

Notas sobre José Carlos Mariátegui y los ‘estudios culturales’

Silvana Fereyra⁴⁰

Abstract

In this article our purpose is to establish a dialogue between Mariátegui and ‘cultural studies’, taking into account variants of the field in Europe, US and Latin America. In the first place, we analyze some topics of Mariátegui’s work, like race, tradition and literature in Perú, that may be considered nodal themes in ‘cultural studies’ tradition. Secondly, we explore his approach to cultural issues starting from an overall view of his career (trade-union, political and intellectual) and in connection with his interpretation of Marxism. Our hypothesis is that the analysis of Mariátegui’s reflections will give us new conceptual and methodological tools to consider a number of issues that are currently present on the agenda of ‘Latin American cultural studies’, but it will also allow us to introduce new arguments in the debate on institutionalization and de-politicization of the field.

Key words: José Carlos Mariátegui, cultural studies, Marxism, Latin America.

Introducción

El modelo fundador de los ‘estudios culturales’ suele situarse en la década del sesenta a partir del surgimiento de la Escuela de Birmingham, asociado a figuras como Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall, Edward P. Thompson, entre otros. Desde allí se expanden hacia el resto del mundo, aunque las reapropiaciones de esta tradición que se efectuaron en cada contexto particular implicaron variaciones epistemológicas importantes, pero unidas por la reivindicación del desdibujamiento de las fronteras disciplinares como actitud metodológica. En los ‘70s y ‘80s comenzaron a difundirse en los Estados Unidos, país donde alcanzaron un alto grado de institucionalización.

En América Latina los ‘estudios culturales’ han tenido su propia trayectoria, pues si bien es innegable la influencia que ejercieron las

⁴⁰ Silvana Gabriela Ferreyra
Lic. en Historia
Universidad Nacional de Mar del Plata- CONICET
Argentina
e- mail: silvanafereyra82@gmail.com

tradiciones europea y norteamericana, varios autores coinciden en marcar al ensayismo latinoamericano (Simón Rodríguez, Andrés Bello, Domingo Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, José Carlos Mariátegui, entre otros) como un antecedente autóctono de este tipo de aproximaciones.⁴¹ El señalamiento de una raíz propia para los ‘estudios culturales latinoamericanos’ ha sido compartido tanto por aquellos que rechazan esta etiqueta, señalando los riesgos de traducción de un modelo exportado por la red metropolitana centrada en Estados Unidos, como por los académicos latinoamericanos que se encuentran trabajando en universidades norteamericanas y buscan fortalecer la especificidad de este campo. Como ha señalado Nelly Richard (2005), no es positivo dejar el debate sobre los estudios culturales entrampado en un binarismo Norte/Sur. Incluso Daniel Mato (2002), quien ha sido uno de los más críticos con esta denominación, ha señalado que no es su objetivo ‘contraponer una suerte de “esencia latinoamericana” a unos supuestos designios imperiales de nuestros colegas de habla inglesa, o de otras hablas extranjeras. Tampoco me propongo sugerir que las prácticas intelectuales latinoamericanas son de ningún modo “puras” y “vírgenes” de todo contacto con otras tradiciones intelectuales. (...) Pero de lo que sí se trata es de tener conciencia tanto de las diferencias de contextos institucionales y sociales, como de las tradiciones intelectuales, para de este modo poder dialogar provechosamente y apropiarse consciente y creativamente de todo aquello que se juzgue conveniente’. Con este espíritu, procuraremos rescatar en este artículo la obra de José Carlos Mariátegui, uno de los personajes que ha sido señalado como precursor de los ‘estudios culturales latinoamericanos’.

A partir de 1923, año en que Mariátegui regresa al Perú luego de su ‘exilio’ europeo, el espectro de sus inquietudes ha sido tremendamente amplio. En su afán por interpretar la realidad peruana, con el claro objetivo de transformarla, investigó sobre problemáticas diversas, a las cuales relacionó a través del materialismo histórico. Entre este sinfín de temáticas, las cuestiones culturales no quedaron relegadas ni tuvieron un espacio menor. En primer lugar, a fines de obtener una imagen más acabada de lo que estamos comentando, penetraremos en algunos de estos tópicos, en particular, nos concentraremos en temas como la raza, la tradición y su visión de la literatura en la formación social peruana.⁴² En segundo término, intentaremos evaluar su modo específico de aproximación a las cuestiones culturales a partir de una

⁴¹ Las voces más reconocidas entre quienes se dedican en América Latina a los ‘estudios culturales’ se han pronunciado al respecto. A modo de ejemplo podemos citar las palabras de Jesús Martín Barbero, quien señaló: ‘Yo no empecé a hablar de cultura porque me llegaron cosas de afuera. Fue leyendo a Martí, a Arguedas que yo la descubrí (...) Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera’ (Citado en Mato, 2002)

⁴² No abordaremos varios de los tópicos trabajados por Mariátegui que pueden ser considerados temas nodales por los ‘estudios culturales’. En esta línea podemos mencionar la cuestión de género (Guardia, 2006) y el problema del colonialismo (Quijano, 2007)

mirada global a su trayectoria. Nuestro objetivo es poner en diálogo el itinerario mariateguiano con los trabajos posteriores que fueron conformando el campo de los ‘estudios culturales’, tanto en el ámbito europeo como en el norteamericano y latinoamericano, observando puntos de contacto y originalidades. Nuestra hipótesis de trabajo es que la obra de Mariátegui no sólo nos brinda nuevas herramientas conceptuales y metodológicas para pensar una serie de temas hoy instalados en la agenda de los ‘estudios culturales latinoamericanos’, sino que también nos permite introducir nuevos argumentos al debate sobre la institucionalización y despolitización del campo.

las cuestiones culturales en la obra mariateguiana

Clase, raza⁴³ y nación

El multiculturalismo y por consiguiente, las minorías culturales, han sido uno de los temas preferidos por los ‘estudios culturales’. En los años veinte Mariátegui ya había enfocado su atención en la diversidad cultural, pero no en las minorías excluidas, sino en las mayorías olvidadas. Los indígenas habitantes del Perú, quechuas y aymarás, eran apartados de la nación peruana. Este había sido un destierro a medias, pues si bien les fueron arrebatadas sus tierras, a la par que tanto hispanistas como criollistas los borraron de la historia, fueron atados a ellas a partir del trabajo en los latifundios y en las minas. En este sentido, la preocupación central de Mariátegui se vinculaba con la explotación de clase, aunque creía la raza tenía su rol en el problema y los medios para transformarlo (Mariátegui, 1929: 290).

