

“El mito de Rodó no ha obrado nunca”. Notas a propósito de Mariátegui y el arielismo latinoamericano

Pierina Ferretti*

Resumen

En este artículo se discute la hipótesis de la supuesta filiación arielista de José Carlos Mariátegui. A partir de una revisión de su producción escrita y de su labor política y cultural se sostiene que sus posiciones son abiertamente críticas del arielismo latinoamericano. El proyecto socialista de Mariátegui se opone a los valores oligárquicos y clasistas de la mayor parte de la generación arielista, en particular de sus culturas peruanos de la llamada “generación del novecientos”, y también al idealismo ingenuo y a la mestizofilia de las derivas más democratizantes del arielismo continental representadas en figuras como José Vasconcelos en los años veinte. Se concluye que el socialismo indoamericano por el que Mariátegui aboga exige construir un pensamiento alejado del rancio humanismo aristocrático del arielismo latinoamericano.

Palabras clave: J. C. Mariátegui, Arielismo latinoamericano, socialismo indoamericano

Resumo

Este artigo discute a hipótese da alegada filiação de José Carlos Mariátegui no Arielismo. A partir de uma revisão da sua produção escrita e do seu trabalho político e cultural, argumenta-se que as suas posições são abertamente críticas ao arielismo latino-americano. O projecto socialista de Mariátegui opõe-se aos valores oligárquicos e classistas da maioria da geração arielista, em particular às suas culturas peruanas da chamada "geração do século XIX", e também ao idealismo ingénuo e à mestizofilia das derivas mais democratizantes do arielismo continental representada em figuras como José Vasconcelos nos anos 20. A conclusão é que o socialismo indo-americano que Mariátegui defende exige a construção de um pensamento muito afastado do humanismo aristocrático e rancioso do arielismo latino-americano.

Palavras chave: J. C. Mariátegui, Arielismo latino-americano, Socialismo indo-americano

*Socióloga formada en la Universidad de Valparaíso, Magíster y Doctora (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Se ha desempeñado como docente de pre y posgrado en universidades chilenas.

“A Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América latina o ibera, socialista”.

José Carlos Mariátegui

Mariátegui, ¿arielista?

La hipótesis de un Mariátegui arielista aparece en el prólogo que el conocido marxista brasileño-francés Michael Löwy escribió para el libro *De Ingenieros al Ché...* de Néstor Kohan. Allí, en ese breve texto, podemos leer lo siguiente: “Uno de los descubrimientos más interesantes de Néstor Kohan es el de un hilo rojo que va del marxismo “arielista” latinoamericano de los años 20 —Mella, Mariátegui, Farabundo Martí— hasta el nuevo marxismo revolucionario de los años 60: Che Guevara, Mario Roberto Santucho”¹. Para Löwy ese “primer marxismo [...] tiene sus raíces culturales en la “hermandad de Ariel”, es decir, en la crítica romántica de José Martí, José Enrique Rodó y José Vasconcelos en contra del imperialismo, oponiendo la cultura espiritual latinoamericana a la civilización mercantil y utilitarista de Estados Unidos”². Estas afirmaciones de Löwy, cuya interpretación de la historia del marxismo en América latina ha tenido amplia difusión en el continente³, son un buen punto de partida para someter a examen crítico el supuesto arielismo de Mariátegui y para revisar su relación con la filosofía, la literatura y el ensayismo del novecientos.

¿Fue Mariátegui un arielista?, ¿puede su marxismo calificarse en ese orden?, ¿es posible ubicar a Mariátegui en “la hermandad de Ariel” junto a intelectuales como Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero y el propio José Enrique Rodó?, ¿podemos encontrar en Mariátegui los motivos característicos del humanismo rodoniado y de sus discípulos novecentistas?

¹M. Löwy, “Prólogo a la primera edición”, en: N. Kohan, *De Ingenieros al Ché. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2008, p. 27.

²Ibidem.

³Cfr. M. Löwy, *El marxismo en América Latina*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007.

