

Hacia una comprensión de la violencia en José Carlos Mariátegui

Diego Mera Olivares¹

Recepción: 02-12-2022 / Aceptación: 31-10-2023

Resumen. Se problematiza la comprensión de la violencia en la obra del pensador peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). A partir de la premisa que tal comprensión articula concepciones y concreciones de la violencia, se reconocen, primero, dos concepciones distintas: como-medio y como-reacción. En cuanto a las concreciones se argumentará que esta se encuentra permeada por una nueva agencia política, por el concepto de mito de Georges Sorel, que tendrá sobre ella unos efectos más formales que prácticos, y por las divergencias del panorama social peruano respecto al clima social internacional –donde las condiciones de una situación revolucionaria propuestas por Lenin resultarán claves para entender la postura de Mariátegui–.

Palabras clave: Estado; proletariado; violencia-como-medio; violencia-como-reacción; mito.

[en] Towards an understanding of violence in José Carlos Mariátegui

Abstract. The understanding of violence is problematized in the work of the Peruvian thinker José Carlos Mariátegui (1894-1930). Starting from the premise that such understanding articulates conceptions and concretions of violence, two different conceptions are recognized, first: as a means and as a reaction. Regarding the specificities, it will be argued that this is permeated by a new political agency, by Georges Sorel's concept of myth, which will have more formal than practical effects on it, and by the divergences of the Peruvian social panorama with respect to the social climate international –where the conditions of a revolutionary situation proposed by Lenin will be key to understanding Mariátegui's position.

Keywords: State; Proletariat; Violence-as-a-means; Violence-as-reaction; Myth.

Sumario. 1. Introducción. 2. Dos concepciones de la violencia. 3. Agencia política y las concreciones de la violencia. 4. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Mera Olivares, D. (2023). Hacia una comprensión de la violencia en José Carlos Mariátegui. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26(3), 195-203.

1. Introducción

Durante su corta vida José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue testigo del nacimiento de un siglo convulso en el que las grandes masas se movilizaban y cobraban una agencia política sin precedentes. Son ejemplos de ello las crisis de los sistemas coloniales e imperiales, la primera guerra mundial (1914-1918), la revolución rusa (1917) –en sus palabras, la circunstancia histórica más relevante de su época– y la revuelta espartaquista de Alemania (1919).

En el Perú las resonancias del movimiento estudiantil de Córdoba (1918), el surgimiento de las clases medias y sindicatos y, sobre todo, la movilización campesina dieron su cuota de convulsión a un clima político que cuando no estaba definido por la violencia lo estaba por la posibilidad de legitimar su uso. De hecho, el propio José Carlos padecería de violencia en propia piel, ya sea durante su estancia en prisión tras ser acusado de cons-

pirar contra el gobierno peruano, o mediante su exilio en Europa encubierto bajo la fachada de una agregaduría cultural (1919-1923), cosa que, a su juicio, sería el punto de inflexión en su formación, o con los hostigamientos constantes y clausuras, muchas veces arbitrarias, de los diarios que dirigió: *La Razón* en 1919 o *El Amauta* en 1928.

Ante la efervescencia de este clima social resulta pertinente preguntarse por el papel que Mariátegui atribuye a la violencia en el tablero político. Entre los motivos que justifican este ejercicio resaltan dos: la ausencia de una particular teoría de la violencia en su pensamiento y las interpretaciones, muchas veces diversas y contradictorias, que se han hecho de su pensamiento en general y de su comprensión de la violencia en particular. Cabe detenerse en este último aspecto.

Mucho se ha discutido sobre el legado y la herencia intelectual y programática del Amauta. A partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, con el nuevo

¹ Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política con mención en Filosofía Política. Universidad de Barcelona. diegoameroolivares@gmail.com

empuje que recibió su obra tras casi tres décadas en el olvido², buena parte del espectro político de la izquierda peruana se declaró parcial o completamente influenciados por él. Muestra de ello fueron el Partido Mariateguista Unificado del desaparecido Javier Diez Canseco (1948-2013) o la coalición política de Izquierda Unida de Alfonso Barrantes (1927-2000) –ambas experiencias de la década de los ochenta–. Aníbal Quijano, en su prólogo a los *Siete ensayos de la realidad peruana* –la principal obra de Mariátegui– ha señalado que durante los años setenta, por ejemplo, tanto el APRA como los nacionalistas velasquistas –que estaban en el gobierno por entonces– intentaron recuperar al Amauta e integrarlo en sus programas, en sus discusiones y hasta en su iconografía^{3 4}.

Más sorprendente resultará ver que posiciones claramente antagonistas respecto a la violencia política también hayan reivindicado al Amauta. Surgido como un movimiento de renovación en el seno de la Iglesia católica a partir de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), los representantes y teóricos de la teología de la liberación abogaban por una iglesia comprometida con la solución de los problemas sociales; pretendían hacer de ella un agente activo del cambio, aunque sin asumir necesariamente un discurso beligerante o violentista⁵. En el caso peruano destacó –y destaca– el padre Gustavo Gutiérrez (1928-) quien, desde la publicación de su *Teología de la Liberación, perspectivas*, nunca ha abjurado de la profunda influencia que ha tenido la obra de Mariátegui en su pensamiento. Compárese su posición con la del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL), dueños de un discurso incendiario y abiertamente beligerante cuando no sanguinario, y que a la larga serían uno de los responsables directos del mayor periodo de violencia política en la historia del Perú (1980-1992).

Desde luego, estas apropiaciones han tenido las más de las veces un carácter instrumental e intencionado. En ciertos casos han supuesto un Mariátegui reconfigura-

do o simplemente reconstruido a medida de determinados intereses o derroteros teórico-políticos. El caso de la apropiación de Mariátegui por parte de Sendero es de lo más llamativo y ha despertado un cierto interés. Recuérdese que hacia 1975, y antes inclusive, Sendero Luminoso ya hablaba de recuperar el pensamiento de Mariátegui. La publicación *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, da cuenta de ello. No en vano desde su dirección central terminarían autoproclamándose como sus únicos herederos⁶.