En concreto, el Amauta⁴⁴ apostaba a que la elevación material e intelectual del indio estaba condicionada por el cambio de las condiciones económico-sociales, antes que por la implementación de soluciones administrativas, morales, religiosas, étnicas o educativas. Estas conclusiones partían del análisis de la formación social peruana, a la cual caracterizó como un sistema de relaciones semi-feudal, donde se solapaban distintos modos de producción: el feudalismo, el capitalismo y el comunismo inkaiko. Dada la debilidad de la burguesía peruana frente a la oligarquía terrateniente y teniendo en cuenta su enquistamiento dentro del capital imperialista, Mariátegui evaluó que la liquidación de la feudalidad sólo podría ser realizada por un alianza obrero-campesina, cuya composición sería mayoritariamente indígena, dadas las características étnicas del Perú. Las tareas propias de la

⁴³ ‘los términos “etnia” y “raza” son utilizados por Mariátegui – válidamente, en el contexto en el que entonces se usaban esos términos (los nazis todavía no habían llegado al poder)- de una manera exactamente inversa a como se emplean hoy día: definiendo la etnia como más vinculada a lo biológico que a lo cultural’. (Manrique, 2000: 283)

⁴⁴ Mariátegui ha sido comúnmente apodado con el nombre de la revista que ha creado y dirigido: *Amauta*.

revolución democrático-burguesa serían llevadas adelante por este bloque en un proceso de transición directa hacia el socialismo. Así leemos...

Nosotros creemos que entre las poblaciones ‘atrasadas’, ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista.
(Mariátegui, 1929: 279)

Las bases para este salto se encontraban en la subsistencia y persistencia de las ‘comunidades’ (*ayllus*) dentro y contra estructuras económico sociales antagónicas, elementos de socialismo práctico que constituirían la plataforma de despegue hacia el comunismo moderno, posibilitando la construcción del ‘Perú integral’. Según el autor, la nación peruana debía incluir a la mayoría del pueblo que se encontraba culturalmente postergada. Vale la pena citar *in extenso* lo que dijo al respecto:

El Perú costeño, heredero de España y de la Conquista, domina desde Lima al Perú serrano; pero no es demográfica y espiritualmente asaz fuerte como para absorberlo. La unidad peruana está por hacer, y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua, y de sentimientos, nacida de la invasión y de la conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla. (Mariátegui, 1979: 134)

Como señalábamos, su objetivo era la construcción de un ‘Perú Integral’, que resaltase la identidad propia del mundo andino aunque sin renunciar a los avances que Occidente había ofrecido, entre ellos, la posibilidad del socialismo.

Este andamiaje teórico-práctico ha sido interpretado por algunos autores, tanto contemporáneos como ulteriores, como la defensa de cierto tipo de ‘exclusivismo indio’. En los años veinte, vertieron esta acusación aquellos pensadores que resaltaban la figura del mestizo por sobre la del indígena como sujeto revolucionario, en línea con los planteos de Vasconcelos y el

aprimo⁴⁵. De hecho, el argumento del ‘Perú integral’ emerge como expresión de uno de estos debates entablado con Luis Alberto Sánchez, vinculado al APRA. Para mostrar la esterilidad de estas acusaciones, merece resaltarse que Mariátegui incluso se opuso a las propuestas de autodeterminación nacional del pueblo indígena, enfrentándose en este punto con algunos sectores del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. Señalaba en este sentido:

la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio, sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los estados burgueses. (Mariátegui, 1929: 288)

En la actualidad, algunos estudiosos han reproducido esta crítica del exclusivismo, aludiendo a cierta discriminación de las minorías negra⁴⁶ y china en el pensamiento de Mariátegui.⁴⁷ Desde nuestro punto de vista, tales interpretaciones confunden un planteo clasista con juicios racistas. Mariátegui se acercaba al indio, tanto como al negro o al chino, en su condición de explotados

En general, para los países en que influyen grandes masas de negros, su situación es un factor social y económico importante. En su rol de explotados, nunca están aislados sino que se encuentran al lado de los explotados de otros colores. Para todos se plantean las reivindicaciones propias de su clase (Mariátegui, 1929: 271).

Es posible que el origen de la caracterización de Mariátegui como ‘exclusivista indio’ resida en la lente conceptual con que se está observando el fenómeno. En Estados Unidos los ‘estudios culturales’ se consolidaron alrededor de lo que se ha denominado la política de la representación, es decir, la elaboración de políticas públicas multiculturales para enfrentar la discriminación. (Yudice, 2002: 340). Al enfocar los problemas desde esta óptica, se invisibiliza el hecho de que la atención fundamental al problema del indio, y no a las necesidades de negros o chinos, respondía a las prioridades de una política revolucionaria en el Perú, que necesitaba del apoyo de las

⁴⁵ En 1924 un joven dirigente de la izquierda peruana, Víctor Raúl Haya de la Torre, trazó las bases para una Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) dedicada a la liberación antiimperialista y social de Iberoamérica. Fue inspirado, fundamentalmente, por las experiencias de la revolución mexicana y por el modelo del Kuomintang (frente popular, alianza entre burguesía y proletariado) en China. Mariátegui participó de esta experiencia hasta que en 1928, momento en que se transformó en partido político.