Mariátegui y la generación del novecientos

Para entender la relación de Mariátegui con el arielismo peruano y continental es preciso tener en consideración el impacto que la prédica de Rodó tuvo en el Perú de principios del siglo XX. De acuerdo con el historiador Charles Hale, fue precisamente en este país andino donde el autor del *Ariel* tuvo mayor influjo en el periodo que sucedió a la Guerra del Salitre⁴. En medio de la crisis social y cultural que la derrota peruana provocó, emerge una generación intelectual orgánicamente vinculada a la oligarquía local que tomó la conducción del Estado entre 1895 y 1919, periodo que sería bautizado por el historiador Jorge Basadre como “República Aristocrática”⁵, y que mostró una particular sensibilidad hacia los llamados “problemas nacionales”, aun cuando los enfocaran desde perspectivas que no hacían sino revelar su filiación oligárquica y aristocrática. Los nombres más destacados de este grupo—la llamada “generación del novecientos” o “generación arielista”— fueron los de Víctor Andrés Belaúnde, José de la Riva-Agüero y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón. Habría que agregar también al filósofo Alejandro Deustua, quien introdujo a los novecentistas peruanos —formados en el positivismo que dominó ideológicamente el último cuarto del siglo XIX— en la filosofía idealista de Boutroux y Bergson, de lo que resultó una particular mezcla entre positivismo decimonónico y espiritualismo de cambio de siglo⁶.

Los novecentistas peruanos produjeron un conjunto de ensayos sobre los problemas nacionales y llegaron, sin mucho éxito, a incursionar directamente en política con un efímero partido llamado Partido Democrático Nacional conocido también como Partido Futurista en un guiño al movimiento italiano liderado por Filippo Tommaso Marinetti. Francisco García Calderón, quien pasaría casi toda su vida en París desde donde ejercería su liderazgo intelectual, fue el más cercano discípulo que tuvo Rodó en el Perú. El maestro uruguayo había prologado

⁴Cfr. Ch. Hale, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930” en: L. Bethell (ed.), *Historia de América Latina*. Vol. 8, Barcelona, Crítica/Cambridge University Press, 1991, pp. 1-64.

⁵J. Basadre, *Historia de la República del Perú (1822-1933)*, vol. 12, Lima, El Comercio, 2005.

⁶Hale, *Op. Cit.*

elogiosamente su primer libro *De Litteris* contribuyendo en buena medida a su temprana consagración, que se afirmaría con sus ensayos más influyentes: *El Perú contemporáneo* de 1907, *Las democracias latinas de América* de 1912, publicada en una colección dirigida por Gustave Le Bon —autor muy leído y citado en la época por los ensayistas del continente preocupados por la raza y la psicología social— y *La creación de un continente* de 1913. José de la Riva Agüero, por su parte, escribe en 1905 su tesis de bachiller *El carácter de la literatura en el Perú independiente* y en 1910 su tesis doctoral *La historia en el Perú*. Víctor Andrés Belaúnde publica en 1912 *Ensayos de psicología nacional* y funda en 1919 la revista *Mercurio peruano* que dirige hasta 1932, también desde el exilio⁷.

Son ellos los principales representantes de la elite intelectual que dominó los primeros lustros del siglo XX, y si bien podemos suscribir la tesis de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga de que la oligarquía peruana al no constituirse como clase dirigente prestó poca importancia a los intelectuales⁸, no se puede negar la gravitación que los novecentistas tuvieron en el todavía estrecho campo cultural del país andino y su presencia sin oposición en espacios como la Universidad de San Marcos, la literatura y la prensa. De hecho, el principal contendor contemporáneo de estos intelectuales, Manuel González Prada, circulaba fuera de los espacios culturales de las clases dominantes, en pasquines ácratas y centros sociales anarquistas. Fueron la crisis del pacto oligárquico, acelerada en el contexto de la primera posguerra y la intensificación de las luchas populares en el Perú las que alumbraron a la llamada “nueva generación”, compuesta en muchos casos por jóvenes de provincias que, llegados a Lima, formarían parte de los grupos críticos del orden social oligárquico y promotores de la renovación estética y política. Se contaba entre ellos a Víctor Raúl Haya de la Torre de Trujillo; a César Vallejo, de Santiago de Chuco; a Luis Valcárcel de Cuzco y a José Carlos Mariátegui de Moquehua, por señalar algunos ejemplos representativos. Esta nueva capa intelectual conformará un movimiento heterogéneo,

⁷Ibíd.

⁸M. Burga y A. Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rickchay-Perú, 1980.

pero enfático en su crítica al orden establecido y alterará la fisonomía del campo cultural peruano⁹. Será esta “nueva generación” la que impugne a sus antecesores del novecientos su carácter elitista y aristocratizante.

