

Trinity College

Trinity College Digital Repository

Senior Theses and Projects

Student Scholarship

Spring 2014

Dos senderos al nacionalismo peruano: Cotejando la filosofía utópica en las obras de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui

David S. Sipprelle

Trinity College, david.sipprelle@trincoll.edu

Follow this and additional works at: <https://digitalrepository.trincoll.edu/theses>

Recommended Citation

Sipprelle, David S., "Dos senderos al nacionalismo peruano: Cotejando la filosofía utópica en las obras de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui". Senior Theses, Trinity College, Hartford, CT 2014. Trinity College Digital Repository, <https://digitalrepository.trincoll.edu/theses/412>

Trinity College
Spring 2014

“Dos senderos al nacionalismo peruano: Cotejando la filosofía utópica en las obras de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui”

“Two Paths to Peruvian Nationalism: Collating Utopian Philosophy in the Works of Manuel González Prada and José Carlos Mariátegui”

By David S. Sippelle

Submitted to the Hispanic Studies Department

Supervised by Dr. Anne Lambright

Spring 2014

Abstract

Following a humiliating defeat in the War of the Pacific towards the end of the 19th century, Perú suffered severe economic and foreign policy repercussions. Such an event drew attention to an oligarchic tradition that accentuated the divide between the landowning elite and Andean indigenous culture. Perú was a state built upon an exploitative feudal economy that sapped an Andean laboring class of their resources and sustained the power of a landed capitalist class of “latifundistas.” In accord with the 20th century’s emergence of political philosophy and nation planning projects, Peruvian intellectuals José Carlos Mariátegui and Manuel González Prada rose to the scene with their own notions of national utopia. When assessing the political, economic, and ethnic implications of their utopias, there are evident overlaps and divergences in philosophical thought. However, both philosophical visions possess the intent of reconciling Peru’s fundamental Andean culture with its urbanized elites in order to forge a strong nation. Contemporary history affirms how fundamental these utopian thinkers were to Peru’s repertoire of Peru’s competing national discourses, as elements of the utopias of Mariátegui and González Prada both were drawn upon during contemporary political debates and the prolonged internal conflict of 1980-2000.

I. Prestidigitación de utopía: Desde Europa hacia los pueblos andinos

Ahora, se refiere a Perú como una democracia representativa y una república coherente. Aun así, estas características nominales cubren un estado postcolonial fragmentado por la textura de diversidad cultural inmensa e impresionante: su historia política sirve como un crisol de influencias multiétnicas. Pero de acuerdo con esta amplitud cultural, en práctica Perú postcolonial ha persistido como un territorio de dos naciones casi irreconciliables, con intereses y visiones del mundo divergentes. Por un lado, existe la nación ‘civilizada’ y “moderna” (Franco 57) de la demográfica europea y criolla, situada en los dominios urbanos de la costa; principalmente Lima y Cuzco. Por el otro lado, existe el ámbito de los indígenas con raíces en el modo de vida andina, situado en los altiplanos de las montañas Andes.¹ A pesar de que la nación indígena constituía “the predominant racial group” durante la primera parte del siglo veinte, todo el poder político y económico tradicionalmente ha estado consolidado en los manos de la nación urbana, reforzando una división de influencia política y social (Gill 205). Además, la división entre estas dos naciones constantemente se está exacerbando por factores geográficos, económicos, y también históricos. Estos factores trabajan de una manera sinérgica: su “territorio por demás accidentado y vario [...] y esta característica parece tener influencia decisiva en las peculiaridades de la estructura social [...] costa y sierra ofrecen dos tipos de población con caracteres inconfundibles” (Garro 193). Debido a esta división irreconciliable, o una “impenetrable wall” entre las dos esferas peruanas, la indígena peruana, y la elite peruana siempre han poseído visiones diferentes de lo que

constituye la sociedad ideal. Por lo tanto, la división entre las costas urbanas y los altiplanos con raíces andinas es menos una separación geográfica y más una separación ideológica que “forestalls national unity” o la formación de una nación coherente (Gill 204-205).

La inhabilidad perpetua de armonizar la identidad andina y sus valores comunitarios con la cultura burocrática y urbanizada de las costas inspiró una tradición de filosofía política revolucionaria en Perú (Greene 327). Este campo de filosofía peruana se manifestaba más fuertemente durante la primera mitad del siglo veinte; una época temporal en que surgió una ola intelectual de teoría política europea vanguardista. Por supuesto, esta ola de teoría política revolucionaria puede ser atribuida a la Revolución de Rusia en 1917 y el surgimiento correspondiente del pensamiento marxista, al fascismo de Mussolini que emergió después de la Primera Guerra Mundial, el renacimiento del anarquismo europeo y otros modos de descentralizar al reino político. En el contexto de Perú, la filosofía consistía del deseo de formular una utopía que podía reemplazar la realidad económica y política vivida.

Los dos filósofos políticos que han contribuido al discurso nacional peruano, y los esfuerzos de unir las dos naciones peruanas, son José Mariátegui y Manuel González Prada. Durante el fin del siglo diecinueve y la primera mitad del siglo veinte, los dos autores produjeron obras indigenistas diseñadas para desatar el apoderamiento social de los indígenas. Como una ideología política y una “constellation of extremely varied

practices, including painting, photography, literature, and literary and cultural criticism,”

el indigenismo peruano tenía la siguiente meta:

“[it] endeavored to vindicate the [Andean] indigenous peoples after centuries of abuse and marginalization [...] it promoted the reconfiguration of society such that it would be more amenable to the *indio*, the term used to designate all indigenous people” (Coronado 1).

El indigenismo es central a las obras de Mariátegui. Con su vista del mundo marxista-leninista y material, Mariátegui respondió al clima político oligárquico y latifundista y a la situación del indígena explotado durante los años 1920 (Chavarría 165-167). A través de su filosofía vanguardista, introdujo su propia visión para crear un “united front” peruana (Chavarría 165). Prada, a la misma vez, escribía durante el apogeo de la oligarquía y latifundismo peruano, y su canon de ensayos filosóficos se extiende entre 1894 y el punto medio del siglo veinte. Su propia visión de un Perú ideal en términos políticos, económicos, y sociales, refleja un concepto fuerte de la igualdad y la comunidad. El sujeto central en su análisis de la situación peruana durante el fin del siglo diecinueve y el comienzo del siglo veinte era la gente indígena. Lo que vemos en común entre estos dos pensadores y sus reflexiones escritas es un intento minucioso de construir una imagen indigenista de Perú que no cumple con su realidad vividas; un Perú alternativo. En consideración de sus esfuerzos de manufacturar una constitución de un Perú ideal, y que “any developed political theory implies a utopia,” tanto Mariátegui como González Prada son recordados como planeadores de una utopía peruana (Sargent 566). El análisis de sus obras revela que los dos pensadores tienen concepciones de la utopía indigenista y andina, sus modelos utópicos ambos se basan en la tradición andina. El presente estudio examinará a las ramas políticas-jurídicas, económicas, y sociales de

cada utopía, y como los varios discursos nacionales peruanos han sublimado y rechazado a sus visiones.

Para entender la rama de filosofía utópica en Perú, se debe considerar el movimiento utópico dentro del contexto de América Latina. Cada estado en la región de América Latina ha perseguido una historia singular en términos de las dimensiones político-jurídicas, políticas, económicas, y sociales desde la presencia imperial de España. En cada país, el armazón institucional y también las dinámicas sociales habían sido moldeadas por las maquinaciones imperiales. Más, la experiencia colonial de los países que constituían el imperio español producía descoyunturas ideológicas. Estas descoyunturas servían como desafíos a los procesos postcoloniales de formular los estados modernos, fuertes, e independientes. En adición, estas divisiones y rupturas servían como obstáculos a la modernización: un movimiento zeitgeist empezado por los europeos en que “the past is replaced by the future as the privileged seat of the hopes of humanity” (Quijano 140, 142). La modernidad, y el proceso correspondiente de modernización, reemplazó el pasado con visiones del futuro, y la nueva esperanza para el futuro era la realización de utopía (Quijano 142). La agenda de modernización es un resto de dependerse en un mercado internacional y un orden global capitalista y productivo. Esta agenda de modernización frecuentemente marginalizó a la gente indígena, y por eso, los mestizos indigenistas trataban de actuar como una voz para los indígenas (Coronado 1-2).

La modernización y la realización de la modernidad, “has been [considered] a child of the Enlightenment” (Walsh 60). Por eso, la filosofía política que trata con la modernidad social, política, y económica se manifestaba en la lengua positivista de la Ilustración; los rasgos centrales de esta lengua positivista eran:

the interest in the scientific investigation of the universe and the resulting discoveries; the acceptance of the often radical intellectual risks implied in this behavior; the critique of existing social reality and the complete acceptance of the idea of change; the disposition to work for reforms, against social prejudices, arbitrary power, despotism, and obscurantism (Quijano 142-143).

En el caso de América Latina, donde “the colonial situation [...] reinforced despotism, arbitrariness, inequality, and obscurantism”, la filosofía política positivista jugaba un papel central (Quijano 143). Más, en sus intentos intelectuales y políticos de alcanzar la ‘modernidad’ industrial, América Latina se volvió un agente central “in the production of modernity,” al lado de Europa. De acuerdo con este hecho, el papel de construir modernidad que jugaba América Latina “became more conscious [...] during the eighteenth and nineteenth century” (Quijano 142). Estos siglos que son notables por acoger los años de la Ilustración, que empezó en el siglo veinte y había inspirado movimientos como el positivismo, el individualismo económico, y el capitalismo.