⁴⁶ Para un tratamiento complejo de la cuestión negra véase Forgues (1995)

⁴⁷ Véase Castro, 2010

mayorías para ser llevada adelante. A este respecto, la problemática del sujeto de la revolución en ese país pasaba por comprender las peculiaridades de aquella raza que compartía las cuatro quintas partes de la población y prácticamente la totalidad de las clases explotadas.

Si bien en América Latina, tal como ha señalado García Canclini (1997), las desigualdades en los procesos de integración nacional también engendraron fundamentalismos nacionalistas y etnicistas, que promueven autoafirmaciones excluyentes, podemos sostener que la crítica que Mariátegui efectuó a la propuesta de la Internacional Comunista lo desvincula totalmente de este tipo de proposiciones. En este sentido, podría considerarse que el Amauta, en la línea que vienen desarrollando algunos autores vinculados a los ‘estudios culturales latinoamericanos’, sostenía que el proceso histórico en Perú había consolidado un ‘mestizaje cultural’ o ‘hibridez cultural’, según la terminología que prefiera utilizarse. Sin embargo, en el contexto del Perú de los años veinte esta conceptualización parece más cercana a propuesta del aprismo, que basaba su enfoque en los aportes de Vasconcelos, vinculados con en el análisis de la situación mexicana, donde ese proceso de hibridación era, probablemente al igual que en Brasil o Argentina, incuestionable.

En este sentido, creemos haber encontrado sintonía entre la propuesta de Mariátegui, contenida en la idea de ‘Perú Integral’, y lo propuesto por Antonio Cornejo Polar. En palabras de Beverley:

Para mí, la categoría de hibridez implica una superación dialéctica de un estado de contradicción o disonancia inicial en la formación de un sujeto o práctica social de nuevo tipo. Pero ¿qué pasa si ponemos énfasis a la contradicción en vez de su superación? ¿Se puede hablar todavía de hibridez, o se trata más bien de un estado de cosas más parecido a lo que Antonio Cornejo Polar entiende por ‘totalidad contradictoria’ en la cultura andina? Aunque tienden a ser confundidas, creo que las categorías de heterogeneidad e hibridez no son exactamente equivalentes. (Beverley, 1996)

En definitiva, el planteo de Mariátegui podría vincularse con la idea de ‘totalidad contradictoria’ esbozada por Cornejo Polar para el campo de la literatura peruana, cuyas implicancias desbordan ampliamente los límites para los que fue diseñada.⁴⁸ No obstante, veamos cómo esta noción que busca dar cuenta de una unidad de elementos contradictorios, en una determinada y concreta situación histórica, se relaciona también con los propios análisis de Mariátegui sobre la literatura.

⁴⁸ No por casualidad ambos autores están construyendo teoría a partir de la realidad andina. Como nota marginal, resulta interesante señalar asimismo, que observamos un hilo común entre estas propuestas intelectuales y la creación del actual Estado Plurinacional en Bolivia.

La literatura

Los conceptos de literatura y crítica se moldearon, entre el siglo XVIII y el XIX, según tres tendencias conflictivas: primero, un desplazamiento desde el concepto de ‘saber’ hacia los de ‘gusto’ o ‘sensibilidad’, como criterio que define la calidad literaria; segundo, una creciente especialización de la literatura en el sentido de los trabajos ‘creativos’ o ‘imaginativos’; tercero, un desarrollo del concepto de ‘tradición’ dentro de los términos nacionales que culminó en una definición más efectiva de una literatura nacional. Por lo tanto, estas formas que asumen los conceptos de literatura y crítica serían, desde la perspectiva del desarrollo social histórico, formas de control y especialización de una clase sobre una práctica social general y de una limitación de clase sobre las cuestiones que ésta debería elaborar. Uno de los signos que revelarían el éxito de esta categorización de la literatura es que incluso el marxismo la ha adoptado como propia (Williams, 1980).

Mariátegui no escapa a esta descripción general y generalizada. En el séptimo de sus *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, titulado ‘El proceso de la literatura’, afirma

La civilización autóctona no llegó a la escritura, y por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de las aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales (Mariátegui, 1979: 173).

Pese a estas limitaciones analíticas, el autor peruano manifiesta dos preocupaciones, típicas de la tradición marxista tardía, que enriquecen el conocimiento de cualquier formación social concreta. Una de estas inquietudes fue la búsqueda de la ‘literatura del pueblo’ como parte necesaria, aunque negada, de la tradición literaria. En relación a la segunda preocupación, el intelectual peruano efectuó un intento sostenido de relacionar la ‘literatura’ con la historia económica y social, dentro de la cual ella se había producido. Esta última se plasmó de forma clara en la periodización que delineó para comprender el proceso de la literatura peruana:

Una teoría moderna –literaria, no sociológica– sobre el proceso normal de la literatura de un pueblo distingue en él tres períodos: un período colonial, un período cosmopolita, un período nacional (Mariátegui, 1979: 176).