Mariátegui en particular desarrolla una sostenida operación cultural de revisión y crítica de los principales ensayos producidos por los novecentistas peruanos. En su comprensión de los elementos necesarios en la lucha política en el Perú, resultaba ineludible someter a “proceso” a quienes detentaban la interpretación oficial de la realidad social, pues si bien la crisis del pacto oligárquico era un hecho incontestable, la gravitación de los esquemas interpretativos desarrollados por la intelectualidad tradicional estaba lejos de haber desaparecido. Mariátegui tuvo por eso una política cultural para enfrentar a la intelectualidad civilista y que consistió, por un lado, en la crítica desplegada en numerosos artículos en los que va revisando y desmantelando las principales obras de García Calderón, Riva Agüero y Deustua, entre otros; en la creación de espacios culturales alternativos que les disputaran la hegemonía dentro de espacio cultural y que le permitieran a él organizar la cultura de las clases subalternas y de la “nueva generación” de intelectuales y artistas, y ahí tenemos las revistas *Amauta* y *Labor* y la editorial Minerva y, por último, cierto intento de conducir hacia la izquierda a intelectuales jóvenes vinculados con la generación del novecientos pero susceptibles de ser reclutados acercados como, por ejemplo, Mariano Iberico y otros pertenecientes a la redacción de *El mercurio peruano*.

En términos generales las críticas que Mariátegui desarrolló contra la generación arielista y que se hacen extensivas a su lectura de Rodó —y por eso nos detenemos en esto— apuntan a poner de relieve su carácter conservador, aristocrático y colonialista. “El rasgo más característico de la generación apodada “futurista” es su pasadismo”¹⁰, apunta con ironía. “Javier Prado, García Calderón, Riva Agüero, divulgan un

⁹Cfr. A. Flores Galindo, “Presentación” en: J. C. Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, pp. 5-55.

¹⁰J. C. Mariátegui, “El proceso de la literatura” en: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1984, p. 278.

positivismo conservador”¹¹, su ideología “manifiesta de un modo demasiado inequívoco el propósito de asegurar y consolidar un régimen de clase”¹². Son intelectuales oligárquicos y si bien no cumplen en la sociedad un rol dirigente, que busque construir un consenso a nivel de la sociedad nacional —porque no tenían una política de dirección intelectual y moral para las clases subalternas—hegemonizaban el campo de la cultura oficial y detentaban suficiente poder simbólico como para que impugnar su interpretación de la realidad nacional constituyera un ejercicio necesario.

A García Calderón, tal vez el más destacado representante de esta generación, Mariátegui le reconoce que en *El Perú contemporáneo* haya estudiado el país “con un criterio más realista que el de las anteriores generaciones intelectuales”¹³, pero le reclama que no tuviera en cuenta la realidad profunda del Perú, es decir su estructura económica y de clases. A Riva Agüero le achaca su espíritu de casta: “El espíritu de casta de los encomenderos coloniales —señala nuestro autor—, inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en españolismo, colonialismo, aristocratismo”¹⁴. Y quizás dónde mejor se expresan las impugnaciones de Mariátegui a los valores y criterios de juicio del arielismo peruano es en sus textos a propósito de los debates sobre la instrucción pública que se desarrollaron en el Perú de comienzos de siglo XX y que dieron espacio a una sustantiva polémica entre Alejandro Deústua y Manuel Vicente Villarán. A Deústua, maestro local de los novecentistas y paladín del idealismo y las humanidades en contra de la educación técnica defendida por Villarán, Mariátegui lo define como representante de “la vieja mentalidad aristocrática de la casta latifundista”¹⁵. De acuerdo a nuestro autor, su defensa de la educación humanista “pretende representar un idealismo superior; pero se trata de una metafísica de reaccionarios, opuesta y extraña a la dirección de la

¹¹Ibid, p. 191.

¹²Ibid, p. 277.

¹³J. C. Mariátegui, “Hacia el estudio de los problemas peruanos”, en: *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1986, p. 70.

¹⁴J. C. Mariátegui, “El proceso de la literatura” en: *Siete ensayos...* pp. 231-232.