Las regiones de América Latina que jugaban el papel central en la construcción teórica de las utopías modernas eran los países andinos. Más, las imágenes de la utopía más resonantes “were dependent above all on the seminal contribution of Andean rationality to the new European imaginary that was being constituted” (Quijano 142). Este es porque las instituciones sociales y las tendencias intelectuales regionales son

“established around reciprocity, solidarity, the control of chance, and the joyous intersubjectivity of collective work and communion around the world” (Quijano 142). Estos rasgos de la sociedad andina se manifiestan en el entendimiento tradicional de la utopía. Como resultado, la concepción de la utopía latinoamericana posee este vínculo concreto con las instituciones sociales y el contexto cultural indígena de los Andes. Además, la idea intelectual de una utopía de América Latina no solamente consistía en visiones sobre el tipo del sistema gobernante, sobre los métodos de organizar la sociedad, o sobre el sistema económico. También consistía en una conciencia directa de la vida de las poblaciones indígenas localizadas en la zona andina de Perú (principalmente los Aymara y los Quechua). Estas poblaciones indígenas constituyeron la del Imperio Incaico, pero las rupturas sociales causadas por el colonialismo español las dividieron y las separaron a lo largo de la región andina (Mariátegui 5). A través del pensamiento intelectual y teórico de los altiplanos andinos, se puede ver que la utopía de América Latina, particularmente de Perú, ha sido concebida como una “utopía étnica,” o una sociedad con una visión concreta de organizar o incorporar la gente indígena (Beauchesne Santos 16). La utopía andina fue el proyecto que intentó a “reverse dependency and fragmentatio” y “search for an alternative path” (Galindo 6). Es más, la utopía andina buscó una manera para fomentar “the rebuilding of Inca society and the return of the Inca ruler. It was an effort to find in the reconstruction of the past a solution to their identity problems” (Galindo 6). Porque la cultura de las comunidades andinas indígenas es la esencia de Perú y su pasado histórico, se puede ver que los filósofos

Mariátegui y González Prada crearon utopías indigenistas con la capacidad de reconstruir la identidad andina de Perú.

Mientras alguien se concibe la utopía como una sociedad perfecta, marcada por su habilidad de liberar “men and women from domination, arbitrary authority, despotism, obscurantism, and the like [...in] hopes of achieving the complete realization of individual faculties and collective joy”, es importante fundar el término en un armazón conceptual más canónico (Quijano 147). La definición universalmente aceptada de la utopía está derivada de *Utopía*, escrita por el filósofo social y contrareformista de una Inglaterra Renacida, Thomas More, en los momentos políticamente flojos del Renacimiento en Inglaterra (1516). A pesar de que More era un pensador previo a la Ilustración, su visión progresista de la utopía reflejó una ideología humanista y secular que funcionaba de acuerdo con los rasgos positivistas de la Ilustración. Además, él fue responsable por acuñar el término; la palabra tiene orígenes neo-latinos, y significa “no place”, pero también tiene un vínculo a la frase griega *eutopia*, que significa “the good place” (Sargent 565). Pero, su legado se estira más allá de acuñar el término; a través de su “exercise of the imagination” que se llama *Utopia*. Él se estableció a sí mismo como un reformador progresista y un campeón de tolerancia religiosa (Baumann 604). En la obra, imagina a una isla atlántica que rechaza “the evils of European society” y propone una visión alternativa a una sociedad absolutista y oligárquica durante la época del estado Tudor (Caudle 163).

Su obra emblemática, que se divide en dos partes, visiona un estado místico con rasgos políticos, sociales, y económicos que no eran característicos del estado despótico inglés del siglo dieciséis. Por ejemplo, *Utopía* ejemplificó un valor para la labor agraria ejecutada por obreros, el acceso común a la tierra (una renuncia contra el sistema inglés en que los élites aseguraban sus propias extensiones amplias del terreno comunal), y la representación política igual en un cuerpo parlamentario (Caudle 163-165). Por supuesto, un sistema gubernamental con estas características parecía demasiado radical y revolucionario por el momento, y por eso, Thomas More fue exiliado de la Corte Real.

A pesar de que la visión original de la utopía fue construida como un acto de rebeldía social y que también fue un acto castigado con exilio, sus doctrinas ideológicas sobre lo que constituye una utopía han sido preservados en la concepción universal de utopía. Más, la concepción andina de la utopía hace eco de esta sociedad utópica visualizada por More. Por supuesto, este hecho es especialmente notable en el caso de los intentos de González Prada y Mariátegui de construir la utopía peruana. La noción de utopía original escrita por More fue marcada por una conciencia de clase y materialismo marxista, una división de labor, una brecha amplia de intereses entre los campesinos y los poderes despóticos, y una falta de representación política para los que no tienen una voz social fuerte (Caudle). Generalmente, fue un “impassioned plea against social privilege, [a] demand for justice, and the common welfare” que “cannot be taken as merely a display of wit” (Baumann 605). Porque estas cuestiones eran bastante relevantes durante el siglo veinte, la utopía se ha empezado a ser bastante evidente en la literatura, el arte, y

en la teoría política del siglo (Sargent 565). Con el surgimiento de ideologías políticas, económicas, y un puñado de circunstancias nacionales “dystopian,” apareció una nueva conciencia que la utopía es “the archetype and harbinger of social change – good, bad, and indifferent” (Sargent 565-566) y que la utopía “is at the core of revolutions” (Beauchesne Santos 15). Como resultado de su característica revolucionaria, la utopía frecuentemente ha sido usado para componer “the criticism of capitalist reality in the name of egalitarian ideas” y “a state of mind that can ‘transcend reality’ and break the bonds of the existing order” (Wallerstein 1295). Entonces, la utopía todavía es una idea central para las ideologías de marxismo y anarquismo. Mariátegui y González Prada, respectivamente, son reflexiones de estas ideologías y son ejemplos de los nuevos pensadores utópicos que emergieron para desafiar el orden institucional y reemplazarla con una visión revolucionaria.

II. Perú y los propagadores de utopía

Para entender los motivos y las pasiones filosóficas de ambos José Carlos Mariátegui y Manuel González Prada, se necesita examinar sus propias circunstancias políticas, económicas y étnicas. Es importante evaluar cómo ellos se yuxtaponían el mapa de las dos naciones de Perú. Como figura política y comentarista nacional, González Prada precedió a Mariátegui. Nació en 1848 como parte de una familia española muy aristocrática y privilegiada, pero criolla, que era localizada en la ciudad de Lima, situada en la costa (Sánchez 7). Manuel González Prada crecía en un ambiente doméstico de

monarquistas y conservadores. Además de su familia conservadora, fue mandado a asistir un seminario en Chile. Pero allí, fue expuesto a las mismas ideas conservadoras: fue enseñado por “obispos y brigadieres [que eran] enemigos de la emancipación de América y del desarrollo de las ideas liberales.” Pero, como un “silencioso y rebelde”, González Prada no se quería limitar a su perspectiva de la sociedad peruana (Sánchez 8). Primero, fue a estudiar como un alumno en el liberal convictorio de San Carlos. Por lo tanto, su destino inicial era la abogacía. Pero al escaparse del seminario, destruyó su destino predeterminado por su familia conservadora. Después de matricularse y recibir su título legal, “se decidió a ser agricultor”, demostrando su dignidad y respeto para los campesinos (Sánchez 8). Después, empezó a escribir ambos poesía y ensayos con comentarios sociales ocultos, demostrando su “fino espíritu del arte” (Garro 198). A través de su escritura, empezó a cultivar la manifestación peruana del modernismo: un movimiento literario que mezclaba las corrientes estilísticas del romanticismo, el simbolismo, y el positivismo de una forma bastante realista (Davison).

Pues, durante la ocupación chilena de su ciudad de Lima por tres años durante la Guerra de la Pacífica² él se afectó y se preocupó sobre el estatus político y social de la nación peruana. Estos tres años “plasmaron su carácter y decidieron su vocación.” Como resultado, él se abandonó el campo de la poesía” y como un hombre indignado optó por realizar el cambio político y la crítica social (Sánchez 9). Juntó con el Partido Civilista, oponía a los dogmas católicos y luchaba en contra del colonialismo y tradicionalismo oligárquico desde el punto de vista de una mente educada y urbanizada (Kantor 88). Su

perspectiva exhibía una predilección para el positivismo ilustrado, como una iteración latinoamericana y moderna de Thomas More. Después de formular el partido político radical y anticlerical que se llamaba la Unión Nacional, apoyaba los valores de los agricultores e indígenas desde Lima (Ward 160-177). Criticaba a las “backward and stagnant [Peruvian] institutions”, las cuales servían como impedimentos al nacionalismo (Chavarría 257). Como una nueva voz anarquista y positivista, imaginaba un Perú más dinámico, más unificado y nacionalista, menos centralizado políticamente, y menos vinculado al estatus quo. En analizar sus ensayos esenciales y socialmente críticos (*Páginas Libres* de 1894, *Horas de Lucha* de 1908), se puede derivar una teoría política y una utopía peruana con influencias positivistas, anarquistas, modernistas, y marxistas. Por eso, su utopía nacional demuestra su “coherencia propia de un pensamiento singular a partir de lecturas muy variadas” y “un contenido del cosmopolitismo de aquella época.” (Delhom 21) A través de la teoría política presente en estos tres ensayos, podemos ver su visión utópica de las dimensiones políticas, económicas, e indígenas de Perú.

Por el otro lado, José Carlos Mariátegui nació en la costa del sur de Perú, en una región dentro de la zona urbana de Lima y una región montañosa donde prosperaba el sector económico de la minería. Pero, Mariátegui describía su ciudad natal como una zona “semi-feudal” donde la población vivía (González 115):

in small, isolated communities, eking a precarious living on the high Andean slopes [...] they were forced to give their labour to the powerful local landowning class which administered the región without any real influence from Lima, the capital of a weak state (González).