Todo esto entra en el tablero de la discusión si se añaden elementos propios de la personalidad del Amauta que parecerían propios de un crítico de la violencia: ya sea su carácter antidogmático y abierto –resaltados por el historiador peruano Jorge Basadre⁷, que lo conoció personalmente– o su sensible polémica del año 29 frente a la ortodoxia marxista de la III Internacional (que, entre otras cosas, pretendía validar el papel de la violencia revolucionaria en la región) y por la que el Amauta terminaría marginado, lo cual ayudaría a explicar parte del ostracismo de su obra en las siguientes décadas⁸. Sin embargo, si también se consideran citas suyas como la siguiente, que data de 1927 y que tantas veces sería repetida por Sendero: “si la revolución exige violencia, autoridad, disciplina, estoy por la violencia, por la autoridad, por la disciplina. Las acepto, en bloque con todos sus horrores sin reservas cobardes”⁹. Entonces, quedará claro que la polémica en torno a la violencia y sus matices ha de ser tenida en cuenta.

Este artículo partirá del presupuesto metodológico de que la comprensión de la violencia en Mariátegui no se entiende sino a partir de la articulación de las concepciones que sobre ella tuvo –posturas teóricas, si se quiere– con sus concreciones materiales en las coordenadas espacio-temporales en las que vivió y escribió. En cuanto a las concepciones, la hipótesis que se intentará defender es que en Mariátegui hay como mínimo dos subcategorías: como-medio y como-reacción. En cuanto a sus concreciones, se defenderá que hay tres elementos que la permean: por un lado, la determinación de un nuevo sujeto político y, por tanto, de una nueva agencia y de un nuevo programa político; por otro, la influencia y una peculiar lectura del concepto de mito del Georges Sorel, con consecuencias más teóricas que prácticas y, por último, las divergencias entre el panorama social nacional respecto al internacional, que no daban cuenta de una atmósfera revolucionaria entendida en los términos

² Obsérvese que tras la derrota de los movimientos revolucionarios de los años veinte y treinta, incluido el APRA, al menos en su versión más contestataria, el poder oligárquico volvió a establecerse mediante dictaduras cívico-militares. Esto habría provocado un virtual olvido del pensamiento de Mariátegui durante algunas décadas. M. García de las Heras, “El eventual legado de Mariátegui en la composición ideológica de Sendero Luminoso”, *Araucaria*, 43, 2020, pp. 393-418. Recuperado en: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.20>.

³ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. LII.

⁴ Lo cual no deja de llamar la atención dadas las históricas rencillas entre el aprismo con el socialismo peruano. Sobre el origen de esta polémica, Pierina Ferretti ha señalado que, aparte de las cuestiones ideológicas de fondo, esta se debió principalmente a que Haya de la Torre decidiera que el APRA, hasta entonces un movimiento antiimperialista de carácter internacional, participara en las elecciones peruanas de 1930, lo cual le ganó el apelativo de oportunista por parte del Amauta. Cf. Ferretti, P., “Del misticismo decadentista a la mística revolucionaria. El itinerario de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, *Cátedra Mariátegui*, III, 16, 2014.

⁵ En su estudio sobre el particular, Pastor Bedolla concluye que los teólogos de la liberación no fueron ni pacifistas de una paz opresiva y sistémica, ni revolucionarios armados a ultranza, sino escudriñadores de la realidad histórica. Cf. Bedolla, P., “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 64, 2017, pp. 185-221.

⁶ A. Heredia, *Para que no se repita: marcos interpretativos en el discurso de Sendero Luminoso*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú [Tesis de maestría], 2018, p. 164.

⁷ F. Alarcón, *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos [Tesis de maestría], 2018, p. 18.

⁸ A., Flores Galindo, “La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern”, *Cátedra Mariátegui*, V, 26, 2015.

⁹ Otras citas constantes de Sendero a Mariátegui serían la de 1921 “no hay revolución mesurada, equilibrada, blanda, serena, plácida”; la de 1923: “el poder se conquista a través de la violencia... se conserva el poder sólo a través de la dictadura”; la de 1925: “mientras la reacción es el instinto de conservación, el estertor agónico del pasado, la revolución es la gestación dolorosa, el parto sangriento del presente”. Cf. Comité Central, Partido Comunista del Perú (1975) *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, Órgano de difusión del partido, Lima.

de Lenin, y que el Amauta habría intuido en su propia realidad.

2. Dos concepciones de la violencia

Es habitual hablar de la influencia de Marx y la tradición marxista en la obra de Mariátegui, menos habitual es reparar en la influencia que recibió desde la filosofía franco-italiana –dos lenguas con las que estuvo familiarizado– a través de Henri Bergson, Benedetto Croce o Georges Sorel. Precisamente, sería este último, ideólogo y sindicalista francés, uno de los nombres con mayor reincidencia en *Los siete ensayos*. Sin embargo, cuando se estudia su influjo en Mariátegui, los análisis e interpretaciones se enfocan en el mito y en su carácter movilizador sin reparar necesariamente en las implicancias que sobre la violencia pudiera tener. Ejemplos de ello son los trabajos de Sergio Moya, *Sujeto y mito en Mariátegui* (2009); el de Matías Zucconi, *La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui* (2017); o el de Castillo Flores, *Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria* (2020).

Hecha esta observación, conviene considerar la distinción soreliana entre fuerza y violencia. El punto central tiene que ver con la tensión constante entre ambos conceptos, pues funcionan como polos que se atraen y se repelen, aunque sin anularse ni integrarse. La fuerza, ha dicho Sorel, tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en el que una minoría gobierna, mientras que la violencia sería precisamente la tendencia a la destrucción de ese orden¹⁰. Si a la burguesía, agrega, le correspondía históricamente el uso de la fuerza, al proletariado, la clase social emergente mientras escribía –a fines del siglo diecinueve–, le correspondería reaccionar con violencia¹¹. Si bien Mariátegui pasó por alto la literalidad de esta distinción, mantuvo intacto el trasfondo de base –la tensión de polos–, aunque como se verá agregará el aporte sustantivo de Lenin a su lectura particular.