¹⁵J. C. Mariátegui, “El proceso de la instrucción pública” en: *Siete ensayos...* p. 152.

historia”¹⁶ y por ello carente “de todo valor concreto como fuerza de renovación y elevación humanas”¹⁷. A Mariátegui le importaba que la nueva generación no adhiriera a ese discurso humanista sustentado en la separación del trabajo intelectual y el trabajo manual, propio del idealismo novecentista. “Un concepto moderno de la escuela –sostenía– coloca en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual”¹⁸. Y si “La vanidad de los rancios humanistas, alimentada de romanismo y aristocratismo no puede avenirse con esta nivelación”¹⁹ será tarea de la nueva generación defender otro concepto de educación y superar tanto la defensa conservadora de las humanidades como también la idea de una educación técnica para las masas, reproductora de las divisiones de clases.

Estos juicios de Mariátegui sobre la generación del novecientos, que son solo una muestra, nos permiten desconfiar del supuesto marxismo arielista de nuestro autor, quien parece más bien ser, de acuerdo a nuestra lectura, un decidido crítico de la filosofía del novecientos, de los intereses de clase que tras ella se esconden y de las políticas derivadas de sus criterios de juicio y análisis de la realidad social.

Mariátegui lector de Rodó y Vasconcelos

Del autor de *Ariel* encontramos en Mariátegui casi únicamente valoraciones críticas. Refuta enérgicamente la tesis de nuestra filiación latina y, más allá, la deseabilidad de incrustarnos en esa tradición. “Lo primero que conviene esclarecer y precisar -sostiene en su artículo “Divagaciones sobre la latinidad”- es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco histórico con Roma”²⁰. Sin embargo, no hay detrás de estas afirmaciones una preocupación por los orígenes, sino por el uso fascista de lo clásico que Mariátegui observaba²¹. Si alguna figura pudiera

¹⁶Ibid, p. 157.

¹⁷Ibidem.

¹⁸Ibid, p. 158.

¹⁹Ibidem.

²⁰J. C. Mariátegui, “Divagaciones sobre el tema de la latinidad” en: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1970, p. 121.

²¹Ibid, p. 122.

rescatarse de esta tradición, tendría que ser, desde su perspectiva, la de Espartaco. “Nuestros orígenes históricos -sostiene en esta dirección- no están en el Imperio. No nos pertenece la herencia de César; nos pertenece, más bien la herencia de Espartaco”²². La referencia a “la herencia de Espartaco”, que es claramente un rescate de lo latino opuesto al realizado por Rodó, nos parece indicativa. Espartaco, líder de la rebelión de esclavos en la Roma imperial, dista bastante del Ariel rodoniano, y se acerca en cambio a esa figura de Calibán que años más tarde, intelectuales como Roberto Fernández Retamar quisieron rescatar como símbolo de rebeldía de los explotados del Tercer Mundo²³. Sostiene, comentando la novela *Les enchainements* de Henri Barbusse, una lectura en esa dirección. “La verdad -dice allí- no ha triunfado antes porque no ha sabido ser la verdad de los pobres. Ahora se acerca, finalmente, el reino de los pobres, de los miserables, de los esclavos. Ahora la verdad viene en los brazos rudos de Espartaco”.²⁴ No está demás señalar la cercanía que Mariátegui sentía por la Liga espartaquista de Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht y Clara Zetkin, que se ajusta a esta recuperación moderna y socialista de la figura del rebelde esclavo romano.

La figura de Espartaco evocada por Mariátegui también podría llevarnos a reflexionar sobre la estética de la muchedumbre, de las masas, del trabajo, de la fábrica, del héroe colectivo que nuestro autor contrapone a la estética “de línea ateniense” que había impuesto Rodó²⁵. En varios artículos en los que comenta los movimientos estéticos de vanguardia, en particular de las vanguardias artísticas vinculadas al socialismo, destaca el surgimiento de una estética de las muchedumbres, de las masas, de la sociedad industrial, y que juzga como un hecho estético y político de la mayor relevancia. Dice por ejemplo en el mismo comentario a la novela de Barbusse que acabamos de citar:

²²Ibid, p. 125.

²³R. Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, México, Diógenes, 1971.

²⁴J. C. Mariátegui, “Les enchainements” en: *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1975, p. 163.

²⁵J. C. Mariátegui, “Sanín Cano y la nueva generación” en: *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta, 1975, p. 129.

