



La función de la tradición en los Siete ensayos de Juan Carlos Mariátegui

Lautaro Marcotti (FaHCE-IdIHCS)

1. Introducción

Publicado en el año 1928 en Lima, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son la obra principal de José Carlos Mariátegui, la cual lo convirtió en una de las voces más importantes del marxismo latinoamericano. La base del libro fueron los artículos que el autor publicó sucesivamente en las revistas *Mundial* y *Amauta*. En ellos intentaba aplicar el marco teórico del materialismo histórico a la realidad peruana. Sin embargo, no puede decirse que Mariátegui aplique la teoría marxista de manera ortodoxa, ya que, por un lado, encuentra nuevos motivos para reformularla a partir de la realidad peruana, y, por otro lado, utiliza influencias tan dispares como Nietzsche, Sarmiento, Alberdi y especialmente George Sorel, el que le permite incluir en el esquema marxiano los estímulos morales y la experiencia del indígena como trabajador de la gran propiedad. De esta forma, los *Siete ensayos* abordan varios aspectos de la realidad peruana a través del lente marxista y así se configuran como un intento original de utilización de dicha teoría para entender la realidad latinoamericana.

En este intento nos parece destacada la tematización que Mariátegui realiza en torno al concepto de tradición. Por un lado, en el análisis de la economía peruana, con su característica dualidad y atraso, los defectos de esta son atribuidos a la tradición española, la cual, arraigada en el catolicismo feudal, no permite el desarrollo capitalista y por tanto el progreso técnico. Esta idea muestra a la española como una tradición en sentido negativo, que condiciona, detiene, bloquea y petrifica un estado de cosas que debe ser modificado. Mariátegui ve la tradición española en un sentido de pasado-presente, sin futuro. Por otro lado, la supervivencia de residuos indígenas en la sierra se muestra como un elemento capaz de revivir la tradición incaica y construir un futuro comunista en Perú. En ese sentido, la tradición incaica es rescatada en todos los ensayos en su carácter positivo; tradición que revaloriza, construye y da esperanzas para el futuro. Así la tradición incaica se mueve en el eje pasado-futuro, con un presente en potencia. En este



sentido será interesante poner el foco en la tematización de ambas tradiciones a la luz de la idea de “función”. ¿Qué función cumple la tradición española en el Perú y la tradición incaica en la coyuntura de Mariátegui? ¿Qué función puede cumplir en un futuro según el autor? ¿Cuál “funciona” y cual no? ¿Porqué? Son algunas de las preguntas que pueden acercarnos a entender como el autor peruano entiende la tradición y la piensa a través de los *Siete ensayos*.

2. La tradición española

2.1 El antihispanismo

En este primer apartado nos dedicaremos al señalamiento, en un marco más amplio que el de los *Siete ensayos* y el pensamiento único de Mariátegui, de las ideas antihispanistas en Latinoamérica y de la reivindicación de la tradición incaica en el Perú, siendo que ambos motivos se encuentran en el autor que estamos tratando y nos ayudarán a entender la función de la tradición en sus textos.

Sin lugar a dudas la palpable negación mariateguista de la herencia española no es una originalidad de su obra ni del contexto específico del Perú. Conforme los países de América Latina fueron liberándose del yugo español, la misma coyuntura política de oposición a la antigua metrópoli generó por sí misma un abultado movimiento literario y cultural que, o bien remarcaba las virtudes de la nación independiente que nacía o bien reivindicaba la cultura de otras naciones europeas (Francia, Inglaterra) en contraste con la pobre herencia española.