Según Mariátegui, el indigenismo es la corriente que abre la transición entre el período cosmopolita y el nacional, ya que una literatura verdaderamente nacional únicamente llegaría a través de la literatura india, y esto recién ocurriría cuando los aborígenes estén en grado de producirla. Tal como

advierde Cornejo Polar, esta caracterización no debe confundirse con la norma positivista de periodización del proceso literario, que lo imagina unilineal y progresivo, sino que plantea ‘una visión dialéctica que capta el proceso literario como un curso complejo, cruzado por contradicciones y antagonismos, cuyas fuerzas ganan o pierden hegemonía a través de desarrollos de ritmo múltiple y hasta enrevesado.’ (Cornejo Polar, 1989: 135)

Por otra parte, no sería atinado deducir de estas citas fragmentarias que Mariátegui consideraba a la literatura como un simple epifenómeno, aunque creemos que tampoco sería aceptable identificar su postura con el tipo de análisis que define lo cultural como proceso social constitutivo. Para el Amauta ‘este arte (indigenismo revolucionario) señala el nacimiento de una nueva sensibilidad’ (Mariátegui, 1979: 208); pero a la par declaraba ‘El problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología, no puede estar ausente en la literatura y el arte.’ (Mariátegui, 1979: 217). Al respecto, la idea de la literatura peruana como totalidad contradictoria, también rescatada por Cornejo Polar, concentra todas las advertencias anteriores. Señala el autor, abrevando en el pensamiento mariateguiano, que ‘la historia múltiple de una literatura es tan compleja y contradictoria como la sociedad que la produce. Después de todo, las contradicciones que Mariátegui pone de relieve son la trama más segura para comprender las muchas facetas de un proceso que se modifica –y vive– gracias a y dentro de estos enfrentamientos’. (Cornejo Polar, 1989: 142)

Tradición y tradicionalismo

Vamos a detenernos también en la reconceptualización del concepto de tradición presente en el discurso mariateguiano, cuyo objetivo era fortalecer este proceso que desembocaría en el nacimiento de un ‘Perú Integral’. ‘El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación’, aseveró Mariátegui (1988: 97). Al respecto, la socialización de la nación despojaría al pasado de sus deformaciones interesadas. A diferencia del tradicionalismo, que exaltaba de manera romántica al Incario, proponiendo un pasado celebratorio y conciliador, el indigenismo se proponía construir una tesis revolucionaria de la tradición, entendiéndola no como un conjunto de reliquias inertes sino como viva y móvil, explicando el presente y proyectándose hacia el futuro. Esta tradición estaría centralmente vinculada al mito de retorno del Inca, a la vez que se hacía carne en una serie de prácticas cotidianas de reciprocidad y cooperación en el seno de las comunidades andinas. En el pensamiento de Mariátegui, el mito soreliano se integraba con Marx y Lenin y se fusionaba con la utopía andina, para defender un socialismo ético, basado en principios humanitarios, en contraposición a las lecturas reduccionistas y evolucionistas del marxismo. De este modo, el mito

era concebido como herramienta para la construcción de una voluntad colectiva de transformación social.

Raymond Williams, describe este rescate de la tradición como una curiosa característica de ciertos movimientos vanguardistas. En sus palabras:

Una de las características sorprendentes de varios movimientos, tanto dentro del Modernismo como en la vanguardia, es que el rechazo del orden social existente y su cultura era apoyado e incluso directamente expresado mediante el recurso a un arte más simple: ya se tratara del primitivo o exótico, como en el interés manifestado por los objetos y formas africanas y chinas, ya de los elementos ‘folklóricos’ o ‘populares’ de sus culturas natales.(...) el principal impulso fue ‘popular’ , en su sentido político: ésta era la verdadera o reprimida cultura nativa que había sido sofocada por las formas y fórmulas académicas y del *establishment* (Williams, 1997: 82).

Por otra parte, pese a la distancia espacio-temporal entre las reflexiones de estos intelectuales, no es difícil encontrar similitudes en torno a la conceptualización de tradición en los trabajos de Williams y Mariátegui. Ambos intentaron construir una visión marxista sobre esta noción, destacando su carácter selectivo, vivo y móvil. Rechazaron a su vez, otra acepción de tradición –a la que Mariátegui denomina ‘tradicionalismo’– que es antónimo de innovación y apunta a los valores sostenidos por ciertos grupos de la sociedad que han sido abandonados sin recursos por algún tipo de desarrollo hegemónico particular. Justamente, en cuanto al ámbito de la hegemonía, Williams (1981) resalta que la tradición es el medio de incorporación práctica más poderosa, la ‘reproducción en acción’. Por tal razón, sostiene el autor, gran parte de la obra más accesible e influyente de la contracultura es histórica y está centrada, tal como la de Mariátegui, en la recuperación de áreas descartadas o el desagravio de las interpretaciones reductivas y selectivas. Sin embargo, esto tiene un efecto considerable sólo cuando, como hemos visto en el intelectual peruano, las líneas del presente son clara y activamente trazadas.

Cultura y poder en el marxismo mariateguiano

La palabra ‘cultura’ sigue siendo un concepto complejo, pues señala diferentes procesos y actividades cuya definición varía según los campos de resonancia. Habría una definición amplia de cultura, vinculada a una dimensión antropológica-social, según la cual este término abarca el conjunto de los intercambios de signos y valores mediante los cuales los grupos sociales se representan a sí mismos y para otros, comunicando así sus

particulares modos de identidad y de diferencia. Otra definición, más restringida y tradicional, identifica lo cultural con lo estético, las artes, la vida intelectual. Ambas definiciones están presentes en la obra de Mariátegui, tal como lo hemos observado en el apartado anterior, recorriendo tanto sus reflexiones sobre la raza, la nación y la tradición vinculadas a una concepción más amplia de cultura y, en un sentido más preciso, pensando en la literatura como manifestación artística.

No obstante, en ambos casos para Mariátegui la dimensión cultural es inescindible del problema del poder y la política. A nivel general, es fundamental no perder de vista que Mariátegui se preocupaba por la dimensión cultural en el marco del diseño de una política revolucionaria, pues estaba pensando, al igual que Gramsci aunque probablemente en otros términos, en la construcción de hegemonía. Nos detenemos en estas afirmaciones, pues consideramos que algunos trabajos que se han concentrado en el análisis de las problemáticas culturales examinadas por Mariátegui distorsionaron esta relación. En línea con lo que ocurre con algunas vertientes de los ‘estudios culturales’, se tiende a despolitizar la figura del Amauta o a insertarla en un proyecto político *aggiornado* a luz de la ‘crisis’ del marxismo.