Violencia y fuerza vendrían a ser lo mismo, instrumentos de clase. En Sorel eran elementos en un trasfondo de tensión constante regulado a partir de tendencias; en Lenin, el cambio, se pensará en términos de estrategia, táctica y de un programa definido para hacerse con el poder del Estado. La postura de Mariátegui en torno a la violencia estará a medio camino entre ambos.

Dígase de paso que esta concepción de la violencia como medio para la obtención del poder político no ha sido novedad del leninismo ni del pensamiento marxista, sino que ha sido parte de la tradición y de la cultura política occidental¹², y a inicios del siglo veinte cobraría un énfasis especial al enfrentar al “alma desencantada”,

de la que hablaba Ortega y Gasset, con el “alma encantada”, de la que hablaba Romain Rolland. La burguesía y el proletariado, respectivamente, a ojos del Amauta¹³.

Ciertamente, si Lenin definió al Estado como una “organización especial de la fuerza y de la violencia en que una clase reprime a otra”¹⁴, se seguía que una concepción de la violencia como “medio” se debía traducir en términos de control de clase. De modo que la violencia para Lenin, pero también para Mariátegui, quedaba circunscrita a una lógica utilitaria y de fines. Con ello había un rechazo implícito de la violencia espontánea que aun cuando podía producirse por causas políticas no era en tanto que sí política si es que no se la canalizaba ni se la encauzaba.

Para el caso peruano, según Mariátegui, había sido el Estado gamonal el primero en monopolizar la violencia (como medio) a través de un proceso fundacional –la colonia– que le había heredado el latifundismo, el sistema de terratenientes y el trabajo servil, y cuyas formas más definidas se conjugaban en la violencia estructural de la hacienda¹⁵. Ejemplo de esta disposición de la fuerza como medio para controlar y/o someter fue el trabajo gratuito que los gamonales, como propietarios de la tierra, exigían a “sus” campesinos, el cobro de arbitrios a sus propios trabajadores y la concesión de monopolios que recibían estos por parte del Estado¹⁶.

Es importante agregar que para Mariátegui el gamonalismo no se limitaba a una razón o una forma de Estado definido por su influencia burocrática sobre el funcionamiento de las estructuras económicas; el aparato cultural e ideológico –la supraestructura, si se quiere– también le resultaba fundamental, pues consideraba que la lógica discursiva del Estado gamonal había situado al “indio” en la última pieza de la maquinaria de explotación¹⁷. Su intensa labor como indigenista y como entusiasta reivindicador de la cultura autóctona y precolombina se ha de entender en esta clave y no en la de un fervoroso milenarista romántico. De ahí que si la violencia hasta entonces le parecía un medio de la clase terrateniente; la contrapartida a esta lectura haría de ella una reacción, pero que en ningún caso pretendía terminar con la violencia inicial. Aníbal Quijano ha señalado que, para Mariátegui, la actividad proletaria peruana, incipiente durante los años veinte, ni pretendía, ni menos podía, destruir el capitalismo ni la burguesía de los latifundistas, sino que, a partir de la denuncia de sus defectos de clase –la ostentación o la prioridad del consumo y las rentas en lugar de la generación social de

¹⁰ G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La pléyade, 1973, p. 178.

¹¹ *Idem*.

¹² Hannah Arendt en *Sobre la violencia* ha observado que teóricos de distintas posiciones han coincidido en lo esencial respecto a la relevancia de la violencia en el terreno político, ya sea Carl Von Clausewitz (realismo político), Friedrich Engels (marxismo) o Jean Paul Sartre (existencialismo), por citar solo unos ejemplos. Cf. H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 17.

¹³ J. C. Mariátegui, *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970, p. 22.

¹⁴ Lenin, *Obras Escogidas*, vol. VII, p. 22. Citado en: Baró i Queralt, X, “La justificación de la violencia en el marxismo-leninismo: de la reflexión teórica a la violencia de Estado”, Barcelona, Jornada d’Estudis Històrics de UIC, 2019.

¹⁵ Mariátegui ha observado que la aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder político peruano, conservó tras la independencia sus derechos sobre la tierra y el indio. Por eso afirma: “Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio”. En esta omisión, según él, radicaría su fracaso. J.C. Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 36.

¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

la riqueza— reaccionaría ante ella, intentaría galvanizarla e impediría su fortalecimiento como clase dominante¹⁸.

Si Mariátegui era consciente de que esta reacción gatillaría una respuesta incluso más violenta por parte de la clase dominante, entonces su concepción de la violencia política bien podría entenderse como *una posibilidad resultante de la tensión del potencial de la clase revolucionaria con el potencial de la clase reaccionaria*. Preliminarmente parecería haber más de Sorel que de Lenin en esta concepción.

Planteada la cuestión en clave internacional, Mariátegui observó que esta tensión entre potenciales de clases se había agudizado, primero, por la primera guerra mundial y después por la revolución rusa. A su entender ambas experiencias habían abonado una atmósfera en la que se rendía culto a la violencia y que había hecho de los revolucionarios bolcheviques y de los conservadores fascistas. Consideraba también que la primera guerra mundial había desenmascarado antiguas ilusiones (la razón, la civilización, etc.) y había dejado a muchos hombres desencantados, y a otros tantos hambrientos de una ilusión y una fe que los movilizara. Socialismo y fascismo habrían surgido para saciar ese apetito.

Por los dos párrafos anteriores se explicaría que la violencia sea para Mariátegui una posibilidad no negada. De ahí que sea un error pretender ver en él a un pacifista. Parcialmente conocida es su desconfianza respecto a la eficacia táctica y estratégica del pacifismo como herramienta política; basta con recordar sus encontradas opiniones sobre actores políticos como Romain Rolland o Mahatma Gandhi, a quienes, pese a encontrarlos bienintencionados—esos “nobles espíritus tolstoyanos”, diría de ellos—, los consideraba ingenuos e ineficaces en el tablero político¹⁹. Su opinión sobre Henry Thoreau no distaría mucho. Del célebre pacifista norteamericano—encarcelado en 1846 por negarse a pagar impuestos y apoyar los esfuerzos bélicos estadounidenses en territorios mexicanos— Mariátegui llegó a afirmar que iniciativas como la suya eran incapaces de hacer peligrar los cimientos de la política imperialista estadounidense. Aquel gesto fue interpretado por Mariátegui como una señal de la “vitalidad de la juventud individualista norteamericana” y nada más²⁰.