El inicio mismo del antihispanismo en Latinoamérica puede verse en la generación del 37 argentina, donde se señalaba a los autores españoles como una mala “copia de los clásicos franceses”. El antihispanismo así comienza a convertirse en una suerte de “grado cero” en el establecimiento de relaciones posibles entre la nueva tradición de los pueblos latinoamericanos y la herencia peninsular. Ya Sarmiento, figura principal de la generación del 37, habla de España como tensionada por dos fuerzas opuestas geográficamente identificables: “ya levantándose en la balanza de los pueblos libres, ya cayendo en la de los despotizados” (Sarmiento, 1971, p. 15). España es vista como una tradición en decadencia, como una fuerza que ya no contiene nada de vitalidad y se subyuga a la influencia avasallante de Francia e Inglaterra, potencias que no solo



vienen a ocupar su lugar político y militar, sino también social y cultural. Su influencia, que se deja sentir aun en sus ex colonias (principalmente Estados Unidos, heredero geográfico de ambas potencias) a través de la herencia, es vista como beneficiosa, dando lugar al contraste con la herencia española sobre sus propias colonias latinoamericanas. Sin embargo, la persistencia de esta idea a través del tiempo hace pensar que no se debe solo a una coyuntura política específica. A decir de De Diego “el antihispanismo no parece ser sólo una herencia de vocación independentista, sino el síntoma visible de una tradición que no reconoce en España modelo alguno y sólo alcanza a ver allí decadencia y estancamiento, casticismo vacuo y reaccionarismo ideológico.” (de Diego, 2005, p. 5).

En esta tradición antihispanista se incluye la visión mariáteguista de la función de la tradición española en el Perú. Si aceptamos que esta se extiende más allá del siglo XIX, siglo de las independencias latinoamericanas, podremos ver como los *Siete Ensayos* tienen marcas recurrentes de esta forma de entender la herencia española.

2.2 La función de la tradición española

Los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* comienzan con un esquema de evolución económica del Perú que será de suma importancia para entender el lugar de las herencias respectivas que queremos analizar y donde el autor identifica tres etapas: el comunismo incaico, la conquista feudal y el desarrollo republicano burgués. El comunismo incaico, era, según Mariátegui, un régimen que gozaba de bienestar material. Fue la llegada de los conquistadores europeos la que destruyó dicha prosperidad sin conseguir reemplazarla por una economía igualmente productiva. Mariátegui afirma expresamente de los conquistadores españoles que “Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista echaron las bases de una economía feudal” (Mariátegui, 2010, p.56). Todo este proceso es consecuencia (y he aquí el punto importante) de que en las costas del Perú y América Latina no hayan desembarcado pioneros calvinistas como en el Norte, sino cortesanos, aventureros y clérigos católicos.

Aquí la primera referencia explícita a una de las tesis weberianas más conocidas y que será el eje de la crítica de Mariátegui a la herencia española. España intento desarrollar la economía en el nuevo continente, pero sus prácticas heredadas solo lograron bloquear el desarrollo.

El catolicismo español, explica Mariátegui, vive enclavado en el feudalismo, el cual no le permite crear en sus colonias elementos de trabajo y de riqueza. El autor se



refiere al protestantismo como “la levadura espiritual del proceso capitalista”. El libre examen, característica central de la fe protestante, encerraba ya todos los principios de la economía burguesa: libre competencia, libre industria, etc. El individualismo recibía de este culto sus mejores estímulos. Así se configura la diferencia entre la conquista española y anglosajona: “la primera se presenta, en su origen y en su proceso, como una aventura absolutamente individualista, que obligó a los hombres que la realizaron a una vida de alta tensión” (Mariátegui, 2010, p.198). La colonización anglosajona no necesitaba una organización eclesiástica, ya que el individualismo puritano hacía de cada pionero el pastor de sí mismo, mientras que la colonización española estaba alentada por la iglesia como organización y llamaba a cada conquistador a catequizar bajo la fe católica.