Similar a su homólogo González Prada, Mariátegui fue expuesto a un estado guiado por el tradicionalismo, oligarquía, y una brecha destacada entre los élites y los campesinos indígenas. En el caso de Mariátegui, ser testigo al sistema extractivo y sanguinario del latifundismo fue la motivación principal para su carrera como ensayista y activista. El latifundismo peruano, que también se refiere como el gamonalismo, se localizaba primeramente en los Andes. Era un sistema ortodoxo y tradicional en que “the rich live[d] like drones feeding on the labor and poverty of the peasantry [...] exploitation not only cause[d] severe unemployment and vagabondage, but removes from cultivation land formerly used for production” (Caudle 163). Este modelo económico y político se puede conectar con el mismo sistema feudal inglés que inspiró la utopía de Thomas More. El modelo explotador y racista fue central a la infraestructura peruana del siglo veinte, y sirvió como una inspiración de conjurar imágenes de utopía.

Mientras Mariátegui inicialmente quería estudiar para ser cura, empezó a escribir como periodista en sus años de adolescencia (González 115). Cuando estaba trabajando para un periódico izquierdista que se llamaba *El Tiempo*, aprendió teorías políticas aplicables a su mundo peruano, y él empezó a aportar ideas de soluciones. Durante sus primeros años de ser reportero, aprendió que era socialista, porque un modelo económico marxista era la mejor solución que él veía para acabar con la opresión política, económica, y social de los indígenas. Después de visitar Europa para cultivar un entendimiento más contornado y complejo de cómo funcionaron instituciones Marxistas en práctica, Mariátegui escribió su colección de ensayos heroica y visionaria, que indicó

los problemas de la nación peruana durante el año mil novecientos veintiocho: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Soñó sobre alternativas marxistas y conscientes del estilo de la vida andina, a la infraestructura racista y opresiva que había persistido en Perú desde el fin del imperio hasta el momento de su publicación. Con su visión utópica marxista y colectivista (un resultado de una revolución socialista peruana hipotética) que puede ser aplicada a ambos “the whole American and to the whole modern scene,” Mariátegui comunica su entendimiento de cómo la nación ideal opera en términos de las instituciones políticas, los medios de producción, y la vida de los obreros indígenas que vivían en la zona andina (Frank 300).

Estos dos pensadores peruanos, y sus esfuerzos de crear una teoría sobre lo que constituye una nación peruana utópica, trabajan de una manera sinérgica. Como modernista y defensor criollo de la población indígena tan explotada durante toda la etapa postcolonial-feudal, González Prada influyó en la producción intelectual de Mariátegui, y los dos produjeron sus propias imágenes utópicas en términos de las instituciones políticas, el sistema económico, y la “nación” andina (Chang-Rodríguez). Las dos concepciones personales de la utopía nacional han sido elementos del discurso nacional de Perú, aún a lo largo de los años de fragmentación nacional y el conflicto civil más fuertes de 1980 hasta 2001 (Sánchez 9).

II. La transición desde el positivismo hacia el anarquismo: Las utopías nacionales diversas de Manuel González Prada

En términos de una visión utópica, Manuel González Prada constituye un caso más complicado que José Carlos Mariátegui. Este es el producto de que él se sometió a varios cambios ideológicos a lo largo de su vida. Un hombre de raíces aristocráticas con un vínculo familiar a la vida oligárquica, Manuel González Prada empezó como un joven positivista absorbido en el privilegio de los terratenientes y elites aristocráticos (Garro). Experimentó con el seminario, la abogacía, y el trabajo obrero antes de transformarse en escritor modernista y influyente. Aunque, su papel como filósofo político nació en un momento histórico específico. En 1883, cuando terminó la Guerra de la Pacífica, produjo “violentas sacudidas en el espíritu de los hombres de aquella época, y la resonancia de los combates librados dentro de una atmósfera enrojecida de ideas” (Garro 193). En este momento, emergió González Prada como un planeador animoso y radical de una nación peruana fuerte y renovada. Él era un prosista estimulado por las repercusiones y implicaciones de la guerra (Sánchez 12). Además, se puede ver que González Prada condujo una transición progresiva desde una etapa primitiva de pensamiento positivista hacia un pensamiento progresista y anarquista entre la publicación de sus colecciones de ensayos que se llaman *Páginas Libres* (1894) y *Horas de Lucha* (1908).

Inmediatamente después de la Guerra de la Pacífica y la humillación de la nación peruana en la escala internacional, González Prada se dio cuenta que Perú tenía una red de instituciones débiles y un vínculo tóxico entre Perú, el latifundismo (el sistema afianzado en que los terratenientes latifundistas poseían estados largos donde contrataban el trabajo gratuito de campesinos indígenas), el gamonalismo (la noción de que los

latifundistas mantenían sus propios reinos políticos locales sobre la gente andina), el militarismo, y la oligarquía. Estos aspectos de la institucionalización peruana eran rasgos de la nación que sobrevivieron hasta después de la carrera de Mariátegui. En sus primeras obras, González Prada demostró su indignación con la política peruana estancada y la explotación de la ‘nación’ indígena, pero verbalizó sus teorías en el lenguaje primitivo de positivismo (el lenguaje filosófico de los élites y oligarcas). Como pensador positivista, empezó como un pensador marcado por su “complete rejection of theological and metaphysical concepts” y un acogida de la “increasingly instructive physical research” (Ward 274). Él inicialmente creía que “scientific research would solve the problems which caused Peru to lose the nitrate rich provinces of Tacna and Arica to Chile in the War of the Pacific” (Ward 274). Este tema utópico está evidente en *Páginas Libres*. Pero, con la crítica de las instituciones corruptas de la república y la realidad sociopolítica de Perú en *Horas de Lucha*, se puede ver su renacimiento filosófico como un anarquista feroz. A través de un análisis de *Páginas Libres* y *Horas de Lucha*, se ve los hilos de una utopía con la meta de formular una identidad nacional fuerte.

En *Páginas Libres*, un ensayo publicado seis años antes del nacimiento de Mariátegui, Manuel González Prada ofrece la primera disidencia contra la tradición feudal, militarista, y liberal de Perú. Esta antología está presentada como un ensayo de cuatro partes. Cada parte que compila discursos, documentos filosóficos (como referencias a la revolución francesa y biografías de figuras peruanos), y anécdotas personales de González Prada. Como una colección, su significado en el canon de escritura política peruana es inmensa:

“[*Páginas Libres*] había roto los fuegos de la primera fase de la batalla contra la dominación oligárquica de los terratenientes, denunciando la incapacidad y la corrupción de la clase dominante y de su instrumento militar, la sujeción de las masas campesinas a la ignorancia y a la servidumbre, y llamando a la juventud a la lucha contra esa situación nacional” (Quijano 26).

La primera sección del ensayo contiene cuatro discursos dados por González Prada que discuten las influencias europeas a su prosa, poesía, y estilo literario. Estos discursos, que presentan “lujo de imaginación y de peticia, apocalíptico a ratos cuando recuerda a Hugo y penetrante cuando se inspira en Quevedo,” no solamente describen las influencias estilísticas de González Prada, sino que sostienen “la obligación de escribir con claridad.” Colectivamente sirven como “una expresión de la protesta de lo mejor del pueblo del Perú y su intelectualidad, incluso, apurando procesos, define[n] la tarea inmediata del escritor en prosa, en la de ‘propaganda y ataque” (Sánchez 14). Entonces, mientras estos discursos primeros de *Páginas Libres* aparecen como discusiones irrelevantes a la situación política en Perú, en realidad son rechazos del intelectualismo peruano y comentarios sobre cómo la intelectualidad de los elites sostiene un sistema realmente jerárquico y una propaganda de oligarquía. Es más, estos discursos contienen críticas sobre como la tradición jurídica peruana estaba vinculada al “tema greco-latino” y “una Roma falsificada y una Grecia doblemente hechiza” (González Prada 3). Esta aproximación reprobadora de las influencias greco-romanas refleja una oposición en contra de la visión romántica de filosofía política de Aristóteles. Manuel González Prada y otros filósofos “se apartan del filosofo griego [porque] Aristóteles propone una idea jerárquica: la mente debe controlar las manos, el intelecto debe guiar el cuerpo. Por extensión, [la mente] debe dirigir a los esclavos” (Ward). Entonces, la primera parte de

Páginas Libres sirve como un esfuerzo de establecer que las instituciones oligárquicas (como la oligarquía y la ‘esclavitud’ feudal de los obreros) son productos de la internalización peruana de influencias griegas.

En la segunda parte de la colección, González Prada presenta una respuesta más directa a la realidad sociopolítica de Perú después de la Guerra de la Pacífica. Él empieza esta sección diciendo que “épocas hay en que todo un pueblo se personifica en un solo individuo: Grecia en Alejandra, Roma en César, España en Carlos V, Inglaterra en Cromwell, Francia en Napoleón, América en Bolívar. El Perú de 1879 no era Prado [...] era Grau,” (González Prada 37). Su razonamiento por mencionar y describir este marino de la Armada nacional no era en nombre de formular una narrativa nacional, sino sirvió para establecer el estoicismo y la heroicidad de esta figura popular. Su caracterización de este héroe nacional, quién era una “flor de virtudes” y era un héroe masculino “por el valor como por las otras cualidades morales,” ejemplifica un esfuerzo de constituir una imagen de algo que “formaba contraste con [los] políticos y [los guerreros] de Perú” (González Prada 39). Grau, según González Prada, “existía como un verdadero anacronismo” (González Prada 40). Esta anécdota sobre la vida de Grau es una introducción a una de las críticas centrales de *Páginas Libres*. La colección intenta atacar la ineficacia del orden militar en Perú. Además de un militarismo grotesco que afligía el orden público, el ejército peruano todavía perdió la guerra con humillación destacada: “en la guerra con Chile, no sólo derramamos la sangre, exhibimos la lepra. Se disculpa el encalle de una fragata con tripulación novel y capitán atolondrado, se perdona la derrota de un ejército indisciplinado con jefes ineptos o cobardes” (González Prada 41). A pesar

de esta debilidad militar, Perú todavía mantenía un orden institucional militarista que causó una reversión del orden moral y un “amilanamiento de un pueblo por los continuos descalabros en mar y tierra.” Debido al fracaso militar de una sociedad definida por un armazón institucional militarista, Perú sufrió un “completo desbarajuste de la vida pública” cuando perdió la guerra (González Prada 41).