Nuestra época aparecía, literariamente, como una época de decadencia del género épico. Barbusse, sin embargo, ha escrito una obra épica. Épica porque se inspira en un sentimiento multitudinario. Épica porque tiene el acento de una canción de gesta. Nada importa que, al mismo tiempo, sea lírica como un evangelio. La preceptiva ha deformado demasiado el sentido de lo épico y de lo lírico, con sus rígidas y escuetas definiciones. La épica renace. Pero no es ya la misma épica de la civilización capitalista. Es la épica larvada, e informe todavía, de la civilización proletaria. El literato del mundo que tramonta no logra casi asir sino lo individual. Su literatura se recrea en la descripción sutil de un estado de alma, en la degustación voluptuosa de un pecado o de un goce, en un juego mórbido de la fantasía. Literatura psicológica. Literatura psicoanalítica que elige sus sujetos en la costra enferma del planeta. Para el literato de la revolución existen otras categorías humanas y otros valores universales. Su mirada no descubre sólo los seres de excepción de la superficie. Vuela hacia otros ámbitos. Explora otros horizontes. El artista de la revolución siente la necesidad de interpretar el sueño oscuro de la masa, la ruda gesta de la muchedumbre. No le interesa, exclusiva y enfermizamente, el caso; le interesa, panorámica y totalmente, la vida. La vieja épica era la exaltación del héroe; la nueva épica será la exaltación de la multitud. En sus cantos, los hombres dejarán de ser el coro anónimo e ignorado del hombre²⁶.

La crítica a Rodó se vuelve también explícita en el conocido prólogo al segundo aniversario de *Amauta*, escrito en el contexto de la ruptura con Haya de la Torre y el Apra y de la fundación del Partido Socialista del Perú. Es el momento en que se abre una nueva etapa para la revista y para Mariátegui y donde su propuesta de una salida socialista a la crisis del proyecto nacional choca con las posiciones reformistas de Haya pero también, y esto no es menor, con su estilo caudillista, opuesto a la práctica de construcción política desarrollada por Mariátegui²⁷. En medio de esta discusión, vuelve sobre Rodó para insistir en la crítica del núcleo de su prédica y de paso impugnar las posiciones de Haya:

A Norte América capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer

²⁶J. C. Mariátegui, "Les enchainements". Ed. cit., p. 161.

²⁷Cfr. J. Aricó, "Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú", en *Socialismo y participación*, n°11, 1980, pp. 139-167.

eficazmente una América latina o ibera, socialista [...] La oposición de idiomas, de razas, de espíritus, no tiene ningún sentido decisivo. Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya —no ha obrado nunca— útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad ²⁸.

No hay mucho que agregar a estas palabras de Mariátegui, sino más bien insistir en que, en la hora decisiva, de ruptura en el movimiento popular que él mismo había contribuido a formar, la única referencia que juzga útil para construir una alternativa política en el Perú es el socialismo. Ni el humanismo de Rodó, ni el mestizaje —y aquí entra a discutir con Vasconcelos—, pueden tomarse en serio.

Ahora bien, la relación con Vasconcelos, sus ideas y sus seguidores es bastante distinta a la que tuvo con Rodó y sus discípulos. Si la crítica a Rodó le permitía discutir con los intelectuales de la oligarquía, Vasconcelos lo ponía en discusión con jóvenes intelectuales de la llamada “nueva generación” con quienes cultivó una colaboración estrecha, pero con los que a su vez marcó diferencias sobre todo ante los excesos de juvenilismo e idealismo americanista que exhibían. En el Perú el mayor seguidor de Vasconcelos era Edwin Elmore, principal promotor peruano de la Unión Latinoamericana de Intelectuales y cercano a Mariátegui.

En términos generales, la valoración que Mariátegui hizo del maestro mexicano fue de reconocimiento y crítica. La dimensión que más rescata tenía que ver con la labor educativa desarrollada por Vasconcelos:

Ha usado los más originales métodos para disminuir el analfabetismo; ha franqueado las universidades a las clases pobres; ha difundido como un evangelio de la época, en todas las escuelas y en todas las bibliotecas, los libros de Tolstoy y de Romain Rolland; ha incorporado en la Ley de Instrucción la obligación del Estado de sostener y educar a los hijos de los incapacitados y a los huérfanos; ha sembrado de escuelas, de libros y de ideas

²⁸J. C. Mariátegui, “Aniversario y balance” en: *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1986, p. 248.

la inmensa y fecunda tierra mexicana²⁹.