El pacifismo institucional y el pacifismo parlamentario de las potencias europeas y de la Sociedad de Naciones tampoco escaparían de su crítica. Estas, le parecía que, lejos de representar una garantía de paz, solo servían para mantener un cierto armisticio al interior de Europa que, paradójicamente, no coincidía con su política afuera del continente²¹. Obviamente, pensaba en el

colonialismo británico y francés en Asia y África²². De la paz de Locarno²³ y la Paz de Ginebra, diría que intentaban garantizar una paz internacional que se rompería debido al carácter imperialista de las naciones firmantes. Su artículo *Las nuevas jornadas de la revolución china* expresa muy bien su opinión respecto a estas paradojas, en él discute la postura asumida por el Imperio Británico en el gigante asiático. El Amauta observó cómo la oleada nacionalista china de 1925 reveló la verdadera cara de la política exterior inglesa al alentar una intervención marcial británica que le recordaba a la represión política del general inglés Waldersee, el encargado de abatir con crudeza la insurgencia bóxer de Pekín en 1901²⁴.

Puede también considerarse como una crítica al pacifismo institucional de las democracias liberales su capacidad para neutralizar al potencial de clase revolucionaria. Esto es señalado por Mariátegui al comparar la poca relevancia política de los socialdemócratas europeos—Friedrich Ebert y Karl Kautsky en Alemania, Filippo Turati en Italia y Otto Bauer y Karl Renner en Austria, miembros de sus respectivos parlamentos nacionales— con los bolcheviques soviéticos. De Lenin, Trotsky e Iósif Stalin, ha dicho que si han garantizado el triunfo de la revolución ha sido porque, aparte de proceder de una generación que se templó y maduró luchando contra el zarismo—una formación de la que adolecían los socialdemócratas europeos—, no estuvieron dispuestos a hacer concesiones al parlamentarismo entendido desde las democracias liberales²⁵.

Por lo expuesto, superadas las tesis pacifistas, se ve que en Mariátegui la violencia como-medio y la violencia como-reacción funcionarían como dos caras de un mismo contexto producido por una violencia primigenia y estructural que, o intentará reproducir sus condiciones o se romperá a través de una violencia mayor y definitiva. Esta última posibilidad es la que le interesará a Mariátegui y apelará directamente a su programa de acción. Abordar el tema supondrá considerar los giros, las particularidades y el devenir de la violencia en los diversos contextos, tanto nacionales como internacional, que habrían modulado su vida y su obra.

3. Agencia política y las concreciones de la violencia

La propuesta de este apartado es que para abordar las concreciones que adopta la violencia en el pensamiento y en la obra de Mariátegui es preciso distinguir las dos etapas de su labor intelectual y política, ambas delimitadas por

¹⁸ *Ibidem*, p. 72.

¹⁹ Citado en A. Castillo Flores, “Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria”, *Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana*, 1(1), 2020, pp. 49-83. Recuperado en: <https://barropensativo.com/index.php/DISENSO/article/view/13>.

²⁰ J. C. Mariátegui, *El alma matinal*, p.185.

²¹ Ni bien firmada la Paz de Wilson, el Amauta ya se mostraba crítico al respecto, sin embargo, inicialmente, en 1918, su principal objeción era que la recepción de la noticia en el Perú solo servía para que se desatendan los propios problemas, y para que el gobierno de turno, entonces a cargo de José Pardo y Barrera, direcciona la atención pública y se identifique con el liberalismo de Wilson. Cf. J.C Mariátegui, “La Paz del Señor”, *El Tiempo*, Lima, noviembre de

1918. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/>.

²² J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 266.

²³ Un conjunto de pactos propuestos tras la Primera Guerra Mundial. Entre los firmantes estaban Bélgica, Checoslovaquia, Francia, Alemania, Reino Unido, el Reino de Italia y Polonia. W, Bernecker, “Alemania, la crisis europea de entreguerras y la Guerra Civil española”, *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture* 7, 2019, pp. 13-36.

²⁴ J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II (1926-1928)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988, p. 66.

²⁵ J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, p. 116.

tadas por su estancia en Europa —especialmente en Italia— entre 1919 y 1923. La primera etapa estaría marcada por la fundación y colaboración en las revistas *Nueva Época* (1918) o *La Razón* (1919). En esta sus categorías de acción política eran, principalmente, el sindicalismo germinal y la reforma estudiantil. La violencia en este punto era más una reacción ante la violencia represiva del Estado gamonal que un medio empleado por la clase revolucionaria hacia la captura del Estado. La violencia, entendida como tensión constante, era más sindical que revolucionaria. Muestra de esto es su artículo *Durante el paro* de 1919, donde puede leerse que:

La clase trabajadora, movida por un gran interés solidario, exige que el Estado abarate el precio de los alimentos y el precio de la habitación. Y no formula verbalmente su reclamación. La formula sirviéndose de la fuerza coercitiva del paro. Y ante el paro nadie puede encogerse de hombros. El paro nos deja sin tranvías, sin automóviles, sin mercados, sin luz, sin pan, sin bares. El paro ocasiona violencias del pueblo y violencias de las autoridades. Este choque de violencias genera la lucha. Y esta lucha tiene expresiones trágicas²⁶.