El problema era que quienes estaban encargados de catequizar y llevar adelante esa empresa, a decir de Mariátegui puros cortesanos y clérigos, no eran aptos para establecer una economía que pueda sostener a la población del territorio peruano. Esto se demuestra principalmente en el desastre demográfico que fue la conquista. Los españoles solucionaron este punto de la mano de obra con la importación de esclavos negros, por lo que “a los elementos y características de una sociedad feudal se mezclaron elementos y características de una sociedad esclavista” (Mariátegui, 2010, p.57). Esta primera etapa estuvo marcada entonces por la mezcla de elementos feudales como la mita y la encomienda y elementos puramente esclavistas mayormente en las plantaciones de la costa. Es decir, España levantaba un modelo económico mitad feudal, mitad esclavista, mientras que en las otras naciones se alentaba el desarrollo del capitalismo. Visto bajo el esquema de modos de producción marxista en el que Mariátegui se referenciaba, la actitud peninsular no significaba otra cosa que atraso.

Es patente el énfasis que hace Mariátegui en la comparación entre la feudalidad española y el desarrollo de los otros países europeos como Francia e Inglaterra, motivos que vimos a propósito del antihispanismo en autores como Sarmiento. España se encuentra relacionada con el catolicismo, el feudalismo, el despotismo, el despilfarro y el atraso, mientras que los países del Norte de Europa se relacionan con el protestantismo, el capitalismo, la democracia, la frugalidad y el desarrollo. Es importante, entonces, destacar el señalamiento de Mariátegui de la función inhibidora del progreso económico de una tradición religiosa específica como lo es el catolicismo en España. Teniendo en vista el esquema de desarrollo marxista que avanza del feudalismo hacia el capitalismo,



la tradición española bloquea esta transición, inhibiendo así el progreso hacia el socialismo.

Por tanto, podemos hablar de la “función” negativa-condicionadora de la tradición española, cuyo principal problema arraiga en el catolicismo y en la feudalidad. Esto es tanto más importante cuanto Mariátegui tiene en mente el esquema histórico feudalismo-capitalismo-socialismo. Ahora bien, es importante señalar que en su origen no se trata en absoluto de una condición económica sino de una condición religiosa, cultural y moral. España representa un proceso de desarrollo truncado que responde a la incapacidad del propietario criollo de entender lo que distingue al capitalismo de la feudalidad. De forma que simplemente los “elementos morales” del capitalismo no encontraron en el Perú su “clima” para desarrollarse. Por tanto, en referencia explícita a George Sorel, el autor señala hacia el final del ensayo que “el capitalismo no es solo una técnica, es además un espíritu” (Mariátegui, 2010, p.72). Espíritu que la herencia española no dejó prosperar en el territorio peruano. De forma que la organización “semifeudal” de la economía constituía “el más pesado lastre del desarrollo del país” (Mariátegui, 2010, p.69) y la feudalidad “la (peor) tara que nos dejó el coloniaje” (Mariátegui, 2010, p.96). Los países retardados como el Perú eran los que luego de la independencia no habían logrado curarse de esa tara.

De ahí que en los *Siete Ensayos* no se encuentre en la tradición española un futuro y, por tanto, no sea digna de ser reivindicada ni resignificada. Su eje se mueve entre el pasado y el presente, y Mariátegui no utiliza ninguno de sus elementos para pensar el porvenir del Perú.

3. La tradición incaica

3.1 La tradición como forma de rebelión

Tanto en Latinoamérica como en el Perú la tradición indígena fue reivindicada principalmente y durante todo el período que abrió la colonización por los indígenas sobrevivientes de la conquista y sus descendientes. De forma que las llamadas “rebeliones indígenas” se tiñeron del vocabulario y la tradición de los pueblos originarios que poblaban América. El caso más relevante y que nos importa para entender las fuentes de las que se nutre Mariátegui tiene que ver con el imperio Inca en el mismo Perú, el cual



pudo ver en su tierra sucesivos movimientos de resistencia contra la dominación española que tuvieron trascendencia continental. Nos limitaremos a nombrar brevemente dos de ellas que, por su profundidad y su simbología, pudieron pervivir como un recurso valioso para el planteo mariateguista del mito indígena de la revolución: el levantamiento de Juan Santos Atahualpa y el de Tupac Amaru II. También mencionamos al mito del Inkari, como relato articulador de muchas de estas sublevaciones y narración que mantuvo viva la idea de un retorno incaico en el Perú.

