungal holomorph: mitotic, meiotic and pleomorphic speciation in fungal systematics (pp. 225-233). CAB International, Wallingford, Oxon, United Kingdom; 1993

[24] Kurtzman, C., Fell, J., Boekhout, T. The Yeasts, a Taxonomic Study 2. London: Elsevier; 2011 pp. 335.

[25] Ruivo, C., Lachance, M., Rosa, C., Bacci, M., Pagnocca, F. *Candida heliconiae* sp. nov., *Candida picinguabensis* sp. nov. and *Candida saopaulonensis* sp. nov., three ascomycetousyeasts from *Heliconia velloziana* (Heliconiaceae). Int J Syst Evol Microbiol. 2006; 56, 1147-1151.

[26] Suh, S.O., Nguyen, N., Blackwell, M. Nine new Candida species near *C. membranifaciens* isolated from insects. Microbiol Res. 2005;109 (9), 1045-1056.

[27] Steinkraus, K. Handbook of indigenous fermented foods. New York: M. Dekker; 1996

[28] Chang, C., Lin, Y., Chen, S., Carvajal Barriga, E., Portero, P., James, S., Bond, J., Ian, N., Lee, C. *Candida theae* sp. nov., a new anamorphic beverage-associated member of the Lodderomyces clade. Int J Food Micorbiol. 2012; 153, 10-14.

[29] Alam, F., Mustafa, A., Khan, Z. Comparative evaluation of (1-3)-b-D-glucan, mannan and anti-mannan antibodies, and Candida species-specific snPCR in patients with candidemia. BMC Infect Dis. 2007; 7 (103), 1-9.

[30] Redhead, S., Malloch, D. The Endomycetaceae: new concepts, new taxa. Can J Bot. 1977; 55 (13), 1701-1711.

[31] Meyer, S., Smith, M., Simione, F. Systematics of Hanseniaspora Zikes and Kloeckera Janke. Antonie van Leeuwenhoek. 1978; 79-96.

[32] van der Walt, J. Three new sporogenous yeasts from soil. Antonie van Leeuwenhoek. 1957; 23 (1), 23-29.

[33] Lachance, M., Rosa C., Carvajal Barriga, E., Freitas, L., Bowles, J. *Saccharomycopsis fodiens* sp. nov., a rare predacious yeast from three distant localities. Int. jour. Syst and Evol Microb. 2012; 62, 2793-2798.

[34] Harrison, F. *Rhodotorula glutinis*. Trans R Soc Can. 1927; 3rd series 21.

[35] Jörgensen, A., Harrison, F. *Rhodotorula mucilaginosa*. Trans R Soc Can. 1929; 22 (191).

[36] Brash, D., Haseltine, W. UV-induded mutation hotspots occur at DNA damage hotspots. Nature. 1982; 298, 189-192.

[37] Sakaki, H., Nakanishi, T., Tada, A., Miki, W., Komemushi, S. Activation of torularhodin production by *Rhodotorula glutinis* using weak white light irradiation. J Biosci Bioeng. 2001; 92 (3), 294-297.

[38] Moliné, M. F. Photoprotection by carotenoid pigments in the yeast *Rhodotorula mucilaginosa*: the role of torularhodin. Photochem Photobiol Sci. 2010; 9, 1145-1151.

[39] Libkind, D., Brizzio, S., van Brook, M. *Rhodotorula mucilaginosa*, a carotenoid producing yeast strain from a Patagonian high-altitude lake. Folia Microbiol (Praha). 2004; 49 (1), 19-25.

[40] Barnett, J., Payne, R., Yarrow, D. Yeasts: Characteristics and identification (3th ed.). Cambridge: Cambridge University Press; 2007.

[41] Gomes, F., Lacerda, I., Libkind, D., Lopes, C., Carvajal Barriga, E., Rosa, C. Traditional Foods and Beverages from South America: Microbial Communities and Production Strategies. In: J. F. Krause, Industrial Fermentation. Food processes, Nutrient Sources and Production Strategies (pp. 79-114). New York, USA: Nova Science Publishers, Inc; 2010

[42] James, S. C. *Candida carvajalis* sp. nov., an ascomycetous yeast species from the Ecuadorian Amazon jungle. FEMS Yeast Res. 2009; 9 (5), 784-788.

[43] Lu, H., Jia, J., Wang, Q., Bai, F. *Candida asparagi* sp. nov., *Candida diospyri* sp. nov. and *Candida qinlingensis* sp., nov., novel anamorphic, ascomycetous yeast species. Int J Syst Evol Microbiol. 2004; 54, 1409-1414.

[44] You, K., Rosenfield, C., Knipple, D. Ethanol tolerance in the yeast *Saccharomyces cerevisiae* is dependent on cellular oleic acid content. Appl Environ Microbiol. 2003; 69 (3), 1499-1503.

[45] Brysch-Herzberg, M. *Candida bombiphila* sp. nov., a new asexual yeast species in the Wickerhamiella clade. Int J Syst Evol Microbiol. 2004; 28, 369-377.

[46] Canto, A., Herrera, C., Medrano, M., Perez, R., García, I. Pollinator foraging modifies nectar sugar composition in Helleborus foetidus L.(Ranunculaceae): an experimental test. Am J Bot. 2008; 95, 315-320.

[47] Herrera, C., De Vega, C., Canto, A., Pozo, M. Yeasts in floral nectar: a quantitative survey. Ann Bot. 2009; 103, 1415-1423.

[48] Herrera, C., García, I., Pérez, R. Invisible floral larcenies: microbial communities degrade floral nectar of buble bee-pollinated plants. Ecology. 2008; 89, 2369-2376.

[49] de Vega, C., Herrera, C., Johson, S. Yeasts in floral nectar of some South African plants: Quantification and associations with pollinaro type and sugar concentration. S Afr J Bot. 2009; 75, 798-806.

[50] Lindow, S. B. Microbiology of the phyllosphere. Appl Enfiron Microbiol. 2003; 69, 1875-1883.

[51] Krenzelok, E. Aspects of Datura poisoning and treatment. Clin Toxicol (Phila). 2010; 48, 104-110.

[52] Starmer, W., Lachance, M. Yeast Ecology. In: The Yeasts A Taxonomic Study. C. F. Kurtzman (Ed.) Amsterdam: Elsevier; 2011

[53] Lachance, M., Pupovac Velikonja, A., Natarajan, S., Schlag Elder, B. Nutrition and phylogeny of predacious yeast. Can J Microbiol. 2000; 46, 495-505.

[54] Peck, S., Heraty, J., Landry, B., Sinclair, B. Introduced insect fauna in an Oceanic Archipelago: The Galápagos Islands, Ecuador. American Entomologist. 1998; 44 (4) 218-237(20)

[55] Boada, R. Insects associated with endangered plants in the Galápagos Islands, Ecuador. Boletín de Entomología Venezolana. 2005; 20(2), pp. 77-88. http://www.bioline.org.br/request?em05014 (accessed 20 October 2013).

[56] Brysch-Herzberg M. Lachance, M. Ecology and taxonomy of yeast associated with the plant-bumblebee mutualism in Central Europe. FEMS Microbiol Ecol. 2004; 50(2), 87-100.

[57] Freitas, L., Carvajal-Barriga, E., Portero-Barahona, P., Lachance, M., Rosa, C. *Kodamaea transpacifica* f.a., sp. nov., a yeast species isolated from ephemeral flowers and insects in the Galápagos Islands and Malaysia: further evidence for ancient human transpacific contacts. Int J Syst Evol Microb. 2013; 63, 4324-4329.