Una de las formas de esta despolitización es la sobrevaloración del proyecto estético del Amauta en algunos trabajos. A efectos de discutir estas premisas, nos interrogaremos en torno a la relación entre arte y política en el proyecto mariateguiano. Para comenzar a construir nuestra propuesta acudiremos al propio Mariátegui, citando aquellas frases donde relaciona explícitamente ambas dimensiones:

Declaro, sin escrúpulo, que traigo a la exégesis literaria todas mis pasiones e ideas políticas, aunque, dado el descrédito y degeneración de este vocablo en el lenguaje corriente, debo agregar que la política es mi filosofía y mi religión. Pero esto no quiere decir que considere el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos, sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independientemente o diversamente (Mariátegui, 1979: 150).

La literatura, de otro lado, está como sabemos íntimamente permeada de política, aún en los casos en que parece más lejana y más extraña su influencia (Mariátegui, 1979:178).

De los fragmentos anteriores, podemos extraer dos conclusiones parciales: por un lado, si bien para el Amauta lo estético gozaría de ciertos niveles de autonomía, nunca podría ser comprendido cabalmente de forma aislada y por

otro, Mariátegui se definiría a sí mismo como un hombre estrictamente político. Ambas citas pondrían a la luz la necesidad de establecer de manera explícita, niveles de jerarquía entre las esferas analíticas. Por el momento, pese a las dificultades de extraer conclusiones generales de recortes particulares, sigamos trabajando con fragmentos de la obra mariateguiana. Así leemos:

No hay, pues nada que reprochar a Marinetti por haber pensado que el artista debía tener un ideal político. Pero sí hay que reírse de él por haber supuesto que un comité de artistas podía improvisar de sobremesa una doctrina política. La ideología política de un artista no puede salir de la asamblea de estetas (Mariátegui, 1970: 58).

El futurismo se hizo fascista porque el arte no domina a la política (Mariátegui, 1988: 104).

Definitivamente, al menos desde la perspectiva de Mariátegui, la dimensión política aparece como una instancia central. Sin embargo, no podemos acotar nuestras reflexiones a lo dicho por el *Amauta*, sino que resulta aconsejable expandirlas hacia lo actuado. En este sentido, conviene recuperar la experiencia del editorialismo programático, retomada por Fernanda Beigel (2006) como una instancia central para comprender el itinerario mariateguiano. La red editorialista que construyó a partir de *Amauta* no sólo sirvió para distribuir la revista, sino que facilitó los vínculos entre los intelectuales vanguardistas y el movimiento indigenista. Desde estas bases se originó en 1927 el Grupo Resurgimiento. Este grupo editaba el *Boletín El proceso del gamonalismo*, cuyos seis números aparecieron como suplemento de *Amauta*, con algunas interrupciones, entre enero de 1927 y junio de 1928. Invocando la tradición de la Asociación Pro-Derecho Indígena, fundada por el matrimonio Zulen, el objetivo central de esta publicación fue constituirse en un instrumento para que los indígenas, individual o colectivamente, diesen carácter público a las denuncias efectuadas contra los *gamonales*⁴⁹ y consiguiesen, al menos, una sanción moral para sus explotadores. No obstante, las querellas públicas trascendieron este nivel pues permitieron la estructuración de una red de comunidades que trascendió la propuesta editorialista y buscó consolidarse a partir de 1928 en la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y el Partido Socialista Peruano. En estas organizaciones se pretendió nuclear no sólo a los sindicatos locales, tanto urbanos como rurales, sino también a las Ligas Campesinas. Un

⁴⁹ 'El término gamonal es un peruanismo, acuñado en el transcurso del siglo pasado, buscando establecer un símil entre una planta parásita y los terratenientes. (...) el término designaba la existencia del poder local, la privatización de la política, la fragmentación del dominio y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia.' (Flores Galindo, 2001: 104)

importante rol en esta estructuración lo cumplió el periódico *Labor*, órgano de prensa de la CGTP, proyecto que dejó en evidencia la importancia que Mariátegui le otorgaba a la prensa obrera en un proyecto revolucionario.

Estas prácticas nos muestran justamente que las preocupaciones culturales del Amauta no quedaban restringidas al ámbito de los ‘estudios’ sino que se expandían hacia otro tipo de prácticas. Daniel Mato ha señalado cómo la puesta en contexto latinoamericano de la propuesta de los ‘estudio culturales’ permite revalorizar una serie de “prácticas intelectuales” que exhiben rica historia y presente en América Latina, y que se caracterizan por poner en cuestión no sólo las fronteras disciplinarias, sino incluso las fronteras entre las prácticas encuadradas dentro de las disciplinas académicas y las que trascienden o se desarrollan en otros contextos institucionales’ (Mato, 2002: 21) En este sentido, su propuesta de pensar el campo en términos de ‘prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder’ resulta muy adecuada para reflexionar sobre la trayectoria mariateguiana.