Cronológicamente podemos hablar primero del indígena Guaman Poma de Ayala, quién escribió la *Nueva crónica y buen gobierno* donde encontramos el mito del “Inkari” o “Inkari”. La principal declaración del texto describe claramente la idea central de Poma de Ayala: “El inca fue asesinado por los españoles, su cuerpo decapitado y enterrado por separado yace bajo tierra, pero dentro de ella, las partes están uniéndose a la cabeza y cuando llegue ese momento el inca resucitará, también sus dioses y los indios volverán a ocupar el lugar que merecen”. La narrativa apunta entonces hacia el retorno del llamado Inca Rey o, desde ese momento, “Inkari”. Es la primera expresión articulada en suelo peruano de que la vuelta a ese mundo “feliz” e idealizado incaico era posible. A su vez, es una narrativa sencilla y simbólica de decadencia y restitución que tuvo y tendrá en el tiempo un fuerte impacto en la población indígena como mito.

El Inkari influyó especialmente en Juan Santos Atahualpa, líder indígena que buscó la reivindicación de su pueblo por medio de la violencia. Atahualpa utilizó la tradición incaica para restaurar el trono de sus antepasados incas y autoproclamarse “Apu Inca”. En el proceso devolvió su libertad a los indígenas de la zona del Perú, que vieron en él la personificación del “Inkari”, algo que el líder supo usar a su favor para lograr el apoyo de estos. En este sentido, lo destacable es que su gesta llevaba por delante “un mensaje unificador de restablecimiento del orden incaico”. El de Atahualpa es el primer levantamiento efectivo que levantaba esta bandera en el suelo peruano y esbozaba la idea de una “utopía andina” que ansiaba la reconstrucción del Tahuantinsuyu. Así el movimiento logró crear un modelo de cómo debía organizarse la sociedad andina y llevar a la imaginación al entendimiento de que la sociedad ideal se encontraba en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos.

Finalmente tenemos la gesta de José Gabriel Condorcanqui, más conocido como Túpac Amaru II, quien consiguió ese nombre proclamándose Inca en continuidad con Túpac Amaru, último gobernante inca antes de la conquista. El autoproclamado Inca iba



a seguir también el patrón del mito del Inkarri (señal de que el mito fue de suma utilidad para todos los levantamientos indígenas) y de la utopía andina. Sin embargo, Tupac Amaru II fue más allá, proclamando la “autonomía indígena, supresión de la mita, eliminación de los obrajes, anulación del reparto de los corregidores, abolición de todos los impuestos y liberación de los esclavos que se sumaran a la rebelión.” (Fernández Pozo, 2016, p. 14). Algo asimilable al planteo de emancipación indígena que Mariátegui realiza en los *Siete Ensayos*.

El movimiento fue tan fuerte y arraigado en la población que, cuando finalmente fue suprimido y Túpac Amaru II capturado, como medida intimidatoria, el virrey mandó a repartir sus partes en los pueblos que apoyaban la rebelión, lo que solo dio pie a una nueva extensión del mito del Inkarri... En este punto el mesianismo andino alcanzó su máxima expresión y dejó una herencia invaluable en los intelectuales posteriores del Perú como Mariátegui.

3.2 La función de la tradición incaica

De acuerdo con el análisis preliminar de la economía peruana que Mariátegui realiza en los primeros capítulos, y siguiendo el esquema de desarrollo económico que vimos en la primera sección, el indio se encontraba encerrado en un entorno económico que lo empobrecía y lo limitaba. La organización semifeudal del país lo mantenía bajo servidumbre en las sierras y bajo la explotación de las reconvertidas empresas capitalistas en la costa. La pregunta que se hace el autor, y es importante para nuestro caso es, entonces, ¿cuáles podían ser los medios para su liberación? Partiendo el problema de la tierra, Mariátegui ensaya una solución en la que la tradición incaica tiene un papel central.