Como un antepasado intelectual de Mariátegui, González Prada también hace una crítica de la internalización del liberalismo iliberal, o una república liberal que sostenía el poder de los terratenientes feudales. Él señala una falta de ambición y una ignorancia implícita en el liderazgo institucional “liberal” de Perú, y esta ignorancia, en adición a “la servidumbre de los gobernados,” fueron las causas de la derrota en la guerra. Es más, la debilidad nacional peruana es un producto de que en Perú, “nunca hubo un verdadero partido liberal ni un verdadero partido conservador, sino tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores, y los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño” (González Prada 45). Entonces, según González Prada, Perú no tenía la característica necesaria de ser unido y fuerte, sino era “una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería” (González Prada 45). En los años de publicación de *Páginas Libres*, González Prada ya había adoptado la perspectiva rara que la libertad era “la madre engendradora de hombres fuertes” y apoyaba el poder de terratenientes y elites desilusionados y absorbidos por sus mismos intereses oligárquicos (González Prada 45).

Similar al pensamiento de Mariátegui, que llegó décadas después de *Páginas Libres*, González Prada dice que las instituciones ‘liberales’ y individualistas sirven como

una fuerza que aseguraba la sobrevivencia de una economía feudal y el gamonalismo. Él observa que un Perú liberal y casado con servidumbre invoca al señor feudal. En adición, los hombres aptos, o los políticos, “sobrepusieron el caudillo que daba el pan y los honores a la patria que exigía el oro y los sacrificios” (González Prada 45). En su falta de satisfacción evidente con la economía y las dinámicas de poder peruanas, también hay una defensa de la población indígena. Él establece que “no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera” (González Prada 45-46). González Prada reconoce que el poder institucional de Perú no abrazaba una noción de libertad para la mayoría de la población (constituida por los pueblos andinos) porque ellos estaban relegados a “las capas inferiores de la civilización” sin dignidad del hombre (González Prada 46). Como obreros productores sin educación, González Prada sabía que los indígenas constituían una parte principal del proyecto nacional peruano, y sabía que el orden institucional después de la guerra solamente los explotaban. En un tiempo cuando la mayoría de los intelectuales peruanos “blamed Peruvian failure and frustration on Indians’ inferiority and the burden they represented to national development” y creían que “Chile defeated Peru [...] because the former had fewer Indians and more Europeans,” González Prada ofreció una nueva perspectiva. Cuestionaba las éticas republicanas de una nación que excluía “the indigenous population and did not recognize its citizenship rights” (Galindo 146). Él sabía que los indígenas constituían una clase económica fundamental y una unidad cultural importante. Es más, él sabía que no habría

podido forjar un proyecto de unificación nacional sin la incorporación de los indígenas. Particularmente en su ensayo *Nuestros Indios*, pero también en todos de sus ensayos, González Prada conduce un esfuerzo indigenista de implorar el reconocimiento nacional de los indígenas mientras desacreditar (como Mariátegui después) “ideas [that] framed the so-called Indian problema in definitive and antagonistic terms” (Galindo 147).

La solución utópica delineada en *Páginas Libres* denota el pensamiento positivista de González Prada. Mientras el liberalismo era un instrumento con cual Perú se cayó víctima a la “tiranía de la Naturaleza,” la ciencia positivista es un arma que “produjo más bienes a la humanidad que milenios enteros de teología y metafísica” durante “un siglo de aplicaciones industriales” (González Prada 45). Entonces, *Páginas Libres* demuestra una ideología temprana de González Prada, que tenía un valor para la producción industrial de acuerdo con un pensamiento positivista. Mientras él poseía varias semejanzas con Mariátegui en ser un progresista que defendía los derechos de los indígenas, criticaba el liberalismo y los latifundios arraigados en su poder, y se ensañaba una política republicana del individualismo y egoísmo, la solución positivista articulada en esta colección es tan divergente del marxismo romántico de Mariátegui. Él creía que Perú era un esclavo a la naturaleza humana gracias a un abrazo perpetuo de la teología y la metafísica, y que solamente la ciencia podía resolver las heridas causadas por “el romanticismo internacional y la fe en los auxilios sobrehumanos” (González Prada 46). El positivismo de González Prada era derivado por la teoría de August Comte; otra indicación de su familiaridad con doctrinas y filosofías europeas (Ward 274).

Su visión positivista de *Páginas Libres* está conectada a sus críticas sobre la religión institucional del sistema educativo peruano de esta época. Él tenía una aversión al matrimonio institucional entre la educación eclesiástica y el estado, y él creía que el sistema de educación servía como un impedimento al progreso positivista y racional (González Prada 78-79). Más, el vínculo íntimo entre la religión católica y el estado provocaba una sociedad bastante jerárquica y elitista. El estado, según González Prada, no “busca observantes de sectas, sino cumplidores de leyes, agrupación de individuos que practican diferentes cultos y se guían por los mismos intereses políticos” (González Prada 86-87). Mientras el catolicismo había estado perdiendo su influencia política progresivamente cuando estaba escribiendo González Prada, la Iglesia Católica todavía promovía un sentido del “despotismo: nada tan cruel, tan opresor ni tan intolerante como una religión en las postrimerías de su existencia” (González Prada 99). En *Páginas Libres*, González Prada conceptualiza el positivismo como la base ideológica de su utopía: habría combatido la tiranía de la oligarquía y la economía feudal, habría limitado la influencia institucional y educacional de la iglesia, habría limitado la influencia del militarismo en asuntos políticos (mientras maximizar su éxito guerrero), habría respaldado el crecimiento industrial, y habría inculcado un sentido empírico de racionalidad general. Como el positivista influente August Comte, González Prada determinó que “instructive physical research [and] science is the only key to understanding society,” entonces la única solución al fenómeno de liberalismo despótico debía ser una respuesta empírica. Él quería la implementación de una constitución racionalista y ilustrada que completamente rechaza “theological and metaphysical

concepts” (Ward 274).

Horas de Lucha, escrita en 1908, añade otra dimensión a su ideología positivista delineada en *Páginas Libres*. Mientras ofrece una crítica de las mismas instituciones y dinámicas sociales peruanas, representa una transición ideológica desde el positivismo hacia un anarquismo nacional. Esta colección posee un formato similar a *Páginas Libres*: se divide en dos partes, y cada parte está compuesta de discursos y ensayos cortos que atacan el armazón institucional de Perú en adición a su psicología sociopolítica. La conferencia detallada en la primera parte de la obra aprovecha un testimonio sobre el estatus de los partidos políticos y su promoción de la plataforma de su propia facción política: la Unión Nacional. Debido a la marginalidad política de la Unión Nacional, y porque la conferencia “promovió serios disturbios políticos”, la publicación de este testimonio en los diarios peruanos fue prohibida por el gobierno (Sánchez 201). Según González Prada, los integrantes de la Unión Nacional “después de muchas tentaciones y de muchos combates, permanecen fieles a nuestra causa” de formular una identidad nacional coherente y fuerte (González Prada 201). Hace una crítica resonante de los tres partidos políticos peruanos ortodoxos: los demócratas (y el partido liberal que fue formado a través de una cisión con los demócratas), los constitucionalistas, los civilistas. Creía que cada partido era corrupto porque formaban “clubes eleccionarios, o mejor dicho, establece[n] clubs eleccionarios que se arrogan el nombre de partidos,” (González Prada 202). Estos clubes eleccionarios aseguraban una elección, pero también demostraba que cada partido era dispuesto a sacrificar sus valores e ideas para la oportunidad de ser elegido a la oficina de la presidencia.

Esta idea está claro a través de una comparación de las presidencias del civilista Cáceres y el demócrata Piérola: “los dos antagonistas guardan mucho puntos de analogía” (González Prada 205). Este es porque ambos partidos aprovechaban redes de oligarquía, plutocracia, y militarismo (Sánchez 204). Es más, González Prada otra vez socava la noción de un militarismo institucional de Perú. También él dice que las presidencias tanto del Civilista Cáceres como del Demócrata Piérola indican que la presidencia peruana se había transformado en un oficio militar, y que ambos presidentes poseían las mismas ideologías despóticas y conducidas por los intereses individuales (González Prada 204). Perú “represented caudillismo grafted on a U.S.-style constitutionalism” y la desigualdad social y racial formulada durante la época colonial es responsable por esta identidad legislativa (Liss 128). Entonces, a pesar de la ideología establecida de los partidos políticos establecidos, cada presidente había producido los mismos resultados políticos debido a su matrimonio a un liberalismo falso. Para apoyar este concepto, González Prada observa que “liberales y demócratas ofrecen el mismo color político y se hallan a la misma altura moral” (González Prada 276). Solamente la Unión Nacional de González Prada tenía la meta política de apoderar la población indígena, incorporarla en la vida institucional y política, y unirla con los criollos tradicionalmente poderosos.