Cabe aclarar que cuando otorgamos una relevancia mayor a la política, no queremos sugerir que esta dimensión determine la artística, o en otro orden de cosas, insinuar que Mariátegui únicamente concebía el arte como medio propagandístico. Tampoco proponemos descartar el estudio de su pensamiento estético, por el contrario, acordamos con la necesidad de vincularlo con su proyecto político, aunque en este punto preferimos no hablar de articulación entre arte y política⁵⁰, pues nos parece que esta figura no respeta el peso que el Amauta asignaba a cada eje. En esta línea, podemos arriesgar la interpretación del indigenismo revolucionario como un proceso social en el que confluyen los paradigmas de la revolución social y del arte revolucionario como parte de un programa de liberación nacional y social que le otorga sentido y proyección estratégica a las luchas políticas y sociales del período. Este programa es construido y asumido por una embrionaria alianza de clases entre estudiantes, obreros y campesinos indígenas que va tomando la forma de fuerza social revolucionaria durante los enfrentamientos sociales de la década del '20 en el Perú y a la que el Partido Socialista Peruano, creado por Mariátegui en 1928, pretende fortalecer y conducir. En este sentido, Mariátegui formaba parte de un grupo de intelectuales indigenistas que se relacionaron orgánicamente con el sujeto de la transformación social y, en ese momento, construyeron teoría, a partir de que comenzaron a reflejar conscientemente la nueva fuerza que integraban. Lo cierto es que los enfrentamientos son expresión de que se están produciendo profundas transformaciones en la base material que convulsiona toda la superestructura política, ideológica, jurídica, artística que de ella derivan (Balvé y Balvé, 2004). Sin olvidar que, además, el indigenismo es un fenómeno literario que

⁵⁰ Para un debate en torno a la articulación entre arte y política véase: Beatriz Balvé (2001); Ana Longoni (1998) y F. Beigel (2003).

anuncia nuevas estructuras materiales y que, aunque originándose en la sociedad contradictoria, empieza a negarla.

En este sentido, el proyecto mariateguiano es indisociable del marxismo como herramienta para comprender y transformar el mundo. Si bien los orígenes europeos de la tradición de los ‘estudios culturales’ también aparecen imbricados a la búsqueda de nuevas aristas de la teoría marxista, a partir de una reflexión sobre ideología y cultura, la tradición norteamericana – y también una parte de la latinoamericana– es en buena medida producto de la ‘crisis’ del marxismo. El proyecto político de estas últimas apunta a producir un nuevo tipo de ciudadanía, pero siempre dentro del capitalismo. La idea es moldear políticas comunicacionales, educativas y culturales más democráticas. Según señala Beverley (1996) ‘El eje de la contradicción en esta perspectiva es, para repetir, esencialmente entre estado (y aparatos ideológicos del estado) y sociedad civil. La primera es monolítica en su concepto de nación y sus políticas; la segunda es heterogénea, híbrida, heterodoxa. La función de los intelectuales en general, y de los estudios culturales como una nueva práctica disciplinaria en particular, es servir como mediadores en esta disputa entre estado y sociedad civil, adecuando más la primera a la segunda’. En este sentido, el problema no es la perspectiva política adoptada sino el riesgo de transpolar esta visión al contexto de enunciación del proyecto mariateguiano.

Durante los años veinte el campo del marxismo latinoamericano se encontraba en proceso de autonomización⁵¹, por lo cual los espacios de legitimidad aún estaban en disputa. El Partido Comunista Argentino estaba cooptado para 1928, específicamente después de su VIII Congreso, por una fracción estalinista encabezada por Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi. Asimismo, el PC argentino pretendía imponer su orientación en el Secretariado Sudamericano, apoyándose en que tanto esta institución como su órgano de prensa estuvieron siempre a cargo de la sección argentina. Pero, si bien el estalinismo había cooptado algunas secciones nacionales y éstas se ubicaban en lugares dominantes, el espacio latinoamericano aún no había sido monopolizado. En este sentido, durante el período que nos ocupa, en el seno

⁵¹ Cuando hablamos de comunismo latinoamericano nos referimos a una división regional del Comintern, cuya institucionalización recién parece haberse iniciado en 1924, año probable de la creación del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista. No obstante, dicho organismo habría contado solamente con la participación directa de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile hasta 1927, secciones nacionales conformadas previamente. Recién en 1929 se establecieron vínculos más directos entre todos los grupos comunistas de Latinoamérica, a partir de la realización del Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana (Montevideo, mayo 1929) y la Iª Conferencia Comunista latinoamericana (Buenos Aires, junio 1929). Asimismo, la autonomización relativa del campo latinoamericano aparece estrechamente vinculada a una decisión externa: ‘el descubrimiento de América’ en el VI Congreso de la Internacional Comunista en 1928. Sin duda, si bien existían previamente elementos de identificación y nucleamiento, principalmente *La Correspondencia Sudamericana* que se editaba desde 1926, fue recién en el VI Congreso cuando se estableció una agenda de problemas específicamente vinculados al marxismo latinoamericano.

del comunismo latinoamericano fueron posibles el disenso y el pensamiento crítico, delineándose una pugna entre dos potenciales *ortodoxias*. Estas tendencias se presentaron en la Iª Conferencia Comunista Latinoamericana (junio 1929) de modo concreto, al punto en que los actores del debate pusieron de manifiesto esta tensión en sus alocuciones. Por ejemplo, el venezolano Martínez fue muy claro al respecto...

Una falla que he notado en esta Conferencia de parte del Secretariado es que se resuelven todos los problemas y cuestiones que plantean los compañeros con mucha exactitud dialéctica, mucha riqueza de teoría, pero se descuida la parte práctica del problema y no se tiene en cuenta la situación, la psicología y el ambiente propio en que esas líneas teóricas deben ser aplicadas (SSA de la IC, 1929: 174).

Si nos remitimos al marco más amplio del marxismo occidental, estas tensiones entre dos formas de entender al marxismo pueden observarse con mayor claridad. Por un lado, una vertiente vinculada a las figuras de Kautsky y Plejanov interpretaba al marxismo como un dogma aprehensible a través de los textos de los clásicos, sostenía su autosuficiencia con respecto a toda filosofía exterior, resaltando su función como técnica social. Por otro lado, Lukács, desde una postura más abierta y dialéctica, sostenía en 1919...