Sin embargo, las críticas son mucho más sustantivas que los reconocimientos y pueden resumirse en el carácter espurio del factor racial al que tanta importancia le otorga Vasconcelos y a la debilidad de su idealismo:

Pienso -dice a propósito de las comparaciones entre EEUU y América Latina- que el juicio de Vasconcelos sobre la diferencia esencial entre la sociedad fundada en el Norte por los sajones y la fundada en el Centro y Sur por los íberos, no está exento de cierto romanticismo. Lo que fundamentalmente distingue a ambas sociedades no es una raza ni una tradición diversas³⁰.

La diferencia para nuestro autor radica en que con los sajones vino el capitalismo y con los españoles el retraso medieval. Y así como la raza no explica la condición de América latina, tampoco puede ser una promesa de futuro:

El porvenir de la América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos de ahora, de la suerte del mestizaje. Al pesimismo hostile de los sociólogos de la tendencia de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del Continente. El trópico y el mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización³¹.

Por último, pone en cuestión el tipo de idealismo representado por Vasconcelos:

Conocemos y admiramos su fórmula: “Pesimismo de la realidad; optimismo del ideal”. Pero observando la posición a que lleva al que la profesa demasiado absolutamente, preferimos sustituirla por esta otra: “Pesimismo de la realidad; optimismo de la acción”. No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal; pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo. El marxismo nos satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método

²⁹J. C. Mariátegui, “México y la revolución” en: *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta, 1975, p. 43.

³⁰J. C. Mariátegui, ““Indología” por José Vasconcelos” en: *Temas de nuestra América...* pp. 82-83.

³¹J. C. Mariátegui, “El proceso de la literatura” en: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1984, p. 339.

dialéctico.³²

De este modo, al idealismo aristocrático de Rodó y al idealismo mestizófilo de Vasconcelos, Mariátegui va a oponer el socialismo. Para hacer frente al imperialismo norteamericano, son inútiles las políticas del elitismo humanista del arielismo y la mística de la raza cósmica. El socialismo debe por tanto librarse tanto del mito latinista de Rodó como del mito mestizo de Vasconcelos.

Con estos elementos en consideración y volviendo a la pregunta inicial, no vemos muy productivo considerar a Mariátegui un arielista. Mejor nos parece ver en el fundador del socialismo peruano un esfuerzo de oposición a las políticas y estéticas de ese humanismo novecentista, un esfuerzo por construir un proyecto político y cultural antioligárquico, anti aristocrático y anti elitista difícilmente podría adjetivarse arielista.

Bibliografía

A. Flores Galindo, “Presentación”. En J. C. Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, pp. 5-55.

Aricó, “Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú”. En *Socialismo y participación*, N°11 (septiembre de 1980), pp. 139–167.

Ch. Hale, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”. En L. Bethell (ed.) *Historia de América Latina*. Vol. 8. Barcelona, Crítica/Cambridge University Press, 1991, pp. 1-64.

J. Basadre, *Historia de la República del Perú (1822-1933)*, vol. 12., Lima, El Comercio, 2005.

J. C. Mariátegui, ““Indología” por José Vasconcelos”. En J. C. Mariátegui, *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta, 1975, pp. 78-84.

³²J. C. Mariátegui, ““Indología” por José Vasconcelos” en: *Temas de nuestra América...* p. 81, pp. 82-83.

- J. C. Mariátegui, "Divagaciones sobre el tema de la latinidad". En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1970, pp. 121-126.
- J. C. Mariátegui, "El proceso de la instrucción pública". En J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1984, pp. 105-161.
- J. C. Mariátegui, "El proceso de la literatura". En J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1984, pp. 229-350.
- J. C. Mariátegui, "Hacia el estudio de los problemas peruanos". En J. C. Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1986, pp. 69-74.
- J. C. Mariátegui, "Les enchainements". En *La escena contemporánea*, Lima, Amauta, 1975, pp. 158-164.
- J. C. Mariátegui, "México y la revolución". En J. C. Mariátegui, *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta, 1975, pp. 39-43.
- J. C. Mariátegui, "Sanín Cano y la nueva generación". En *Temas de nuestra américa*, Lima, Amauta, 1975, pp. 126-130.
- J. C. Mariátegui. "Aniversario y balance". En *Ideología y política*, Lima, Amauta, 1986, pp. 246-250.
- M. Burga y A. Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rickchay-Perú, 1980.
- M. Löwy, "Prólogo a la primera edición". En N. Kohan, *De Ingenieros al Ché. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2008, pp. 27-29.
- M. Löwy, *El marxismo en América Latina*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007.
- R. Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, México, Diógenes, 1971.