La crítica del Partido Civilista es una indicación concreta de un desarrollo ideológico cuando se considera que González Prada estaba afiliado antes de la formación de su nuevo partido revolucionario y nacionalista. Él critica las políticas de presidencias de los dos partidos; por un lado establece como el Partido Civil sufrió una “desagregación cadavérica” de sus valores y dogmas (González Prada 203). Bajo la presidencia de Pardo,

Perú empezó una estrategia de implementar “reformas liberales” e instituir una economía liberal y capitalista que le “atribuye toda la culpa en la bancarrota nacional” (González Prada 202). Más, estas políticas económicas del Partido Civilista son responsables por la sobrevivencia de un sistema feudal que explotaba las minerías y causó la depreciación del oro (González Prada 201). Entonces, según la política económica liberal de los Civilistas y la continuación de sus políticas bajo de los demócratas, Perú sufrió de una distorsión del sistema económica. A pesar de su odio por la estructura socioeconómica de Perú y la explotación de los campesinos indígenas en las manos aristocracia, González Prada no necesariamente quería inculcar una revolución Marxista ni un socialismo. Él rechazaba “historical materialism and socialism” a pesar de su conciencia de la noción de clase en las políticas peruanas (Liss 128). Además, a pesar de su falta de un compromiso socialista, evidentemente no apoyaba al sistema económico “laissez-faire” (Liss 128-129).

González Prada continua a destacar y atacar otras facciones poderosas en la sociedad peruana. Socava la aristocracia y los terratenientes explotadores, los magistrados y la abogacía que servían como cuerpos antagonistas a la armonía de la sociedad, los conservadores vinculados a una teología metafísica pero dogmática, y los legisladores específicos. Así se puede derivar su conclusión sobre la realidad del armazón institucional (en términos políticos, socioeconómicos, y raciales). Gracias a una constitución de democracia falsa, todas las facciones actúan en formas despóticas y represivas. El espacio político de Perú era dirigido por “un fenómeno social muy digno [...] no sólo el asesinato y el robo, sino los instintos más depravados, tienden a

exacerbarse en las personas decentes o clases elevadas” (González Prada 296). Había un sistema roto en que “quedan impunes las autoridades que abusan del poder al extremo” (González Prada 296) y los indígenas inocentes son pintados como una gente inicua localizada en los márgenes de la sociedad.

Entonces, *Horas de Lucha* refleja una transición desde una solución positivista para la sociedad hacia una solución marcada por un rechazo total de las dinámicas políticas y económicas de Perú. En el momento cuando escribió *Horas de Lucha*, González Prada no creía en la eficacia del modelo jurídico peruano. Comenta que todas las soluciones posibles para resolver a los problemas sociales peruanos son efectuadas a través de los negocios políticos, y que todos los elites imaginan “que los pueblos se regeneran con sólo mudar de presidentes, derrocar ministerios, o renovar Cámaras Legislativas” (González Prada 270). González Prada no creía en estos procesos legislativos, ejecutivos, ni judiciales. Por eso, se puede derivar un punto de vista anárquico. Para limitar el poder de estas clases elevadas, González Prada quería romper un sistema en que las manos de los obreros indígenas eran explotadas para sostener el poder económico de los élites políticos y los gamonales; hombres poderosos con mentes incapaces para cambiar el sistema. González Prada quería apoderar a estos marginados, a través de reformas agrarias y educación, sin interferencia de las instituciones corruptas (Liss). Con animar el apoderamiento de la población indígena y darla una voz política, podía crear una nación sin una doctrina despótica con una clase de indígenas libre del orden dogmático.

IV. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*: El socialismo y el ayllu como catalizadores de la nación fuerte

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana fue publicada en 1928, en el contexto de un orden jerárquico bajo el presidente Augusto Leguía; un orden que efectivamente aumentó una “gran heterogeneidad cultural” y la tensión ideológica que han definido a Perú durante sus años postcoloniales (Chauvin 91). La agravación de la heterogeneidad fue un producto de la extracción de las tierras y recursos a través del latifundismo; un sistema que continuó a prosperar bajo Leguía. Por eso, los años veinte en particular servían como una década llena de “movimientos ideológicos y políticos tan diversos como el aprismo, el descentralismo, el indigenismo, y las corrientes socialistas,” (Chauvin 90-91). Esta década instaló un debate intelectual entre varios sectores de sociedad. José Carlos Mariátegui surgió como una de las voces más fuertes durante este debate intelectual, introduciendo una crítica de la realidad peruana desde el punto de vista de un pensador descentralizado, indigenista, y socialista.

Con *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Mariátegui se estableció como el ejemplo principal de un intelectual peruano que tenía un entendimiento de las estructuras ineficaces (en términos políticos, económicos, y sociales) que estaban afligiendo a Perú. Su entendimiento es un producto de su habilidad de formular su propia lente crítica que visionaba al mundo en términos marxistas e historicistas. Con esta lente crítica, que aparece más claramente en sus ensayos de *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, realiza “un sistemático esfuerzo por explicar y criticar el pasado y el presente peruanos” como un acto no de curiosidad intelectual, sino más como un acto de práctica política. Con su lente crítica materialista,

hace tanto un análisis de la historia peruana fallada como una diagnóstica izquierdista de las limitaciones de una realidad política contemporánea que era muy corrupta e injusta. Por lo tanto, sus ensayos sirven como una interpretación “dialéctica” entre el pasado y el presente, y por eso, Mariátegui pudo descubrir una evolución ideológica en su país. Mariátegui, como un pensador activo, tenía ganas de “intervenir” en la realidad peruana y cambiar sus instituciones políticas, su organización económica, y sus condiciones indígenas (Chauvin 92).

Primero, Mariátegui hace una crítica de la condición política de Perú, en términos de las instituciones y las tradiciones que habían persistido en la época poscolonial. Sus argumentos en contra de la tradición política peruana primeramente aparecen en su segundo ensayo, y el más famoso, de la colección que se llama “El problema del indio.” Él determina que el problema que confronta el indio es el hecho de que a la población indígena serrana le faltaba protección legal suficiente bajo de un sistema de “gamonalismo” feudal. Frecuentemente, los gamonales tenían control político total sobre las comunidades indígenas y sus estancias feudales. Al articular el problema del indio en términos económicos y políticos, él rechaza claramente la “mentalidad colonial” y la “tradición patriarcal” de que el problema del indígena es algo étnico (Mariátegui 50). Mariátegui determina que los indios no tienen movilidad social ni económico debido al gamonalismo y el matrimonio entre Perú y la economía feudal. Por eso, Mariátegui conceptualiza el problema de la tierra y el problema del indígena como problemas sociales y económicos, y la única respuesta viable era una “solución social” (Mariátegui 50). Mientras antes que la presidencia de Leguía, el socialismo y el progreso

indígena habían desarrollado, Mariátegui atribuye la sobrevivencia y el florecimiento reciente del gamonalismo a la naturaleza de la nueva constitución peruana de 1920 establecida por Leguía. Él comenta que el gamonalismo sirve como un testamento a cómo los derechos de la propiedad no eran legalmente definidos bajo el régimen predatorio y capitalista propuesto por la nueva constitución. Por eso, los derechos de propiedad eran sesgados al favor de la burguesía y los jefes latifundistas y terratenientes feudales (Mariátegui 19). La constitución, con su “carácter individualista,” creó la absorción injusta de tierras indígenas por los latifundios, protegidos por su poder financiero y su “autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito” de un Perú burocráticamente corrupto (Mariátegui 19-20). Aquí, Mariátegui denota que la sobrevivencia del capitalismo explotador y la opresión económica de los indígenas son productos de una historia peruana llena de corrupción institucional y desigualdad racial.

Además, aunque el trabajo gratuito era ilegal según los códigos constitucionales peruanos, los latifundios eran bastante arraigados en sus posiciones de poder, y su autoridad continuaba como la norma durante la nueva república (Mariátegui 19). A pesar de que los indígenas habían recibido tantas protecciones legales después de la guerra de independencia y la iniciación de la primera República Peruana (pero solamente una república de nombre), la constitución que promovía el feudalismo y el individualismo capitalista protegió a los criollos poderosos y formó un aparato capitalista de opresión. Entonces, el Perú de esta época republicana era un Perú de liberalismo clásico que estaba atrapado en ideas positivistas y racionalistas (Lowy et al). Este aparato se hizo un arreglo arraigado de explotar la labor y las cosechas de los indígenas. Por lo tanto, aquí

Mariátegui detecta el problema con la idealización de una república liberal. El “derecho liberal” y los “decretos, leyes, y providencias” de la república poscolonial solamente ha producido una cultura política feudal en que todo el poder fue consolidado en los manos de gamonales (e individuales) que no temían a la administración central (Mariátegui 20). Por lo tanto, Mariátegui diagnostica la república como una enfermedad estructural que promulga el individualismo, una brecha larga entre los poderes y los pobres, y la disolución de un sentido de nacionalismo. Según Mariátegui, las instituciones y leyes peruanas no funcionarían sin la “disolución del feudo” (Mariátegui 20).

Se puede ver las críticas de las instituciones políticas peruanas un poco más claramente en el tercer ensayo: “El problema de la tierra.” En el primer capítulo de este ensayo, él establece que el gamonalismo y sus dinámicas económicas-sociales correspondientes no solamente constituyeron el problema del indio, sino también un problema agrario. Particularmente, Mariátegui comenta que el problema agrario es la liquidación del feudalismo en manos incontables (Mariátegui 30). En otras palabras, una reforma administrativa (o una terminación del feudalismo a través de las leyes) habría sido alcanzable si solamente hubiera un estado feudal. Pero, en realidad, el feudalismo había difundido por todo el país (en las costas y en las regiones serranas), y había transformado en una característica evidente en el genotipo nacional. Por el otro lado, Mariátegui observa que un “método liberal” no habría funcionado, porque un apoyador implícito del feudalismo es el liberalismo falso (Mariátegui 30). La dualidad social del latifundio y de la servidumbre es un resultado de una república constitucional nominal que asegura el mantenimiento de las posiciones sociales y la propiedad de los latifundios.