Pues suponiendo –aunque no admitiendo– que la investigación reciente hubiera probado indiscutiblemente la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx, todo ‘marxista ortodoxo’ serio podría reconocer sin reservas todos esos nuevos resultados y rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista. Así pues, ‘marxismo ortodoxo’ no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura ‘sagrada’. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que en cambio, todos los intentos de ‘superarlo’ o ‘corregirlo’ han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo (Lukács, 1969: 2).

Más allá de que Mariátegui no participase directamente de estas discusiones, la identificación del Amauta con el segundo posicionamiento es clara. Por un lado, la homologación entre marxismo y método brota claramente de sus

trabajos. Aún más, esta posición emerge en contraposición a una visión rígida y estática. En sus palabras...

El marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1927)

Por otra parte, aparece la crítica a la tendencia revisionista, personificada en Henri de Man, a quien califica de ‘heterodoxo’, vislumbrándose una clara valoración negativa de esta noción. Allí sostiene...

Henri de Man se propone –trasladando el límite del empeño de Eduardo Bernstein hace un cuarto de siglo– no sólo la ‘revisión’ sino la ‘liquidación’ del marxismo. La tentativa, sin duda, no es original. El marxismo sufre desde fines del siglo XIX (...) las acometidas, más o menos documentadas o instintivas, de profesores universitarios, herederos del rencor de la ciencia oficial contra Marx y Engels, y de militantes heterodoxos, disgustados del formalismo de la doctrina del partido (Mariátegui, 1987: 19).

Finalmente, aparece cierta concepción positiva del dogma, también identificable con la noción de ‘ortodoxia’ explorada por Lukács, particularmente en cuanto a la posibilidad de continuar y ampliar la doctrina. Nuevamente, resulta conveniente citar en toda su extensión estas afirmaciones...

En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir un dogma o de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. (...) El sorelismo como retorno al sentido original de la lucha de clases, como protesta contra el aburguesamiento parlamentario y pacifista del socialismo, es el tipo de herejía que se incorpora al dogma. Y en Sorel, reconocemos al intelectual que, fuera de la disciplina del partido, pero fiel a una disciplina superior de clases y de método, sirve a la idea revolucionaria. Sorel logró una continuación original del

marxismo, porque comenzó por aceptar todas las premisas del marxismo, no por repudiarlas a priori y en bloque, como Henri de Man en su vanidosa aventura. Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx (Mariátegui, 1987: 125-126).

Más allá de este recorrido a lo largo de las citas, sabemos que Mariátegui también comprendió el marxismo como método en un sentido concreto, pues plasmó sus posturas teóricas en los análisis de la realidad peruana que orientaron su programa político. Asimismo, los delegados peruanos a la Iª Conferencia Comunista Latinoamericana iniciaron un enfrentamiento con el embrión de lo que sería el estalinismo en América Latina en torno a una serie de temas puntuales, tales como la homogeneización de los países latinoamericanos bajo la categoría de semi-colonial, el carácter de la revolución en Latinoamérica, el problema de las razas y la cuestión del partido.

Desde nuestra perspectiva, las dos posiciones en pugna luchaban por erigirse como ortodoxia, evidencia que nos avala para caratular a Mariátegui como ‘marxista ortodoxo’ sin caer en deformaciones interesadas o anacronismos groseros. Los intentos por desterrar la dicotomía ortodoxia/heterodoxia del análisis del marxismo mariateguiano⁵² conllevan también una postura frente al presente y al futuro, tanto en el plano político como en el académico, dado que implícitamente se defienden posiciones como el fin de las bipolaridades o la crisis final del marxismo que, creemos, no hacen justicia con la trayectoria y el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Reflexiones finales

En este trabajo hemos intentado reflexionar en torno a los vínculos entre la trayectoria de José Carlos Mariátegui y los ‘estudios culturales’ en un sentido amplio. Al colocar en diálogo sus propuestas con la de otros autores vinculados a esta tradición, pudimos observar la especificidad de su pensamiento en relación a la cuestión racial y nacional, comparándolo con las nociones de ‘multiculturalismo’, ‘hibridez cultural’ y ‘totalidad contradictoria’. Asimismo hemos encontrado varios puntos de contacto, tanto en su visión sobre la literatura como en su análisis sobre la tradición, con los trabajos de Raymond Williams, vinculado a la Escuela de Birmingham. En relación a estos lazos, podemos decir que Mariátegui no presentó las cuestiones culturales como mero epifenómeno de lo material, aunque tampoco

⁵² En esta línea véase Beigel, 2003.

las consideró un proceso social constitutivo. En un sentido amplio, integró lo cultural al análisis de la formación social peruana como totalidad contradictoria, aunque no desestimó la interacción entre cultura y no cultura, así como la idea de determinación, que se encuentra al centro de cualquier comprensión del proceso histórico dentro de la tradición marxista (Stuart Hall, 2006). Al respecto señaló...

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases (Mariátegui, 1987: 67).

Los elementos de socialismo práctico presentes en las prácticas cotidianas de los *ayllus* serían centrales en la construcción de una política revolucionaria. En este sentido, el problema de las razas era social y económico, pero la raza tenía su rol en él y los medios para transformarlo. De este modo, el mito del Inkarrí constituía en el planteo mariateguiano el medio de incorporación práctica más poderoso al ámbito de la hegemonía. Estas iniciativas lo ubican en una tradición marxista que se enfrentó a los planteos reduccionistas, mecanicistas y evolucionistas, pero que en el contexto del marxismo latinoamericano de los años veinte aún tenía chances de constituirse en “ortodoxia”.