De este escrito interesa llamar la atención la ausencia de una articulación verbal de las demandas de la clase trabajadora, lo cual da cuenta de una unidad y una madurez no alcanzada. Además, hay que considerar que los cuadros con los que en esa época Mariátegui se asociaba apenas daban sus primeros pasos en la contienda política, y que, salvo los anarquistas portuarios del Callao y los trabajadores textiles de Vitarte, el movimiento social y sindical era incipiente antes de la década de los veinte²⁷. Otro tanto podría decirse de las universidades. Aparte de contarse con unas cuantas en el país, estas no dejaban de ser instituciones elitistas que concentraban a un reducido sector de la población²⁸.

Sin embargo, lo verdaderamente novedoso de su aporte ocurriría en su segunda etapa tras su regreso al Perú en 1923, en ella Mariátegui atendería a la necesidad de reenfocar la agencia política en el proceso cultural peruano. Tras observar el carácter profundamente agrario de la sociedad peruana, observó que por su potencial contenido a quien le correspondía la agencia política no era ya tanto al trabajador fabril costero —especialmente a los manufactureros de Lima y Callao—, sino al trabajador agrario. Por eso en *Los siete ensayos* vería con lucidez que el verdadero drama nacional —el verdadero problema sobre el que se estructuraban el resto de dificultades nacionales— radicaba en la desatención, histórica y transversal, del problema del “indio”. Este

giro —que sería más bien una ampliación de la agencia política— quedaría ilustrado en una presentación hecha por Julio Portocarrero ante la Primera Conferencia Comunista de Buenos Aires (1929) al leer un documento firmado por el Amauta donde se planteaba que a los escasos obreros industriales, mayoritariamente costeños, no solo debían unírseles los trabajadores de las plantaciones azucareras y algodoneras, sino también los grupos de artesanos independientes: zapateros, carpinteros, sastres, etc., que constituían para Mariátegui una fuerza que, debidamente articulada con las gruesas capas de las poblaciones andinas y agrarias, permitirá pensar que la violencia podría dejar de concebirse como una reacción para convertirse en un medio para hacerse con el control del Estado²⁹. Importará de esto resaltar que la violencia sería un medio entre otros, y al mismo tiempo una posibilidad no negada; sin ser necesariamente un alegato a favor de la lucha armada como único medio o como concepción única de la lucha revolucionaria.

Apoya esta lectura otro aporte de Flores Galindo, que va en línea de lo apuntado por Quijano, cuando señala que a Mariátegui no le importaba conspirar directamente contra el régimen de Augusto B. Leguía (presidente del Perú entre 1919 y 1930) no tanto por simpatías personales, sino porque veía en su gestión ciertos elementos estructurales que a él le importaban que se superaran. Flores Galindo resalta las relaciones de feudalidad y la cultura gamonal que se vivía en buena parte del país, y que a ojos del Amauta podrían superarse si, tal y como incentivaba el Gobierno, se insertaban capitales internacionales, especialmente estadounidense, y se fomentaban las clases medias y las clases trabajadoras³⁰.

Por otro lado, es preciso ver la influencia del concepto de mito sorealiano en Mariátegui y las eventuales implicancias en su comprensión de la violencia. Cuando se alude a este tema las principales referencias son los tres primeros artículos de *Alma matinal*: sus *Dos concepciones de la vida*, *El hombre y el mito* y *La lucha final*. Sin embargo, debido a que en ellos Mariátegui no ha ofrecido una definición del mito, Zenón Depaz ha intentado dilucidarlo como un factor ideológico de cohesión y de movilización social hacia un proyecto de transformación de las condiciones de la existencia humana³¹. El mito destacaría por su potencial movilizador y quedaría definido en términos de clase, y por eso no sería exclusivo de la clase revolucionaria. Fascismo y socialismo serían para el Amauta los dos grandes mitos de su época, y habrían reemplazado a la razón y la ciencia (mitos del fracasado proyecto ilustrado).

En un intento de hacer filosofía de la historia, Mariátegui habría afirmado que solo los pueblos capaces de gestar auténticos mitos multitudinarios gestaban autén-

²⁶ J.C. Mariátegui, “Durante el Paro”, *La razón*, Lima, mayo de 1919. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/5-mayo-1919/5.7-durante/>.

²⁷ J. Delhom, “El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)”, Ponencia presentada en el Congreso anual de la Society for Latin American Studies, University of Birmingham, 2001.

²⁸ En el Perú existían durante esta época las siguientes universidades: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la recién fundada Universidad Católica del Perú, ambas con sede en Lima; la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad de San Antonio Abad, en Cusco y la Universidad San Agustín, de Arequipa. Cf. E., Robles, “Origen de las Universidades más Antiguas del Perú”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 8, 2006, pp. 35-48.

²⁹ Flores Galindo ha observado que mientras la III Internacional definía al Perú en términos de sociedad “semicolonial y feudal”, para los socialistas peruanos el horizonte era más basto y heterogéneo. Para estos se trataba de una sociedad en la que confluía conflictivamente un capitalismo emergente, el feudalismo heredado de la colonia y el comunismo agrario de las masas campesinas. Por eso el término “Proletariado” llegaría a tener para Mariátegui una acepción más amplia que la habitual. Cf. A. Flores Galindo, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

³¹ Z. Depaz, *La categoría mito en la obra de Mariátegui*, citado en: F. Alarcón, *op. cit.* p. 55.

ticas victorias³². Y aquí ya hay una importante dificultad, pues, como se verá, no existe necesidad histórica entre la exacerbación de un mito con su garantía de éxito.

Conviene detenerse en este punto. Si para Georges Sorel el gran mito era la huelga general —una movilización social excepcional donde el sistema productor se paralizaba—, para Mariátegui lo sería la revolución indígena (lo cual respondía al giro y la amplitud en la agencia política presente en *Los siete ensayos*). La violencia se entendería como uno de sus medios de concreción —aunque no de garantía— frente a otros mitos, especialmente frente al mito burgués decimonónico y el sistema democrático liberal. Sorel pensaba el mito con la forma de una totalidad concretada, es decir, como un conjunto de representaciones donde más que una explicación se ofrecía una imagen total del programa político realizado³³, Mariátegui no se alejaría mucho de esta postura. De ahí que sin plantear necesariamente al detalle qué significa la revolución indígena, en tanto que mito, la comprendería como un proyecto movilizador que tendría a la población indígena como principal agente y que se difundiría a partir de imágenes de su triunfo sobre el Estado gamonal.