Porque el poder de los latifundios había sido las tradiciones institucionales desde el triunfo de la independencia, nadie la había desafiado (Mariátegui 30). Eran los rasgos inherentes de un Perú ‘glorioso,’ independiente, y republicano. Después de años bajo este sistema liberal e individualista que favorecía a los élites y quitaba del indígena su “derecho [...] a la educación, a la cultura, al progreso, al amor, y al cielo” (Mariátegui 29). Pero, según Mariátegui, estos rasgos inherentes de la infraestructura política son deformaciones (Mariátegui 30). Esto quiere decir que las instituciones políticas y las dinámicas de poder peruanas solamente eran manipulaciones reversibles.

A través de esta tradición de latifundios afianzados, una constitución del liberalismo nominal, y un clima políticamente corrupto bajo del presidente Augusto Leguía, Mariátegui observa que el gamonalismo tiene la influencia más potente en el sistema político. Los latifundios tenían la habilidad de desbancar las leyes que protegían a los indígenas porque sus influencias políticas eran “siempre omnipotentes” (Mariátegui 19) en el dominio legislativo. Además de que la mayoría del poder político local (en la zona andina) era concentrado en las manos de los latifundios, los intereses políticos de los latifundios nunca cambiaban. Su interés principal, por supuesto, era el mantenimiento del estatus quo y la economía feudal. El producto era una influencia manchada en la burocracia y un control absoluto sobre la constitución y la reforma administrativa. Al abandonar sus intereses habría herido a la capa social elite, que era la más financiera y políticamente poderosa en Perú.

La segunda presidencia de Leguía, efectuada por un golpe de estado, demostró esta influencia de los latifundios y la represión de disensión política muy profundamente.

Su primera presidencia de 1908-1912 instituyó reformas capitalistas mientras luchaba contra la sindicalización y las huelgas obreras (Quijano 30-31). Después del golpe de estado, instaló un régimen aún más firme, represivo, y explotador que el previo. Los años del nuevo régimen marcaron un viaje desde el progreso populista durante la presidencia de Haya de la Torre hacia un ‘despotismo liberal’ (Quijano 44). Mientras unos movimientos (con cuales participaron Mariátegui y González Prada) empezaron a dar a conocer ideas socialistas y marxistas a los obreros, Leguía optó por la represión de los líderes de los movimientos o propaganda no tradicionales. En 1919 hubo una huelga obrera masiva, y en 1920, el Congreso de Estudiantes del Cuzco y su liderazgo intelectual empezó una agenda para “desarrollar la formación intelectual de los obreros” (Quijano 44). Después, los intelectuales ayudaron con la formación de un sindicato compuesto de campesinos intelectuales e ilustrados que colectivamente se llamaba el Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales. Entonces, antes de la presidencia de Leguía y durante el liderazgo de Haya de la Torre, la movilización estudiantil y obrera creció. Leguía respondió con instrumentos despóticos: la represión sistemática y la deportación de los ideólogos que desafían la tradición feudal y desigual de Perú (Quijano 50). Como respuesta, Mariátegui demuestra su frustración con este retroceso a un Perú manipulado por los intereses de los latifundios en su primer ensayo: comenta que durante el reino de Leguía, los gamonales “[actuaban] directamente o a través del parlamento” con el apoyo del líder Leguía y la institución de la soberanía local (Mariátegui 19). Por eso, la infraestructura política en realidad no cambió bajo de Haya de la Torre, y la noción de que Perú postcolonial era un estado independiente y liberal era un gran “mito” (Quijano

50). Mariátegui observa que en realidad, Perú es un estado gobernado por una clase profesional y comerciante muy privilegiado. Esta es una clasificación de un líder “muy débil para gobernar” (Mariátegui 41). La presidencia de Leguía y su defensa de los intereses latifundistas sirvieron como unas señales que Perú no podía escapar del mito de un liberalismo institucional en la época poscolonial. La presidencia de Leguía apuntala a un renacimiento de una crítica fuerte de González Prada: que la presidencia peruana es un oficio militar, protegido por una democracia falsa.

Con la detección de las debilidades estructurales e institucionales peruanas, la cuestión se vuelve una cuestión de alternativas. Debido a la división de la población indígena a través del colonialismo y su regionalismo inherente, un fenómeno a que refiere Mariátegui una falta de “vinculación nacional,” las reuniones de los congresos indígenas habían fracasado (Mariátegui 25). Para combatir la clase omnipotente de terratenientes y el surgimiento de un reino despótico “liberal” bajo del “caudillo” (Mariátegui 42) que en este caso era Leguía, Mariátegui tenía que pensar profundamente en una solución ambas viable y eficaz en el contexto peruano: una “solución social” (Mariátegui 50). Esta solución constituía su utopía; una utopía con la capacidad de aprovechar representación política y cohesión para la gente peruana. Aunque, él sabía que no podía erradicar la servidumbre con una mera declaración (Mariátegui 41). Debido al régimen conservador arraigado, un marxismo dogmático o un socialismo actuado a través de política y cambio constitucional tampoco habría funcionado (Quijano 51). Para Mariátegui, el modelo político peruano que habría constituido una utopía consistía en un sistema del regionalismo que efectivamente luchaba en contra del fascismo y el centralismo y una

disipación de la clase élite y una liquidación de su poder político (Mariátegui 121). El modelo de gobernar que cumple con esta visión utópica es el *ayllu*, o la forma de gobierno local andina que tiene raíces antes del imperio incaico.

Según Mariátegui, esta visión política del *ayllu* tiene algunos rasgos de un sistema económico utópico. El *ayllu* es un modelo de organización social familiar andina que claramente tiene rasgos de la sociedad del imperio incaico, y es marcado por las tradiciones incaicas del trabajo colectivo y la propiedad colectiva de bienes sociales (Mariátegui 5). Debido a su acogida del colectivismo incaico, se considera el pensamiento de Mariátegui como un pensamiento marxista, aunque la ideología marxista de Mariátegui no cumple completamente con el pensamiento marxista occidental.

Mientras su investigación de la teoría política de Europa influyó en su discurso marxista, Mariátegui canalizaron sus lecciones hacia una aplicación peruana. A pesar de que tanto Perú como las naciones europeas tenían la misma situación de “ilusiones burguesas, alimentadas por un esplendor capitalista,” la situación peruana era bastante diferente por su fragmentación nacional entre los pueblos andinos y la clase urbanizada de propietarios capitalistas, intelectuales, y gente burguesa (Quijano 13). Porque la nación indígena servía como un elemento central del estado peruano, Mariátegui mezclaba el marxismo tradicional europeo con la tradición utópica de los andinos: entonces ideas andinas como el colectivismo agrario y el regionalismo son prevalentes en su obra. Más, es un marxismo que conceptualiza la realidad y la existencia como cosas metafísicas. Por eso, su rendición del Marxismo se presenta a sí mismo en una retórica heroica y activista: según él, la revolución socialista y la evolución peruana de una nación opresiva a una

nación marxista sea un producto de voluntad heroica (Quijano 36). Mariátegui, por su parte, dedicó su vida a un activismo socialista. Después de demostrar su descontento con Haya de la Torre y el partido indigenista APRA, se expandió a formar el Partido Comunista de Perú en 1927. Este Partido Comunista servía como su plataforma para la organización sindical y sus intentos hacia un fomento de la revolución socialista en Perú (Quijano 47).

Cuando se descifra el texto de *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, su razonamiento por elegir el socialismo como el remedio peruano es evidente. También es claro que su entendimiento del socialismo está derivado de las cinco etapas de la historia marxista (Galindo). Mariátegui comunica que Perú estaba atrapado en la tercera etapa histórica del marxismo: el feudalismo. Mariátegui establece que el feudalismo explotador y opresivo tiene un vínculo a la economía colonial (la segunda etapa). En la sección que se llama “La Economía Colonial,” él discute como la situación contemporánea en Perú (de una nación fragmentada, corrupta, opresiva, y racista) tiene un paralelo directo a la economía colonial después de la Conquista. Él describe como las comunidades andinas (donde habían ayllus) de Perú tienen una herencia directa a las sociedades prehispánicas de las Incas. Estas sociedades prehispánicas eran marcadas por un rasgo central a la cultura andina: “el pueblo inkaico [era] laborioso, disciplinado, panteísta, y sencillo – vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía” (Mariátegui 5). Mariátegui atribuye estas características incas a su sistema del “trabajo colectivo [y] el esfuerzo común;” un sistema de labor que lo reformuló el impulso individual como un “hábito de una humilde y religiosa obediencia

[al] deber social” (Mariátegui 5). En otras palabras, a pesar de que los Incas tenían un régimen autocrático y estratificado, Mariátegui conceptualiza la cultura incaica como una iteración temprana del comunismo agrario. En otras palabras, las sociedades tradicionales indígenas de Perú tenían una economía colectivista que “se empleaban fructuosamente en fines sociales” (Mariátegui 5) y habían inspirado la formación de redes de ayllus andinos. Mariátegui continua a decir que el feudalismo capitalista moderno de Perú es el resultado de la economía colonial: “los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción,” implementando un sistema de extracción de oro y plata que hizo una “huella indurable” en el armazón institucional de Perú (Mariátegui 5-6). Los elites coloniales dividieron a la nación en territorios, y en cada territorio asignaron un latifundio extractivo. Las comunidades indígenas y su comunismo agrario “se adaptó a la necesidad de no atacar las instituciones ni las costumbres indiferentes al espíritu religioso y al carácter político del Coloniaje” aunque estas comunidades y su abrazo del comunismo agrario “no era[n] incompatible” con el sistema colonial (Mariátegui 37). Así vemos las raíces de la decadencia económica y el asalto sobre el espíritu andino. Mariátegui quería alcanzar la etapa final del socialismo (una renovación moderna de la economía casi comunista de la población incaica).