Por otro lado, la ubicación de sus reflexiones sobre el arte en la totalidad de un itinerario (obra teórica, gremial y política) nos permitió obtener una perspectiva ajustada de la importancia del proyecto estético en el conjunto de su trayectoria. Partiendo de la caracterización de su proyecto integral como sociopolítico evaluamos el peso de lo artístico, particularmente en lo vinculado con *Amauta* y el indigenismo revolucionario, entendiéndolos como parte de un programa de liberación nacional y social donde el rol de Mariátegui era el de aquel intelectual que empieza a relacionarse orgánicamente con la estrategia popular, comenzando un proceso consciente de aprehensión de una teoría que observase los procesos de la realidad peruana desde la raíz.

En esta línea, nos pareció interesante insertar la propuesta mariateguiana en la tradición de ‘prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder’ que ha señalado Daniel Mato (2002), con el objetivo de reintroducir en el campo de los ‘estudios culturales’, todos aquellos elementos que exceden lo meramente académico y que aparecen hoy desdibujados por la creciente institucionalización del campo. Al respecto, este rescate podría aportar elementos en dos sentidos. Por un lado, intenta colaborar en la recuperación de un linaje autóctono de estudiosos de la cultura y poner en

evidencia sus aportes teóricos originales, intentando hacer dialogar los trabajos latinoamericanos con los europeos y norteamericanos, procurando evitar tanto el ensimismamiento como la subalternización. Por otro, busca rescatar la dimensión política de las prácticas intelectuales asociadas a la cultura y recuperarla para evitar tanto ‘la deslegitimación intelectual de las prácticas no académicas como la deslegitimación social de las prácticas académicas’ (Mato, 2002: 22). En este sentido, no invisibilizar el carácter político del proyecto mariáteguiano debe ser un compromiso para aquellos investigadores que se acerquen a su trayectoria, procurando no descontextualizar o *aggiornar* su pensamiento.

Referencias biblio- hemerográficas

- Balvé, Beba y Balvé, Beatriz (2004) ‘Crisis del reformismo como formación ideológica. La función y posición de los intelectuales’ *Cuadernos CICSO*, Serie Análisis/Teoría 15.
- Balvé, Beatriz (2001) ‘¿La fusión del arte y la política o su ruptura?’ en *Razón y Revolución* 7: 98 –110.
- Beigel, Fernanda (2006) *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui*. Biblos: Buenos Aires.
- Beigel, Fernanda (2003) *El itinerario y la brújula: el vanguardismo estético – político de José Carlos Mariátegui*. Biblos: Buenos Aires.
- Beverley, John (1996) ‘Sobre la situación actual de los estudios culturales’ en Mazzotti y Cevallos (eds) *Asedios a la Heterogeneidad cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas: Pittsburg, 455-474.
- Castro, Juan E. (2010) ‘¿Fue José Carlos Mariátegui racista?’ A *Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina* 7 (2): 80-91. [documento WWW]. URL http://www.ncsu.edu/project/contracorriente/winter_10/index.htm [fecha de consulta 30 de mayo de 2010].
- Cornejo Polar, A. (1989) *La formación de la tradición literaria en el Perú*. CEP: Lima.
- Longoni, Ana (1998) ‘El ’68 argentino: arte y política’, *Todo es historia* 370: 24 -35.
- Flores Galindo, A. (2001) *Los rostros de la plebe*. Crítica: Barcelona.
- Forgues, Roland (1995) *Mariátegui. La Utopía realizable*. Minerva: Lima.
- García Canclini, Néstor (1997) “El malestar de los estudios culturales”, *Fractal*, 6 (II): 45-60.
- Gramsci, Antonio (2000) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Nueva Visión: Buenos Aires.

- Guardia, Sara Beatriz (2006) José Carlos Mariátegui. Una visión de Género. Minerva: Lima.
- Hall, Stuart (2006) 'Estudios culturales: Dos paradigmas' en *Revista Colombiana de Sociología*, 27: 233- 254.
- Lukács, George (1969) '¿Qué es el marxismo ortodoxo?' en *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo: México.
- Manrique, N. (2000) 'Mariátegui y el problema de las razas' en L. Weinberg y R. Melgar Bao. *Mariátegui. Entre la memoria y el futuro de América Latina*. UNAM: México.
- Mariátegui, José Carlos (1927) 'Mensaje al 2º Congreso de la Federación Obrera de Lima' *Amauta* 5.
- Mariátegui, José Carlos (1929) 'El problema de las razas en la América Latina' en SSA de la IC. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Iª Conferencia Comunista latinoamericana*. SUDAM: Buenos Aires. 264-319.
- Mariátegui, José Carlos (1970) *El artista y la época*. Amauta: Lima.
- Mariátegui, José Carlos (1979) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ayacucho: Caracas.
- Mariátegui, José Carlos (1987) *Defensa del marxismo*. Amauta: Lima.
- Mariátegui, José Carlos (1988) *Peruanicemos al Perú*. Amauta: Lima.
- Mato, Daniel (2002) 'Estudios y otras prácticas intelectuales en cultura y poder' en Daniel Mato (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder*, CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela: Caracas, 21-46.
- Quijano, Aníbal (2007) 'Treinta años después: otro reencuentro' en *Siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*, Biblioteca Ayacucho: Caracas.
- Richard, Nelly (2005) 'Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana'. En Daniel Mato (comp.) *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO: Buenos Aires, 455-470.
- Ríos, Alicia (2002) 'Los estudios culturales y el estudio de la cultura en América Latina' en Daniel Mato (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder*, CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela: Caracas, 247- 254.
- Williams, Raymond (1997) *La política del modernismo*. Manantial: Buenos Aires.
- Williams, Raymond (1981) *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós: Barcelona.
- Williams, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*. Península: Barcelona.
- Yudice, George (2002) 'Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales' en Daniel Mato (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales en Cultura y Poder*, CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela: Caracas, 339-352.