Este presupuesto permitiría explicar por qué Mariátegui no ha dado mayor énfasis a la pregunta por las connotaciones particulares que demanda el ejercicio de la violencia. Si la violencia es un medio, en tanto que medio es un elemento no visualizado en la totalidad de la imagen ofrecida por el mito. Por esto Mariátegui no es en sentido estricto un teórico de la violencia, y menos un estratega de la lucha armada, a la manera de Ernesto Guevara o de Mao Zedong —para no perder las referencias dentro del marxismo—. Esta observación demuestra lo complicado que resulta plantear una hipotética teoría de la violencia en el Amauta; pues esta, aun cuando esté motivada por un mito que aporta esperanzas y moviliza a las grandes masas, no permite prever el curso de los hechos. El mito no es en Mariátegui una herramienta de dilucidación epistemológica de la práctica política, y la violencia como-medio tampoco; pues en el terreno de la contingencia histórica, a la hora de la confrontación, el mito se encuadraría como un horizonte incierto donde una violencia se opone a otra sin que otra cosa más que el puro choque de fuerzas sea lo determinante. Sorel nuevamente.

Esto último, sin embargo, no ha de interpretarse como una defensa del puro carácter irracional de la violencia, la violencia, podría decirse con Mariátegui, es racional siempre que se ajuste a unos fines políticos específicos. Paula Sosa ha recordado que el Amauta no consideraba que “la violencia desatada por el mito político deba sobreponerse sobre todo producto racional, ya sea una mediación, un proyecto o un programa de acción”³⁴. Quedará más bien abierta la cuestión de si hay el Amauta otras condiciones que hagan “racional” la violencia como-medio: ya sea la proporcionalidad de

la acción y la respuesta, por ejemplo, o el rechazo de las formas y las prácticas del terror³⁵.

Todo lo anterior va en la línea de lo defendido por Zucconi quien, a decir de la influencia de Sorel en el Amauta —aunque sin haberse detenido en el tema de la violencia—, ha sostenido que la instrumentalización que hace el peruano del sindicalista francés ha de centrarse más en su forma que en su contenido, y más en sus disposiciones teóricas que en las prácticas³⁶. De hecho, podría agregarse que su empleo ha sido más bien heurístico que dogmático.

A partir de la premisa del mito político, Mariátegui desarrollaría una visión de la violencia revolucionaria contenida que se seguiría de su análisis de lo económico y de lo social³⁷ sostenido en los términos de Lenin. Aquí conviene rescatar las condiciones propuestas por el teórico ruso para advertir una situación revolucionaria. Lenin destacaba el agravamiento de los sufrimientos y las necesidades de las clases oprimidas y la intensificación en la actividad de las masas revolucionarias³⁸. Respecto a estos criterios, hay razones para pensar que no se cumplían en la realidad peruana analizada por el Amauta —a diferencia de lo ocurrido en la Rusia zarista—. Considérese la política de aceleración de las clases medias gestionada por el régimen de Leguía, o la política de reivindicación indigenista que —aunque paternalista— intentaba integrar al “indio” en una visión conjunta del país. La situación de las clases oprimidas no necesariamente se había agravado durante el régimen de Leguía. Si, en palabras del historiador Carlos Contreras, su «Patria Nueva» era la ruptura del control político de las elites civilistas y la incorporación en diversos grados de las clases subalternas³⁹. Además, recuérdese la ausencia de un proletariado fuerte y lo que el propio Mariátegui denominó la falta de vinculación nacional del indio, es decir, el carácter apenas regional de su movilización, que contribuyó a su rápido abatimiento y a su escasa relevancia histórica y nacional⁴⁰. De algún modo, esto explicaría que sin una clase revolucionaria consistente, el Amauta tuvo que priorizar la promoción y la formación de cuadros. El mayor ejemplo de esta limitación

³⁵ Al respecto puede verse su artículo Terror en Bulgaria, de 1925, en el que Mariátegui veía los actos de terror focalizados de los comunistas como una reacción al generalizado terror blanco del gobierno de Alejandro Tsankov. Cf. Mariátegui, J. C., *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, p. 226.

³⁶ M., Zucconi, “La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 48, 2017, p. 4. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e013>.

³⁷ J. C. Mariátegui, *Figuras y Aspectos De la Vida Mundial I (1923-1925)*, p. 62.

³⁸ Lenin, Lenin. *Obras Completas*, Tomo XXII, pp. 301-356, citado en J. Lust, “La justificación del uso de la violencia revolucionaria: Un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980”, *Telar*, 21, 2018, p. 60.

³⁹ “[...] En la práctica, podemos decir que el prolongado régimen de la «Patria Nueva» logró parte de sus objetivos, pues robusteció la clase media, comunicó mejor algunas regiones del interior con la Costa y provocó un cambio político, ya que ninguno de los partidos de la República Aristocrática volvió a aparecer en la escena política nacional”. C. Contreras, *Historia del Perú Contemporáneo*. Desde las luchas por la independencia hasta el presente, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2012, p. 244.

⁴⁰ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, p., 38.

³² *Ibidem*, p. 56.

³³ G. Sorel, *op. cit.*, p. 127.

³⁴ P. Sosa, “Mariátegui y su tiempo. La propuesta antropológica de un marxista heterodoxo”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1-13, 2018, p. 316.

habría sido su demanda de sumarse a un programa de Frente Único Antiimperialista que aglutinara a sectores de diversas orientaciones, incluido el APRA de Víctor Raúl Haya de la Torre, con el que, como se ha observado, terminaría alejándose⁴¹ ⁴².