En este sentido, explica, la salida colectiva de la explotación y el atraso se hace posible gracias a la supervivencia de la comunidad, núcleo de la vida del indio, y de elementos de “socialismo práctico” en la agricultura y la vida indígena. Como dijimos, la feudalidad en la República seguía intacta, y era culpable del retardo de la economía capitalista. Así, siendo que el régimen de la tierra (factor económico) determina el régimen político y administrativo de toda la nación, la economía semifeudal impedía que funcionen las instituciones democráticas y liberales animadas por el espíritu individualista. Con el elemento individualista en un virtual estado de inmovilidad, Mariátegui observaba la oportunidad de revivir el comunismo de la civilización inca.



Puede decirse que este era el objetivo general de la intervención de Mariátegui en su contexto a través de los *Siete ensayos*.

Pero, ¿cómo entendía Mariátegui la civilización inca y por qué la herencia comunitaria tenía elementos para la construcción del socialismo?

En principio, la civilización inca es definida en los *Siete ensayos* como un régimen de “comunismo agrario” con propiedad colectiva de la tierra cultivada por el ayllu en lotes individuales intransferibles, propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques, cooperación común en el trabajo y apropiación individual de las cosechas y frutos. A diferencia de la deficiente colonización, estaba probado que este régimen simple aseguraba la subsistencia de millones de habitantes.

En este esquema, el punto central para Mariátegui era el rechazo del individualismo por parte del indígena atado a su tradición comunitaria. El inca no sentía ninguna necesidad de libertad individual, como no sentía necesidad de libertad de imprenta. Eran felices sin concebirla. Por otro lado, en la sociedad incaica no existía el robo porque no existía la propiedad, o, en realidad, porque existía una organización comunista de la propiedad. Por tanto, el inca no se veía a sí mismo como propietario y esa es la tradición legada a las comunidades del Perú de Mariátegui. Todo esto se demuestra en que, a pesar de cien años de legislación liberal de la república, el indio no se había vuelto individualista. Sin embargo, no era solo una cuestión tradicional, sino también práctica. El individualismo no prosperaba bajo el régimen feudal de la sierra porque el comunismo continuó siendo la única defensa para el indio. Aunque querían liquidar la comunidad, el indio siempre encontraba la forma de rehacerla y mantenerla para su supervivencia. “La defensa de la comunidad no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradicionalistas, sino en razones concreta y práctica de orden económico y social” (Mariátegui, 2010, p.115).

La tradición incaica, entonces, al igual que los casos que vimos de resistencia indígena a través de la historia peruana, revestía el carácter de una defensa del indio para con la colonización y luego para con la política de la República. Es interesante destacar también que, nuevamente en referencia a Sorel, según Mariátegui, la comunidad, además de tener una capacidad efectiva de desarrollo, presentaba un sistema de producción que mantenía vivos en los indios los estímulos morales para su mayor rendimiento.



Por todo esto podemos hablar de una función positiva de la tradición incaica. Desde el Inkari hasta principios del siglo XX se manifestó como una forma de resistencia a la colonización y al avance del nuevo gobierno español y luego la República peruana. Ahora bien, Mariátegui augura otra función para la tradición incaica con miras al futuro.

Hacia el final ensayo el autor señala que el capitalismo en el Perú había perdido su sentido revolucionario, siendo superado por los hechos y por ello era tiempo del socialismo, único movimiento político que se preocupaba por cambiar el orden económico. Sin embargo, el autor peruano es consciente de la imposibilidad de que el socialismo cambie el status quo sin ofrecer algún tipo de mito y religión para sostenerse como régimen y “ocupar” la conciencia del pueblo. Como lo afirmaba Sorel, “los últimos mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos (Mariátegui, 2010, p.206). Es justamente en el mito incaico donde Mariátegui encuentra dicha simbología para el futuro del Perú. De ahí que pueda hablarse en Mariátegui de una función positiva-constructiva de la tradición inka, lo que hace que esta se mueva en el eje pasado-futuro.