Es más, el contexto económico en el momento cuando estaba escribiendo sufría del legado colonial, pero las soluciones intentadas eran desastres. Él observa que la economía peruana, y su sistema latifundista, hubiera inculcado una “paralización de las fuerzas productoras nacientes, la depresión general de la producción y del comercio, la

depreciación de la moneda nacional, la ruina del crédito exterior” (Mariátegui 12). Pero, en vez de implementar nuevos tipos de soluciones, Mariátegui lamenta que los poderes “liberales” habían impuesto las mismas reformas ineficaces. Él lamenta que la restauración del crédito y la reconstrucción de la economía eran deberes que permanecían a “los jefes militares” y los elites. Estos hombres eran “orgánicamente inadecuados para dirigir un trabajo de reconstrucción económica” ni para restaurar el crédito agrario. Mariátegui comenta que el resultado de esta reformación económica fue que “la capa capitalista [...] resumió su función y regresó a su puesto [...] la política de reorganización de la economía del país se acomodó totalmente a sus intereses de clase” (Mariátegui 12). Entonces, la distinción clasista bastante jerárquica en Perú sobrevivió. Esta fragmentación clasista y explotación de las empresas feudales anuló a varias evoluciones económicas que detecta Mariátegui. Por ejemplo, él menciona la difusión de bancos nacionales y la recepción del capital financiero, el incremento del tráfico capital entre Perú y los poderes occidentales (gracias a la apertura del Canal de Panamá), el surgimiento de los productos peruanos en los mercados occidentales (que resultó en una fortuna nacional) y el desenvolvimiento relativo de la clase capitalista (Mariátegui 13-14). Aun así, estos desarrollos no borraron un sistema arraigado de clase capitalista y privilegiada, pero lo sostenían.

Estos desarrollos económicos que menciona Mariátegui cubren el hecho de que el país estaba sufriendo de una brecha económica inmensa entre los latifundios y elites urbanos y las masas populares mestizas y indígenas. Debido a esta brecha, estos desarrollos económicos tenían un alcance limitado, y fueron consolidados en las manos

de los ya poderosos. La brecha inmensa, según Mariátegui, era exacerbada por la falta de una clase burguesa. Es más: Perú había sufrido de una “lucha de facciones y jefes militares [...] como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica” (Mariátegui 10). Según Mariátegui, los problemas estructurales de Perú eran elementos de una economía feudal estancada y la falta de una clase burguesa. Como resultado, Mariátegui imaginaba una “transformación de una economía feudal en economía más o menos burguesa” para que Perú podía avanzar a la etapa marxista final del socialismo puro (Mariátegui 8). Su deseo de organizar una clase burguesa fuerte era un producto de que “el Perú carecía de una clase burguesa capaz de organizar un Estado fuerte y apto,” y la revolución proletaria necesitaba la presencia de una clase burguesa para facilitar su revolución socialista (Mariátegui 42). Según su teoría de las cinco etapas de la progresión marxismo, la etapa de una economía feudal servía como una fase necesaria que precedía a la etapa de un capitalismo manejado por una clase burguesa poderosa. El único método en que la clase proletaria y andina podía alcanzar poder económico, e instituir el comunismo agrario, era a través de la transición desde la etapa del feudalismo explotador hacia la etapa de la burguesía. Perú, como un país institucionalmente primitivo, todavía estaba atrapado en la etapa arcaica del feudalismo.

Entonces, para animar el apoderamiento de la clase proletaria indígena y romper la distinción entre los élites y la gente andina, Mariátegui sabía que primero Perú necesitaba reemplazar el sistema feudal de ‘latifundio contra servidumbre’ con una clase burguesa fuerte. Después de la cuarta etapa del capitalismo burguesa, Perú podía avanzar hacia la etapa del socialismo puro. Esta etapa socialista habría sido una internalización

del comunismo agrario y el modelo de organizar la sociedad colectivista. Un renacimiento del comunismo arcaico prehispánico habría inculcado el espíritu comunitario, productivo, y agrario de Perú. Este cambio habría constituido un progreso hacía una nación peruana unida y colectivista.

Claramente Mariátegui sabía que los obreros indígenas eran capaces de adoptar el papel de la clase proletaria y revolucionara en el momento latente de una revolución marxista. A llegar a la etapa marxista del socialismo, Mariátegui creía que los andinos habrían sido capaces de implementar el espíritu colectivista de los pueblos andinos. En hacer esta inculcación, la utopía de Mariátegui habría desmantelado las dinámicas socioeconómicas elitistas y optado por reemplazarlas con el sistema económico de la época prehispánica. Entonces, la utopía socialista de Mariátegui no busca un “return to the past but a detour through the communitarian past to the utopian future” (Lowy et al 77). Por eso, la utopía de Mariátegui fue una utopía claramente socialista que atacó los pensamientos sociales positivistas, pero su filosofía también demostró una ruptura con el pensamiento marxista tradicional. Mientras el marxismo ortodoxo refleja una teoría de evolución social en que un período de elitismo jerárquico precede una revolución obrera, Mariátegui “counterposed evolutionist, historicist, and rationalist philosophy” (Lowy et al 78) con un marxismo asimilado con aspectos del romanticismo. En otras palabras, el marxismo de Mariátegui rinde un elemento místico, metafísico, y literario (Lowy et al 81). El marxismo renovado de Mariátegui fue un esfuerzo literario de implementar los indígenas obreros como “the creators of a new civilization” (Lowy et al 78). Esta idea cumple con su visión de que la burguesía puede actuar como un contrapunteo contra el

militarismo y el feudalismo explotador. Según Mariátegui, los obreros tenían la capaz de imponer una revolución a través de “their faith, their passion, their will [...] revolutionary emotion.... Is a religious emotion” (Lowy et al 78). Según Mariátegui, el remedio para un Perú jerárquico y elitista era el renacimiento del colectivismo agrario que persistía antes del reino colonial y que sobrevive en los ayllus. Más, él quería reinstaurar la relación íntima entre los indígenas y la naturaleza agraria como la base social de Perú. Aun así, es aparente que Mariátegui renovó la ideología Marxista para aplicarla a la situación específica de Perú.

El modelo utópico concreto que involucra su visión única marxista, su preferencia del colectivismo andino, el comunismo, y la preservación de las comunidades políticas indígenas, es el ayllu. En términos simples, el ayllu era una “institución familiar andina” y una forma común de organizar las comunidades andinas (Mariátegui 47). En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el autor demuestra una admiración para las dimensiones económicas y políticas de este modelo de la sociedad. Mariátegui admira la eficacia económica y el espíritu colectivo que produce este modelo. Él comenta que el ayllu es un modelo efectivo por su espíritu de trabajo colectivista y su reformulación de la aldea en una unidad familiar (Mariátegui 48). El ayllu, que Mariátegui argumenta es el “único propietario de la tierra” también tiene otras características efectivas (Mariátegui 47):

Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el [...] conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.” (Mariátegui 32).

Este sistema del ayllu y su institución fundamental del comunismo agrario funcionaba muy bien antes de ser desmantelado por la empresa colonial. La reforma legislativa que tomó lugar durante la época colonial impuso un sistema que explotaba las tierras y los recursos centrales de oro, plata, carbón, guano, y salitre, para establecer estancias feudales. La economía colonial eventualmente progresó hacia la tercera etapa marxista del feudalismo y el medio de producción individualista. Mariátegui explica que el comunismo agrario habría sobrevivido como una institución productiva si no había tomado lugar el colonialismo y la imposición del feudalismo correspondiente. Entonces, Mariátegui argumenta que la “evolución o degeneración natural de la antigua ‘comunidad’ [o el ‘ayllu’], sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad” (Mariátegui 47). Mariátegui imaginaba el crecimiento eventual de una federación cooperativa de ayllus distintos, vinculados por una clase proletaria de obreros. Por eso, la utopía de Mariátegui constituye un esfuerzo de ver el mundo a través del punto de vista indígena. Su utopía está construida por el surgimiento de una clase burguesa y revolucionaria en adición a una red de gobiernos locales andinos. Su visión romántica del pasado incaico, su cultura política, y su economía agraria y cooperativa son fundamentales a la transformación desde un Perú oligárquico y explotador hacía un Perú nacional con una economía agraria y colectivista.

V. El legado de la filosofía utópica peruana

Al cotejar las utopías respectivas de José Carlos Mariátegui y Manuel González Prada, vemos que hay vínculos concretos, y estos vínculos afirman que Manuel González Prada (después de graduar de sus ramas filosóficas positivistas) fue una influencia ideológica fuerte para José Carlos Mariátegui. Los dos son recordados como los pensadores indigenistas principales del siglo por sus propias estrategias únicas de abrazar la utopía andina y aumentar el poder indígena en la esfera política peruana. Ambos de sus visiones se volvieron “pillars of Peruvian intellectual life for the rest of the century” (Galindo 152). En el caso de José Carlos Mariátegui, un pensador que miraba a la realidad socioeconómica y política de Perú desde atrás de la lente de un obrero indígena, el alcance de la utopía nacional habría sido efectuado a través de una estimulación de una revolución socialista. Su revolución marxista habría sido un esfuerzo de normalizar un comunismo agrario para reemplazar la economía feudal y renacer una clase burguesa formada por andinos. En adición, su utopía habría forzado el establecimiento de redes de ayllus andinos como el sistema del gobierno regional y local. Por eso, Mariátegui respondió al “revolutionary impulse of nationalism” (Galindo 186) con sugerir que el nacionalismo era el resultado de un “collective act, a creation of the masses, a translation of [Andean] impulses and passions” (Galindo 193).

Manuel González Prada primero imaginó una utopía moldeada por el pensamiento positivista y la racionalidad de la Ilustración (como se puede ver en *Páginas Libres*), pero su filosofía evolucionó. En *Horas de Lucha* se ve una proposición anarquista de dismantelar la república constitucional y su liberalismo falso para redistribuir el poder de

los élites a lo largo de los andinos previamente excluidos de la vida política de Perú. Entonces, según González Prada, el nacionalismo habría sido alcanzado por limitar las facciones que competían para el poder central (los conservadores, los liberales, los civilistas, la aristocracia, etc.) e involucrar la unidad más fundamental a Perú en la escena política: los campesinos andinos previamente marginados. Al establecer una clase amplia de andinos capaces de cuestionar el orden jurídico y económico, Perú habría evitado sus tradiciones republicanas muy explotadoras y jerárquicas.