Hasta este punto es discutible que la violencia-como-medio, que no ha sido sistematizada, haya sido parte del programa *inmediato* de Mariátegui, y más aún que la revolución indígena deba entenderse precisamente como lucha armada, como se ha pretendido, por ejemplo, desde la interpretación hecha por el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL)⁴³. Por eso habría que plantearse si tal vez la comprensión de lo “revolucionario” en el Amauta –siempre desde su contexto– implicaba otra tesitura. Si, como se está intentado sugerir, en el Perú de los años veinte no hubo una situación revolucionaria que podría clasificarse como tal en términos objetivos (de acuerdo con Lenin)⁴⁴, entonces, puede pensarse que eso que el Amauta llamó su “labor revolucionaria”, fue algo más de lo que a primera vista podría parecer. Después de todo, sería recién a partir de 1928 –dos años antes de su muerte– que Mariátegui priorizó su labor política, primero, con la fundación del Partido Socialista Peruano, y después con la organización del proletariado peruano a través de la fundación de la Central General de Trabajadores. En los años previos su labor había sido más bien ensayística, periodística y de difusión cultural⁴⁵. Un marco como este ha permitido que Claudio Berrios haya defendido que Mariátegui más que preparar una “revolución material”, haya preparado una “revolución espiritual” desde sus pilares⁴⁶. Tal vez más correcto resulte decir que ha realizado un ejercicio de concientización de clase, anticipando muy acertada-

mente que en países como el Perú la cuestión de clase y la cuestión “indígena”, y lo propio de su cultura autóctona, no pueden estar desvinculados. Así se explicaría que el Amauta no haya restringido su labor al puro campo político, sino que tempranamente se haya posicionado más bien hacia una labor de pedagógica social, hacia una labor de articulación social incipiente y hasta cierto punto hacia una labor propagandística. Su postura bien podría recordar a la del joven Lenin de 1902, en *¿Qué hacer?*, cuando sugería ir a todas las capas de la población como teóricos, propagandista, agitadores y organizadores, cuando afirmaba que el trabajo teórico debía orientarse hacia el estudio de todas las particularidades de la situación social y política de las diversas clases, y cuando insistía en que las exigencias de la situación revolucionaria incipiente planteaba priorizar la propaganda y la agitación entre la población⁴⁷.

Bajo estos términos, hay elementos para pensar que debido a la escasa madurez de la situación revolucionaria peruana, la violencia como reacción proletaria quedaría, según Mariátegui, justificada, aunque abierta quedaría la discusión respecto a la justificación de la violencia como medio proletario en su contexto inmediato.

4. Conclusiones

Pese a su corta vida, la obra de José Carlos Mariátegui es lo suficientemente basta y está planteada en diversos registros como para asumir el problema de la violencia desde una perspectiva unívoca. Esto explicaría las múltiples lecturas, en ciertos casos contradictorias, que se han hecho de su obra. Acentúa tal dificultad la ausencia de un tratado o de un desarrollo teórico sobre el particular.

El presente ejercicio teórico ha intentado articular las concepciones con las concreciones de la violencia en su obra. Para ello ha resultado coherente distinguir las dos etapas de su pensamiento, separadas ambas por su estancia en Italia entre 1919 y 1923. En cuanto a lo primero, se han reconocido dos concepciones de la violencia –un número que tal vez no agote las posibilidades, pero que permite hacerse una idea sistémica de la cuestión–. Por un lado, está la violencia como-medio de clase que se arroga el control del Estado para imponer sus intereses y condiciones. Desde su primera etapa el pensamiento del Amauta se ha de entender como una denuncia de la violencia como-medio impuesta por el Estado gamonal imperante en el suelo peruano. Esto explicará su desconfianza respecto al pacifismo como instrumento de lucha política, ya sea en su forma individual, pero, sobre todo, en su carácter institucional cristalizado por las democracias liberales occidentales. Mariátegui ha sido particularmente crítico a estas instituciones por dos motivos: por su capacidad de enmascarar una política colonialista afuera de Europa, y por su capacidad de neutralizar el potencial de la clase revolucionaria.

Una segunda concepción de la violencia bosquejada se plantea como-reacción, que bien puede entenderse como reacción revolucionaria, propia del socialismo, o como reacción contrarrevolucionaria, propia del fascis-

⁴¹ *Ibidem*, p. XLVI.

⁴² Se ha señalado ya la polémica política, la polémica ideológica tendría que ver con que, aun cuando se concretaran los cinco puntos del programa inicial del Apra: (1) acción contra el imperialismo yanqui, (2) unidad política de América Latina, (3) nacionalización de tierras e industrias, (4) internacionalización del canal de Panamá y (5) solidaridad con los pueblos y las clases oprimidas del mundo; Mariátegui diría que el antimperialismo en tanto tal, no suprimía la lucha de clases, y que abría el camino de un nacionalismo pequeño-burgués.

⁴³ De las Heras ha señalado que si bien ambos parten de un diagnóstico similar de la sociedad peruana calificada como semi-feudal y semi-colonial en la que se produce, primero, un proceso democrático-burgués, y luego, uno revolucionario, habría elementos sustancialmente distintos en su concepción revolucionaria. Sendero Luminoso, por ejemplo, habría visto que el análisis leninista era aplicable a Perú porque reunía las condiciones objetivas descritas, aunque con ello habría pasado por alto que la reforma agraria desarrollada por la dictadura militar (1969) había logrado difuminar la condición semi-feudal diagnosticada por Mariátegui. Por otro lado, apunta que PCP-SL niega las nuevas realidades y declina el protagonismo del potencial movilizador de las masas –como quería Mariátegui– y la somete a las decisiones adoptadas por la jerarquía partidista donde prevalece un culto a la violencia y a la muerte, la abolición del ego y la exaltación de la figura del líder. Cf. De las Heras, *op. cit.*, pp.410-413.

⁴⁴ Entre las distintas revueltas que tuvieron lugar durante la década de los veinte se puede contabilizar la del bandolerista Eleodoro Benel, sucedida en Cajamarca, en la Sierra norteña. Se suman las de Huanacané (1923), en la que destacó el líder Ezequiel Urviola, la de La Mar (en Ayacucho, 1923) y la de Parcona (Ica, 1924). Cf. C. Contreras, *Op. cit.*, p. 252. Todas, como bien advertiría Mariátegui, carecieron de un carácter nacional y masivo.