Mariátegui, al identificar en el indio al sujeto revolucionario de la tradición marxista, entiende que es necesario empalmar con las mejores tradiciones del pasado para movilizar a este sector popular. Y no había mejor forma de hacerlo que recurrir al Inkari, si bien no en la concepción circular del tiempo que este mito manifiesta, al menos si resignificándolo como el retorno de la comunidad indígena en un nuevo formato socialista moderno. De este modo, es patente que el peruano no está pensando en un retorno al pasado prehispánico, sino que plantea la fuerza simbólica del mito del comunismo incaico para la futura emancipación del país. El mito es una motivación y un motor de transformación revolucionaria. Apoyándose de esta forma en la fuerza espiritual que emana del mito incaico es como Mariátegui le otorga a la tradición incaica una función constructiva y busca reivindicarla para el proyecto político socialista.

4. Digresión a partir de Williams a propósito de entender la función de la tradición incaica en Mariátegui

El historiador Raymond Williams, en su famoso libro *Marxismo y literatura*, a propósito de la discusión sobre la hegemonía, introduce junto a “lo hegemónico” los



conceptos de residual y emergente. Ambos pueden sernos de utilidad para entender la función de la tradición incaica según la entiende Mariátegui en los *Siete Ensayos*.

Williams describe a lo residual como aquellos que “ha sido formado efectivamente en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no solo como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente” (Williams, 1980, p. 144). Es importante distinguirlo de lo arcaico, siendo este un elemento que si se reconoce como enteramente del pasado y solo es revivido de un modo “deliberadamente especializado”.

Ahora bien, según lo dicho sobre la idea de Mariátegui de los elementos incaicos en el Perú, ¿no puede pensarse en ellos como un elemento residual? De hecho, el peruano usa precisamente la palabra “residuos” cuando habla de los reductos indígenas en las sierras.

Williams, sin embargo, no considera a lo residual como “fuera del juego” de fuerzas, sino que asevera que en muchos casos puede aparecer como alternativa u oposición al orden hegemónico. El ejemplo del historiador no puede ser más pertinente para el contexto con el que estamos tratando. La comunidad rural, que tiene su principal arraigo en el modo de producción feudal, aparece como un espacio oponible al desarrollo capitalista, tal como Mariátegui espera que suceda con la comunidad campesina indígena. No obstante, lo residual solo puede funcionar como oposición y no como superación, como si fuera una resistencia destinada a apagarse. Esto debido a que “el trabajo de la tradición selectiva” engulle, reinterpreta, encasilla y asimila a lo residual en lo hegemónico, logrando así su incorporación en la que pierde su fuerza distintiva. Es patente que, si este fuera el lugar que la tradición incaica ocupaba en el Perú, Mariátegui intentaría alejarlo de la asimilación con el Perú oligárquico y semifeudal.

Por otro lado, lo emergente es presentado por Williams como los nuevos significados y valores que se crean constantemente. El surgimiento de lo emergente siempre se da en relación con lo dominante, de suerte que:

“en la ausencia subsecuente de una fase particular dentro de una cultura dominante se produce entonces la remisión hacia aquellos significados y valores que fueron creado en el pasado en sociedad reales y en situaciones reales, y que todavía parecen tener significación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humano que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer” (Williams, 1980, p. 146).