El legado del intelectualismo de ambos pensadores ha sido evidente en el contexto de la política contemporánea de Perú. En analizar las visiones utópicas, se puede ver un solapamiento fuerte: los dos veían el nacionalismo en términos indigenistas. González Prada y Mariátegui ambos adoptaban una voz para la gente indígena y ambos creían que el nacionalismo, y el alcance de la utopía nacional, habrían sido actuados a través de un apoderamiento de la cultura andina. La única divergencia es que Mariátegui pensaba que la falta de nacionalización peruana era un producto de dinámicas económicas y sociales, mientras González Prada pensaba que era un asunto relatado a la esfera política.

Es importante añadir que los dos pensadores han tenido influencias tangibles en las instituciones, la cultura literaria, y el pensamiento filosófico de Perú. El partido político de APRA, inicialmente fundado por Haya de la Torre en 1922 pero todavía tiene un papel como una fuerza política activa, inicialmente había internalizado algunos de los discursos presentes en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en su deseo de renacer el pasado incaico a través de adoptar un modelo social basado en la organización social incaica (Galindo 192). Pero, en la escena contemporánea, el partido

ha abandonado sus semejanzas compartidas con el pensamiento indigenista de Mariátegui. El partido ha adoptado doctrinas de gobierno limitado.³ El Partido Comunista Peruano fundado por Mariátegui influyó la presencia del pensamiento comunista en las políticas electorales. Su influencia socialista aparece más notablemente en las ideologías de las varias facciones que formaban la Izquierda Unida, una coalición de los partidos peruanos izquierdistas que surgió en 1980. Aunque, la manifestación contemporánea más alarmante de la filosofía utópica de Mariátegui aparece en las doctrinas del grupo colectivista y Maoísta, *El Sendero Luminoso*. Fundado por el intelectual marxista despiadado que se llamaba Abimael Guzmán, el grupo militarista pensaba en efectuar un proyecto revolucionario del colectivismo agrario a través de la lucha armada (Galindo 216). Su surgimiento fue una respuesta al fracaso de movimientos obreros y también fue una respuesta a la ineficaz de los partidos políticos izquierdistas debido a sus incompatibilidades ideológicas (Galindo 215). Ellos implementaban frases e ideas del héroe nacional Mariátegui para legitimar su discurso y para contratar pueblos andinos, pero diferente de Mariátegui, ellos también creían en la noción de un individuo autoritario que habría liderado las masas comunistas (Galindo 216). Sus atrocidades numerosas promulgaron un conflicto nacional entre este grupo militarista y Maoísta, un orden central desordenado liderado por Alberto Fujimori, y la poblaciones de los Quechua y los Aymara que sirvieron como víctimas de la violencia guerrera. Esta guerra interna resultó en una comisión de reconciliación y verdad durante la comienzo del nuevo milenio.

El legado del pensamiento utópico González Prada es más evidente en las

tradiciones indigenistas de la literatura peruana. Su estilo de prosa modernista y su defensa de los indígenas han inculcado el surgimiento de autores que intentan replicar su retórica y defender la cultura indígena a través de la literatura (Scheben 115).

Ejemplos de conductores principales de la corriente del indigenismo literario contemporáneo, inspirados por González Prada, son Luis Alberto Sánchez, José María Arguedas, Ciro Alegría, y Manuel Scorza. En adición, mientras APRA había adoptado posiciones anarquistas en el pasado, la influencia más notable de la filosofía utópica de González Prada aparece en la producción cultural indigenista del siglo veinte.

A pesar de que ambas de sus visiones utópicas se volvieron “pillars of Peruvian intellectual life for the rest of the century,” Perú ha sido inefectivo en adoptar un discurso nacional concreto y universalmente popular (Galindo 152). Como se veía en el conflicto interno que tomó lugar durante 1980 y 2001 y a través de la fragmentación de los partidos políticos (particularmente del Partido Comunista), Perú ha caído víctima de una batalla de discursos nacionales competitivos (Galindo 215). Por lo tanto, el Perú contemporáneo no necesariamente ha podido implementar una política fundada en ni la utopía andina de Mariátegui tampoco la utopía andina de González Prada. La Comisión de la Verdad y Reconciliación, que tomó lugar después del conflicto armado prolongado y los crímenes lesa humanidad ejecutados por el *Sendero Luminoso* y el ejército nacional, intentó reconciliar la nación peruana y unir a la gente afligida bajo de un nuevo nacionalismo. Aun así, la comisión tuvo un impacto limitado en ceder el nacionalismo porque fue arreglado por los élites no andinos. Solamente reforzó la división entre dos naciones peruanas (la de los elites urbanizados y la de los indígenas quechua y aymara). Además,

las nuevas constituciones de Perú no han involucrado ideas utópicas de ni Manuel González Prada ni Mariátegui. Quizás la única esperanza para implementar el nacionalismo peruano es una lección de Mariátegui o Manuel González Prada: una política indigenista fundada en la utopía andina.

Works Cited

- Baumann, Frederick L. "Sir Thomas More." *The Journal of Modern History* 4.4 (Dec 1992): 19-30.
- Becker, Marc. "Mariátegui, the Comintern, and the Indigenous Question in Latin America." *Science & Society* 70.4 (Oct 2006): 450-479.
- Caudle, Mildred Witt. "Sir Thomas More's 'Utopia:' Origins and Purposes." *Social Science* 45.3 (June 1970): 163-169.
- Chang-Rodriguez, Eugenio. *La literatura política: De González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Seattle: UW Press, 1957.
- Chang-Rodriguez, Eugenio. "Poética y marxismo en Mariátegui." *Hispanamérica* 12.34/35 (April–Aug 1983): 51-67.
- Chauvin, Irene Depetris. "La historia, el mito, y la tradición: Pasado y presente en 'Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana' de José Carlos Mariátegui." *Latin American Literary Review* 38.75 (Jan 2010): 91-120.
- Chavarría, Jesús. *José Carlos Mariátegui and the Rise of Modern Peru, 1890-1930*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979.
- Coronado, Jorge. *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Delhom, Joel. "Aproximación a las fuentes del pensamiento filosófico y político de Manuel González Prada: un bosquejo de biografía intelectual." *Iberoamericana* 11.42 (June 2011): 21-42.

- Franco, Jean. *Cruel Modernity*. Durham: Duke UP, 2013.
- Galindo, Alberto Flores. *In Search of an Inca*. New York: Cambridge UP, 2010.
- Garro, J. Eugenio. "Manuel González Prada." *Revista Hispánica Moderna* 7.3/4 (July 1941): 193-214.
- Gill, Clark. "Peru: One Nation or Two?" *Social Science* 38.8 (Oct 1963): 205-208.
- Kantor, Harry. *The Ideology and Program of the Peruvian Aprista Movement*. Reprinted, New York: Octagon Books, 1966.
- Leibner, Gerardo. "Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui." *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe* 3.1 (1997).
- Liss, Sheldon B. *Marxist Thought in Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Lowy, Michael and Duggan, Penelope. "Marxism and Romanticism in the Work of José Carlos Mariátegui." *Latin American Perspectives* 25.4 (July 1998): 76-88.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Austin: University of Texas Press, 1971.
- Prada, Manuel González. *Páginas Libres*. Ulan Press, 2013. Print.
- Prada, Manuel González. *Horas de Lucha*. Lima: El Progreso Literario, 1908.
- Prada, Manuel González. *Anarquía*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla, 1936.
- Quijano, Aníbal. "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y Debate." *José Carlos Mariátegui: Siete Ensayos de la Realidad Peruana*. Ed. Elizabeth Garrels. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

- Rockett, William. "The Case against Thomas More." *The Sixteenth Century Journal*: 39.4 (Winter 2008): 1065-1093.
- Sánchez, Luis Alberto. "Genio y figura de Manuel González Prada." *Revista Hispánica Moderna* 4.1 (Oct 1937): 7-13.
- Sánchez, Luis Alberto. "Prologo." *Páginas Libres y Horas de Lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 2007.
- Sargent, Lyman Tower. "Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought." *Polity* 14.4 (Summer 1982): 565-584.
- Scheben, Helmut. "Indigenismo y Modernismo." *Revista Crítica Literaria Latinoamericana* 10.5 (1979): 115-128.
- Wallerstein, Immanuel. "Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies." *American Journal of Sociology* 91.6. (May 1986): 1295-1296.
- Ward, Thomas. "González Prada: soñador indigenista de la nación." *Resistencia Cultural: La nación en el ensayo de las Américas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2004.
- Ward, Thomas. "Manuel González Prada: Devoted Follower or Insubordinate Partisan of August Comte?" *Revista Hispánica Moderna* 44.2 (Dec 1991): 274-279.
- Ward, Thomas. "González Prada: La mente y las manos." *Revista Peruana de Filosofía Aplicada* 9.11 (1999): 46-54.
- Vanden, Harry E. *Mariátegui: "Marxismo, Comunismo, and Other Bibliographic Notes."* *Latin American Research Review* 14.3 (1979): 61-86.

Endnotes

¹ En el caso del censo Perú, los grupos étnicos principales son los Aymara y los Quechua.

² La Guerra de la Pacífica (1879-1883) aquí refiere a la guerra inesperada sobre reclamaciones territoriales y acceso de los recursos naturales. Por un lado, luchó el ganador Chile. Por el otro lado, lucharon los perdedores Perú y Bolivia.

³ <http://www.perupolitico.com/?p=291>