⁴⁵ J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de la realidad peruana*, p. XLVII.

⁴⁶ C. Berrios, “La Revolución Rusa en el imaginario político de José Carlos Mariátegui”, *Revista Divergencia* 9-6, 2017, p. 17.

⁴⁷ Lenin, *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 2019, p. 82.

mo. Ambas son en Mariátegui dos formas de violencia en tensión constante, que se contraponen y pretenden anularse movidas por la fuerza y el potencial de arrastre y cohesión del mito que las subyace. Este último concepto ha resultado fundamental para introducir la cuestión de las concreciones de la violencia, es decir, las manifestaciones históricas de la violencia en el entorno en que escribió. Se ha intentado sostener que hay tres factores relevantes para analizar este aspecto, por un lado, el cambio en la agencia política, el potencial movilizador del mito de turno y, por último, el análisis de las condiciones objetivas de un clima revolucionario aplicado al contexto peruano del momento.

Si se toma como referencia sus *siete ensayos*, la fórmula indica que buena parte de los problemas nacionales encontraría su solución política si y solo si son llevadas a cabo por y para la población indígena –por entonces el grueso de la población de un país rural–. El giro y la ampliación de la agencia política pasaban por abastecer a quienes hasta entonces habían estado excluidos de la actividad política de los mecanismos de participación efectiva y no solo formales. Este es uno de los rostros que tiene la revolución indígena, a la que no concibe estrictamente como lucha armada. Por otro lado, conviene señalar que en su empleo del mito político –la re-

volución indígena– hay un problema de fondo para la cuestión de la violencia, y tiene que ver con la manera en que es representada (o mejor sería decir su falta de representación). El mito es una imagen de totalidad, un momento icónico, el triunfo del proletariado (al menos desde la visión omnicompreensiva de Mariátegui) sobre el Estado gamonal. De lo que adolece, sin embargo, es de un programa, de una estrategia y una táctica, para su concreción material. Esto último podría entenderse por las condiciones inmediatas vividas por el Amauta, y por su lectura del clima revolucionario. En el Perú de los años veinte ni los sufrimientos ni las necesidades de las clases oprimidas se habían agravado respecto a épocas anteriores, ni tampoco se había producido una intensificación relevante de la actividad de las masas. De hecho, la ausencia de una clase proletaria potente hace pensar que para Mariátegui la acción revolucionaria se daba a un nivel de pedagogía social y de una pura reacción ante la violencia gamonal aún hegemónica.

Por último, cabe señalar que es pura especulación plantearse cuáles hubieran sido las derivas de su pensamiento, especialmente de su reflexión sobre la violencia, si la muerte no lo hubiera sorprendido tan prematuramente o si las condiciones –y su interpretación de las mismas– hubieran sido simplemente otras.

Bibliografía

- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Alarcón, F., *Razón y vida en la filosofía política de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos [Tesis de maestría], 2018.
- Baró i Queralt, X., “La justificación de la violencia en el marxismo-leninismo: de la reflexión teórica a la violencia de Estado”, Barcelona, Jornada d’Estudis Històrics de UIC, 2019.
- Bedolla, P., “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, 64, 2017, pp. 185-221.
- Bernecker, W., “Alemania, la crisis europea de entreguerras y la Guerra Civil española”, *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture* 7, 2019, pp. 13-36.
- Berrios, C., “La Revolución Rusa en el imaginario político de José Carlos Mariátegui”, *Revista Divergencia* 9-6, 2017.
- Castillo Flores, A., “Mariátegui: marxismo y mística revolucionaria”, *Disenso. Crítica Y Reflexión Latinoamericana*, 1(I), 2020, pp. 49 - 83. Recuperado en: <https://barropensativo.com/index.php/DISENSO/article/view/13>.
- Comité Central, Partido Comunista del Perú (1975) *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido*, Lima, Órgano de difusión del partido.
- Contreras, C., *Historia del Perú Contemporáneo. Desde las luchas por la independencia hasta el presente*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2012.
- Delhom, J., “El movimiento obrero anarquista en el Perú (1890-1930)”, Ponencia presentada en el Congreso anual de la *Society for Latin American Studies*, University of Birmingham, 2001.
- Ferretti, P., “Del misticismo decadentista a la mística revolucionaria. El itinerario de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”, *Cátedra Mariátegui*, III, 16, 2014.
- García de las Heras, M., “El eventual legado de Mariátegui en la composición ideológica de Sendero Luminoso”, *Araucaria*, 43, 2020, pp. 393-418. Recuperado en: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i43.20>
- Haya de la Torre, V. R., *El antiimperialismo y el APRA*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Heredia, A., *Para que no se repita: marcos interpretativos en el discurso de Sendero Luminoso*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú [Tesis de maestría], 2018.
- Flores Galindo, A., “La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern”, *Cátedra Mariátegui*, V, 26, 2015.
- Lenin, *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 2019.
- Lust, J., (2018), “La justificación del uso de la violencia revolucionaria: Un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980” *Telar*, 21, 2018, pp. 57-91.
- Mariátegui, J. C., *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976.
- , “Durante el Paro”, *La razón*, Lima, 1919. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/5-mayo-1919/5.7-durante/>.
- , *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Biblioteca Amauta, 1970.
- , *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I (1923-1925)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988.
- , *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II (1926-1928)*, Lima, Biblioteca Amauta, 1988.

- , “La Paz del Señor”, *El Tiempo*, Lima, 1918. Recuperado de: <http://publicaciones.mariategui.org/escritos-juveniles-tomo-viii/>.
- , *Siete ensayos de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Robles, E., “Origen de las Universidades más Antiguas del Perú”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 8, 2006, pp. 35-48.
- Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La pléyade, 1973.
- Sosa, P., “Mariátegui y su tiempo. La propuesta antropológica de un marxista heterodoxo”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I-13, 2018, p. 316.
- Zucconi, M., “La gravitación de ciertos conceptos sorelianos en el pensamiento de Mariátegui”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 48, 2017, p. 4. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e013>.