La diferencia fundamental con lo residual parece ser que la emergencia es un proceso constantemente repetido y siempre renovable. Es decir, obtiene un dinamismo que es difícil de agotar. Entonces, a diferencia de lo residual, este sí puede ser el lugar que Mariátegui piensa reivindicar para la tradición incaica y la comunidad indígena. En el análisis que el autor realiza en los *Siete Ensayos* se puede pensar a los reductos indígenas de las sierras como una fuerza emergente, aunque por su fuerza efectiva no representaría un esfuerzo repetido de creación de significados, ya que es visto, en su determinado momento histórico, como carente de articulación política. Más bien creemos que si podemos pensar al factor indígena en los *Siete Ensayos* con una categoría intermedia que Williams llama “preemergencia”. Si bien el historiador no la describe por completo, podemos reconocer la preemergencia como la posibilidad de una fuerza que sea influyente y todavía no emergente, es decir, que no esté plenamente articulada como alternativa a lo hegemónico. Puede que Mariátegui entienda al sujeto revolucionario indígena en este sentido. Una preemergencia que es necesario articular para oponerla al régimen de la República.

5. Conclusión

De acuerdo a lo visto, la utilización del concepto de tradición de Mariátegui se extiende desde su función negativa-condicionadora a su función positiva-constructiva. Es claro que en los *Siete ensayos* otorga el primer lugar a la tradición española y el segundo a la tradición incaica. Incluso pudimos ver que la tradición incaica puede en realidad portar dos funciones: una defensiva para las comunidades indígenas de la coyuntura del autor y una función positiva-constructiva para el futuro del Perú.

El lugar negativo y bloqueador del desarrollo que otorga Mariátegui a la herencia española pudimos ver que se encuentra atravesado por un antihispanismo latente en los intelectuales latinoamericanos posteriores a las independencias, de forma que el peruano se hace eco de una tendencia existente ubicándola en el contexto específico del Perú. Por otro lado, el lugar positivo de la tradición incaica está influido fuertemente por una serie de rebeliones que se sucedieron en el Perú desde el comienzo de la colonización y que tenían su eje articulador en la vuelta del Inkari, motivo que retoma Mariátegui para hablar de un mito incaico que sustente las fuerzas espirituales de la futura construcción del socialismo en el país. Con estas referencias pudimos ubicar la intervención mariateguista



y analizar la importancia que da la idea de tradición en los dos casos analizados utilizando el concepto de función.

Como apartado extra creímos interesante utilizar la conceptualización de lo residual y lo emergente del historiador Raymond Williams para entender el lugar que otorgar Mariátegui a la tradición incaica en lo *Siete Ensayos*. De suerte que, si bien no como residual o emergente, si pudimos caracterizar al elemento indígena como una preemergencia en el contexto de Mariátegui, un elemento que falto de articulación no alcanza al rango de emergencia, pero si se encuentra en potencia para llegar a ese estadio. Esa creemos es la lectura que el peruano realiza en sus *Siete Ensayos*, por lo que la función de la tradición incaica sería prestar un mitología y simbología para motivar y guiar el proceso revolucionario.

Bibliografía

-BALLÓN, José Carlos. *Entre la utopía indigenista y la utopía modernista: Dos historias sagradas*. Lima: Patio de Letras. 2006.

-DE DIEGO, José Luis (2005). *El hispanismo en Argentina*.

-FERNÁNDEZ POZO, Guillermo José (2016). *Formas de resistencia indígena en el mundo andino: el mito del “inkarri”, el mesianismo andino en las rebeliones del siglo XVIII y su proyección al siglo XX*. Naveg@américa. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas [en línea]. n. 16. Disponible en: <<http://revistas.um.es/navegamerica>>. [Consulta: Fecha de consulta]. ISSN 1989-211X.

-MARIÁTEGUI, José Carlos (2010). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

-MONTELEONE, Jorge (1989). *La noción de futuridad y la categoría de principio en la vanguardia hispanoamericana* en Cuadernos de Literatura, 4, Resistencia, Instituto de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, pp. 37-52.

-SARMIENTO, Domingo F., 1971. *Facundo: civilización y barbarie*. Buenos Aires, Losada, Biblioteca Clásica y Contemporánea, 5ª edición.

-WILLIAMS, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

